

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2010/2



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2. ÉVFOLYAM
2010/2

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET
BUDAPEST

E számunk kiadását a Magyar Kína-Kutatásért Alapítvány
és az ELTE Konfuciusz Intézet támogatta

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes,
Kósa Gábor, Mecsi Beatrix, Salát Gergely,
Sárközi Alice, Szerdahelyi István, Terjék József,
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Szilágyi Zsolt

Kiadja: ELTE Távol-keleti Intézet, Budapest
Felelős kiadó: Hamar Imre
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

ISSN 2060–9655

TARTALOM

<i>Hamar Imre</i> : Előszó.....	1
<i>Várnai András</i> : Az „egyenes nevek” és a „nemes ember” egyenessége. Konfuciánus nyelvértelmezés és értékelmélet.....	3
<i>Kósa Gábor</i> : „Ling király hivatalnokainak dereka.” A <i>Mozi</i> 14–16. fejezetének vizsgálata	27
<i>Salát Gergely</i> : Büntetések és büntetési reform a Korai Han-korban.....	61
<i>Hamar Imre</i> : Huayan ontológiai alapvetés: a tíz titokzatos kapu elmélete..	81
<i>Pap Melinda</i> : Jizang és a buddha-természet fogalmának <i>madhyamaka</i> értelmezése.....	105
<i>Nyirádi Blanka</i> : A kínai tragédia születése: Cao Yu <i>Zivatarja</i>	123
<i>Uray-Kőhalmi Katalin</i> : A hősideál és a drámai konfliktus kérdése keleten és nyugaton.....	141
<i>Galambos Imre</i> : Stein Aurél, Ligeti Lajos, és egy téves személy- azonosság esete	145
Résumé (angol)	159
Résumé (kínai).....	163

TABLE OF CONTENT

<i>Imre Hamar</i> : Introduction.....	1
<i>András Várnai</i> : The “straight names” (<i>zheng ming</i>) and correctness of perfect man (<i>junzi</i>).....	3
<i>Gábor Kósa</i> : The waist of the King Ling’s officials: a survey of the 14–16th chapters of the <i>Mozi</i>	27
<i>Gergely Salát</i> : Punishments and the reform of the penal code in Early Han China	61
<i>Imre Hamar</i> : The ontological foundation of Huayan Buddhism: the ten mysterious gates.....	81
<i>Melinda Pap</i> : Jizang and the <i>Madhyamaka</i> Interpretation of the Concept of Buddha-nature	105
<i>Blanka Nyirádi</i> : The birth of Chinese tragedy: Cao Yu’s <i>Thunderstorm</i>	123
<i>Katalin Uray-Kóhalmi</i> : The ideal of the hero and the question of dramatic conflict in the East and the West.....	141
<i>Imre Galambos</i> : Sir Aurel Stein, Lajos Ligeti and a case of mistaken identity	145
Résumé.....	159

目录

郝清新：前言	1
瓦勒诺伊·安德拉什：论正名与君子	3
孔高宝：墨子的吏治思想：兼爱《墨子》14—16章论	27
绍莱特：中国西汉处罚系统与刑法改革	61
郝清新：华严佛教本体论——十玄门	81
梅林达：吉藏及三论宗对佛性观的阐释	105
白兰：《雷雨》：中国戏剧的诞生	123
乌拉衣科豪勒米·卡塔林：东西方的英雄主义与戏剧冲突问题 ...	141
高奕睿：张冠李戴：误将拉约什盖蒂利当斯泰恩	145
摘要	163



TÓKEI FERENC EMLÉKÉRE

BEVEZETŐ

Tőkei Ferenc (1930–2000) halálának tizedik évfordulója alkalmából az ELTE Konfuciusz Intézet 2010. október 15-én emlékülést tartott, ahol kortársak és tanítványok idézték fel Tőkei Ferenc életét és munkásságát. Életművéhez kapcsolódóan a résztvevők előadásokat is tartottak társadalomtudományi és sinológiai témákról. A társadalomtudományi előadásokat egy külön kötetben tettük közzé, míg a sinológiai értekezéseket a *Távol-keleti Tanulmányok* jelen számában hozzuk nyilvánosságra.

Tőkei Ferenc rendkívül sokoldalú sinológus volt, több területen is végzett kutatásokat, és ennek eredményeként kiváló műveket publikált. Mind a mai napig a kínai gondolkodás megismerésének nélkülözhetetlen eszköze Magyarországon a háromkötetes *Kínai filozófia* című műve, amely az ókori Kína legfontosabb filozófiai munkáiba ad betekintést. Pontos, filológiai jegyzetekkel ellátott fordításai a kínai szakos hallgatók számára értékes tankönyveknek és követendő példának bizonyultak az elmúlt ötven évben, de a szakembereken kívül a kínai kultúra iránt érdeklődők is haszonnal forgathatják lapjait. Ehhez a munkássághoz kapcsolódnak Várnai András, Kósa Gábor és Salát Gergely cikkei kötetünkben. A kínai filozófia alapköveit lerakó Konfuciusz és követői által használt fogalmat, az „egyenes nevek” jelentését értelmezi Várnai András. Konfuciusz fő bírálója Mo Di, „egyetemes szeretetről” vallott nézetei egyedülállóak a kínai filozófia történetében. Kósa Gábor ezt a fogalmat vizsgálja, amely a *Mozi* című mű 14–16. fejezetében található. A cikkben olvashatjuk a *Mozi* 14. fejezetét Tőkei Ferenc fordításában, illetve a másik két fejezetet Kósa Gábor fordításában. A konfucianizmus és motizmus mellett a legizmus is az ókori kínai filozófia fontos része, amely a jutalmazások és büntetések alkalmazását propagálta. Salát Gergely cikkéből megtudhatjuk, hogy a Korai Han-korban milyen büntetésekkel sújthatták a bűnösöket, és milyen büntetési reformot hajtottak végre.

Tőkei Ferenc tervbe vette, hogy az ókori kínai filozófia feltérképezése után figyelmét a középkori kínai filozófia irányába fordítja, és egy szöveggyűjteményt készít a fontosabb művek fordításából. Ez a projekt nem valósult meg sajnos teljesen, de ennek részeredményeként látott napvilágot a *Kínai buddhista filozófia* című kötete, amely a legfontosabb kínai buddhista művekbe enged betekintést. Tőkei Ferenc a mű készítésekor, sajnos meglehetősen későn, hatvanéves korában kezdett el a Kínai Tanszéken tanítani. Élete utolsó szakaszában nagy lelke-

sedéssel vetette magát a sinológiába, fordította a klasszikus szövegeket, és az elkészült műveket nagy gonddal publikálta. A Tanszéken korábban soha nem tapasztalt barátsággal és kedvességgel vonta be ebbe a munkába azokat a fiatalokat, akik a régi Kína iránt érdeklődtek, hozzá hasonlóan szívesen tanulmányoztak klasszikus szövegeket. Magam is egyike voltam ezeknek a diákoknak, akikkel megvitatta a klasszikusok nehezen érthető passzusait. A kínai buddhizmus kutatójaként én kaptam a feladatot, hogy a *Kínai buddhista filozófia* című művében foglalt fordításait egybevessem az eredetivel. Tőkei Ferenc kínabuddhizmus-kutatásait folytatjuk tanítványommal, Pap Melindával, aki a kelet-ázsiai buddhizmus szempontjából rendkívül fontos buddha-természet fogalmát elemzi cikkében, én pedig a huayan iskola ontológiai alapvetését mutatom be.

Tőkei Ferenc a filozófia mellett a kínai irodalom kiváló ismerője is volt, különösen nagy hatást tett rá a tragikus sorsú költő, Qu Yuan (i. e. 343–278) munkássága. Verseit lefordította, s több tanulmányban elemezte. Tőkei Ferenc a klasszikus kínai irodalom számos alkotását ültette át magyarra, és megírta a klasszikus kínai irodalom történetét. Kötetünkben a modern kínai dráma megteremtőjének, Cao Yunek *Zivatar* című művét mutatja be Nyirádi Blanka. A konferencián előadó neves mongolista, Uray-Kőhalmi Katalin sajnos már eltávozott közülünk; cikkében a belső-ázsiai népek irodalmának kedvelt hős-alakjáról, Geszer kánról végzett kutatásairól ad számot.

Tőkei Ferenc innovatív karakterét világosan bizonyítják a kínai filozófia és irodalom terén végzett kutatásai. Kutatásainak szilárd alapja azonban az a filológiai eszköztár, amelyet mesterétől, Ligeti Lajostól sajátított el, aki a magyar mongolisztika megalapítója, 1944-től azonban a Kelet-ázsiai Tanszék vezetője is, és így a magyar sinológia első nagy generációjának, Csongor Barnabásnak, Tőkei Ferencnek és Ecsedy Ildikónak a mestere. A kötet utolsó cikkében Galambos Imre beszámol arról, miként tévesztették össze Kínában Ligeti Lajost Stein Auréllal.

Tőkei Ferenc halála óta a Kína-kutatás jelentős fejlődésen, változáson ment keresztül, a kínai gazdaság fejlődésének eredményeképpen ugrásszerűen megnőtt a kínai nyelv és kultúra iránt érdeklődők száma. Az érdeklődők többsége azonban a gazdasági nagyhatalom titkát próbálja megfejteni, a modern kínai gazdaság és politika kérdéseit feszegetik. Gyakran megfélekednek arról, hogy Kína mai sikereinek a titka részben abban a szellemiségben is keresendő, amely a Tőkei Ferenc által kutatott és fordított szövegekben tükröződik. Mindazonáltal az ELTE Kínai Tanszéke őrzi ezt a hagyományt, munkatársai és doktoranduszai a filológia eszközeivel tárják fel a régi szövegek jelentését, ahogy Tőkei Ferenc is tette.

Hamar Imre

VÁRNAI ANDRÁS

AZ „EGYENES NEVEK” (ZHENGMING) ÉS A „NEMES EMBER” (JUNZI) EGYENESSÉGE

KONFUCIÁNUS NYELVÉRTÉLMÉZÉS ÉS ÉRTÉKELMÉLET

A nevek egyenességének (*zhengming*) követelménye Konfuciusznál az „égalatti” (*tianxia* – a földi világ, az emberek összessége) rendjének biztosítása. Ezért szükséges, hogy minden a megfelelő elnevezést kapja, tudni kell mindenről, mi az valójában, mi a funkciója. Ezért olyan alapvető erény a „szavahihetőség” (*xin*), amely nem véletlenül jelent megbízhatóságot, lojalitást is egyúttal. A „nemes ember” (*junzi*) tudásával irányítja az égalattit, elől halad és vezeti a népet az „egyenes-helyes úton” (*zhengdao*).

Az az időszak a Zhou-kori Kína történetében, amelyre Konfuciusz tevékenysége esik – legalábbis az utókor konfuciózus tradíciójának szemszögéből – a mester álláspontja szerint a zűrzavar (*luan*) kora. Amikor Kongzi arról beszél, hogy nem lehetséges, hogy aki szülőtisztelő (*xiao*) és testvéries (*ti*), az ellenkezhetne a felsőbbiséggel (*shang*), akkor, megállapítva, hogy az ezen elvi értékek erényére, útjára (*dao*) alapozott (*ben*) emberség (*ren*) az a módszer (*shu*), amelylyel a nemes ember (*junzi*) élhet, arra jut, hogy ennek a rendnek (*li*) a megőrzése az egyetlen lehetséges alternatívája az égalatti (*tianxia*) ellehetetlenülésének, tönkremenetelének.¹ A konfuciuszi értékvilág alapja az égalatti rendjének összhangja az égi renddel, amely harmónia az Ég Fiának (*Tianzi*) összekötő szerepével, karizmatikus hatalmával, erényével (*de*) tartható össze.²

Ahhoz, hogy a nemes ember (*junzi*) ezt a feladatát betölthesse, mindenképp elött tettei és szavai egybecsengésével kell, hogy kötelességteljesítését (*shu*) végezze. Ez szavahihetőségén (*xin*) alapszik.³ Konfuciusz számára és a továbbiakban a konfuciózus gondolkodók, pl. Mengzi és Xunzi számára, valamint motista és taoista opponenseik számára, sőt még a nevek iskolájának paradoxon-bölcselői számára is ezért válik elsőrendű fontosságúvá a nevek (*ming*) és a valóság (*shi*) viszonyának a nevek felől kiinduló tisztázása, rendbetétele. Az ókori kínai gondolatvilágban a dolog és neve oly szorosan összefonódott, hogy szinte szétválaszthatatlan egységet alkotott, egyetlen valóságot jelentett. Ezért funkcionális jelentőségű a nevek egyenessége (*zhengming*) kategóriapár értelmezése az ókori kínai bölcséletben.

¹ *Lunyu* I.2, Tőkei F. (2005a: 57) ford.

² *Lunyu* II.1, Tőkei F. (2005a: 60) ford.

³ *Lunyu* I.5, Tőkei F. (2005a: 58) ford.

Elsősorban két alapvető, a *ming*hez kötődő (külön írásjeggyel jelölt) tartalmat kell megkülönböztetni. Az egyik a *ming* – „nevez”, „kinevezés”, „elrendel”, „megbízás”, „parancs”, „sors” jelentésekben kerül elő. Ez a jelentés és a hozzákapcsolódó értelmezési tartomány vált a kiépült államszervezet ideológiai alapjává, amely által meghatározódott a hivatalnoki rend a kinevezések révén. A másik nagy jelentéstartalom körében a *ming* a név elsődleges jelentésében szerepel. Ez utóbbihoz kapcsolódva kísérelem meg feltárni a „név”-hez kötődő alapgondolatokat és lehetséges értelmezéseiket a konfuciánus bölcseleti szövegekben.

A *Lunyu* szövegében bizonyos terminusok egymással, mintegy párhuzamosan, azonos szinten, sorba rendezve jelennek meg, nem egymásból következnek. Egyik megjelenése a szövegben nem előfeltétele a másinak. Ugyanakkor ezek lehetnek egymás kiegészítői, komplementerei. Egy magasabb szinten ezeknek a kategóriáknak a jelentéstartalma azonban összetart, így alkotva a rendszer egy elemét vagy elemek összefüggő részrendszerét.

Bizonyos kategóriák más kategóriából vagy más kategóriákból „vezethetők le”, illetve más kategóriát vagy kategóriákat „alapoznak meg”. Ilyenkor tehát különböző szinteken lévő fogalmak rendszere kapcsolódik egymáshoz, amelyek előfeltételező viszonyban állnak egymással. A *Lunyu* szövege és nyomában majd más szövegek is, olyan módon is használják a kifejezéseket, hogy azok fogalmi „pandantként” szembeállítódnak, egymáshoz rendelődnek.⁴

Annak érdekében, hogy minden rendben legyen, minden a helyére kerüljön, a nevek egyenessége, mármint a valóság neveknek megfelelő helyesbítése, a kormányzati zűrzavar felszámolása az elérendő cél. „Zilu mondá: Wei ura vár téged a kormányzás ügyében. Mit készülsz tenni először? A mester mondá: Szükségeltetne a nevek egyenessége. Ha a nevek nem egyenesek, akkor a szavak nem megfelelőek. Ha a szavak nem megfelelőek, akkor a dolgok nem valósulnak meg. Ha a dolgok nem valósulnak meg, akkor a szertartások és a zene (harmónia) (*li yue*) nem virágoznak”⁵ Ha a szertartások nem virágoznak, felborul a rend és felfordulás lesz. Ezért kell, hogy minden az őt megillető elnevezést kapja, tudni kell minderről, mi is az valójában, mi a funkciója. A rendetlenség ez által elkerülhető, a helyes (egyenes – *zheng*) működés alapja a rend. Ebből a megközelítésmódból világossá tehető, miért olyan alapvetően fontos erény a szavahihetőség (*xin*), amely nem véletlenül jelent egyúttal megbízhatóságot. Ha a nemes nem szavahihető, nem követik, amit mond. „A mester mondá: Azt az embert, ki nem szavahihető, nem tudom, lehet-e egyáltalán valamire is használni.”⁶ A nemes ember tudásával mozgatja, irányítja a világot. Elöl halad és a tudatlanokat magával viszi a helyes úton. Nem magáért teszi ezt, hanem az

⁴ Liu 1995: 24–26.

⁵ *Lunyu* XIII.3, Tőkei F. (2005a: 119–120) ford. A Tőkei fordításban itt és a következőkben bizonyos alapkategóriák terminológiai értelmezéséhez saját fordítást alkalmaztam.

⁶ *Lunyu* II.22, Tőkei F. (2005a: 64) ford.

„égelattiért”. „Ahhoz, hogy a szavahihetőség közeledjék az igazságosság szerint valóhoz, képesnek kell lenni a szavakat teljesíteni is.”⁷ A szavahihetőség tehát azt jelenti, hogy tetteink követhessék szavainkat, cselekedeteink megbízhatóak legyenek.

Hogy is érti tulajdonképpen Konfuciusz a nevek egyenessé tételét? Bizonyos relációban, elsősorban az archaikus-mágikus jósló eljárások esetén úgy gondolták, hogy a megfelelő nevek kiejtése esetén a való dolgok, folyamatok hozzáigazodnak, hozzárendelődnek e nevekhez, és így helyreáll az összhang.⁸ De Konfuciusznál már erről csak marginálisan lehetne szó. A nevek már nem minták (*li*), vagy legalábbis nem az ősi értelemben. Mi az akkor, amely a megfordított viszonyt létrehozza, és mint felmutatandó forma mintául szolgálhat. Ez a minta már nem az Ég eredendő csillaghálója (*li*), hanem az égelatti berendezkedésének rendje (*li*). „Konfuciusz kormányzati elgondolásainak kiinduló pontja a korai Zhou-kor berendezkedési mintájának átvétele volt, és ennek konkrét megvalósítási módját a nevek helyreigazításában látta. Mai kifejezésekkel élve, a nevek rendbetétele alatt az uralkodók és tisztségviselők, a feljebbvalók és alattvalók kötelességeinek és jogainak a hajdani Zhou-kor legvirágzóbb periódusának mintáihoz való hozzáigazítását értette. A nevek egyenességének kivitelezhetőségéhez szükség van egy jól meghatározott mintára, amire aztán építeni lehet. Ez a minta pedig, amit Konfuciusz tanításainak alapjául választott, a korai Zhou-kor intézményeinek rendje volt.”⁹

A *Lunyuból* tudjuk, hogy Konfuciusz valóban különös és szoros kapcsolatot tételezett a Zhou uralmat létrehozó Wenwang és Wuwang égi mandátuma (*tianming*) és az intézményrendszer helyes működése, valamint a megfelelő névvel illetett hivatali tisztségek rendje, rendszere között.¹⁰ És azt is tudjuk szintén „magától” a Mestertől, hogy a Zhou-dinasztia „esze”, Zhougong a „daimonja” volt. „Ó mily rég álmodtam Zhougonggal. Hogy hanyatlom.” – panaszkodik Kongzi a *Lunyu* egy kulshelyén.¹¹

A legtöbb kínai filozófiai iskolának volt saját elmélete a nevek és a valóság viszonyáról. Ezen a téren a konfuciózus iskola külön helyet foglal el, mert míg a taoizmus a „metafizikai viszonylatokkal” kapcsolatban vizsgálja a nevet, a motizmus, a „nevek iskolája”, a „vitakozók” a névhasználat és a valóság (*ming shi*) paradox-voltát emelik ki, a legizmus pedig a hasznossági oldal felől közelíti meg a kérdést, addig a konfuciózusok a probléma erénytani oldalát veszik górcső alá. Ez azt jelenti, hogy a neveknek nemcsak a „valóságnak” kell megfelelniük, hanem a rangoknak, kötelességeknek, funkcióknak is tisztán körülhatároltakként kell lenniük, valamint pontosan meg kell határozni a meg-

⁷ *Lunyu* I.13, Tőkei F. (2005a: 55) ford.

⁸ Maspero 1978: 180–181, Vasziljev 1977: 58–59.

⁹ Hsiao 1995: 519.

¹⁰ Maspero 1978: 125–131, Chan 1973: 6. ff. és 16. ff.

¹¹ *Lunyu* VII.5, Tőkei F. (2005a: 86) ford.

nevezettek működési terét. Ha ez már megvan, akkor lehet egy nevet helyesnek, egyenesnek tekinteni, és a neki megfelelő valóságot rendben működtetni. A konfuciuszi megközelítésmód szövegszerűen és nyilvánvalóan visszacsatol a legkorábbi bölcséleti „meghatározások” egyikéhez, a *Yijing* (*Váltakozások Könyve*) jóslókönyvéhez írott *Xici* (*Csatolt Magyarázatok*) I. fejezetének kezdetéhez. „Az Ég magas, a föld alacsony; ez határozza meg az égit (*qian*) és a földit (*kun*). Az alacsonyság és magasság szerint lehet megállapítani az előkelő (*gui*) és alacsony (*jian*) rangokat.”¹²

A hagyományoknak és rítusoknak, melyek ezeket a hagyományokat hordozták, kiemelt szerepük volt Konfuciusz elméletének szempontjából. Voltaképpen a rituális eljárásokkal gyakorolt hagyományok legitimizálták Kongzi teoretikus rendszerét. „A régiektől eltérő tanokhoz igazodni nagyon ártalmas dolog.”... “Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket.”¹³ Megjegyzendő, hogy hagyomány alatt nemcsak a szó szoros értelemben vett ősköztől hagyományozott szokásrendet kell értenünk, hanem egy Konfuciusz által felállított értékrendet, amelyben valójában archaikussá nyilvánított új elemek is vannak, amit azzal emel érvényre, hogy a régiektől származtatott hagyományként nevez meg. Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy maga Konfuciusz is nyilvánvalónak tekinti, hogy valami módon minden új ismeret a régi tükrében mutatja meg magát, hiszen a régi az új alapja. „Csak aki a régít ápolgatva ismeri meg az újat, csak az lehet mások tanítójává.”¹⁴

A *zhengming* problémájához szorosan kapcsolódik háttérfeltételül az a Konfuciusz idejére bekövetkező történeti változás, hogy a hagyomány és különösen a rítusok egy jelentős része feledésbe merült, vagy megromlott. Azt, hogy a rítusokat nemcsak hogy helyenként hibásan, rosszul celebrálták, illetve a hatalombitorlók szándékosan „feltranszformálva” mutatták be, Konfuciusz a zűrzavarral, felfordulással, rendetlenséggel, konfúzióval (*luan*) hozta összefüggésbe.¹⁵ A nevek (*ming*) és a szertartásrend (*li*) megromlása azt eredményezte, hogy igazi értelmük és jelentésük is megváltozott, ami által mágikus erejük elveszett, így pedig az Ég és az égalatti dolgai nem működhettek rendben. A rítusok és mágikus eljárások jelentésének és a szertartásrendnek ez a megváltozása – amely majd minden kultúrában bekövetkezik – a késői Zhou-korban az archaikus viszonyoknak „az újnak a régibe való öltögetésével” végbement klasszicizálása egy olyan folyamat, amelynek Konfuciusz a maga részéről tevékeny szereplője kíván lenni. Az ilyen struktúraváltozáskor legtöbbször egy-egy szokás élő marad, miközben korábbi értelmezése feledésbe merül, és bár az eredeti jelentés benne maradhat a fogalomban, már teljesen máshogy magyarázzák azt.¹⁶

¹² Yi Jing: *Xici*, Tőkei F. (2005a: 47) ford.

¹³ *Lunyu* II.16, Tőkei F. (2005a: 63) ford; *Lunyu* VII.1, Tőkei F. (2005a: 85) ford.

¹⁴ *Lunyu* II.11, Tőkei F. (2005a: 62) ford.

¹⁵ *Lunyu* I.2, Tőkei F. (2005a: 57) ford; *Lunyu* III.1–2, Tőkei F. (2005a: 64–65) ford.

¹⁶ Wiegler 1922: 37.

A régi királyok nyomdokain haladva a feladat a helyes út megtalálása, az azon való járás mikéntje. A nemes ember erényei révén megtalálja ezt a mikéntet. A közönséges, a kis ember (*xiaoren*) természetesen nem. Melyek ezek az erények? Emberség (*ren*) és igazságosság, méltányosság (*yi*). Az emberséges-ség alapja szülőtisztelet (*xiao*) és testvériesség (*ti*), és ezen alap működtetése a szertartásossággal lehetséges. Az igazságosság hűségességgel és megbízhatósággal alapozható meg, melynek működtetése az erényesség (*de*). Ahhoz azonban, hogy a szülőtisztelet és testvériesség, illetve hűség és megbízhatóság működjenek, elengedhetetlen egy hozzájuk kapcsolódó kategóriapár érvényesülése, nevezetesen a műveltség (*wen*) és tudás (*zhi*) hatása az előbbiekre. Így válik világossá, hogy ha a nemes ember lét kizárja a kis ember létet, akkor az igazságosság kizárja a haszonleső létet, az emberséges-ség kizárja a részrehajló (*si*) létet, a szülőtisztelet és testvériesség kizárja a feljebbvalókkal való ellenkezést, a műveltség „zárójelbe teszi” a természetes hajlamokat (*ye*), hűség és megbízhatóság kizárja az „önállósít” (*si*). Így történik, hogy a szertartások maguk is csak a megfelelő mértéken állva helyesek, és hogy az erény, nem pusztá illem (*li*).¹⁷ A két alapozó terminus tehát a szertartás (*li*) és az erény (*de*). Ezekre építhető a struktúra többi eleme, ezek révén lehet egyre feljebb jutni abban a hierarchikus rendszerben, amely a helyes úthoz vezet. Az erényeknek a szertartások által megszabott mértékben kell érvényesülniük, mert ha nem így történik, az felforduláshoz vezet. Ezért szükséges az erények helyes harmonikus (*he*) működése, a harmóniát pedig a szertartások, az illemszabályok (*li*), a hozzájuk kapcsolódó szertartászenei összhang (*yue*) és az általuk rendezett morális értékek hozzák létre. Az erény szembeállítódik a pusztá formális illemmel, vagyis a külső megjelenéssel, így kiemelődik, hogy az igazi erény (*de*) belsővé tett. A szertartások magukban foglalják a szülőtiszteletet és a testvériesség kötelmét. E két alapvonalatkozás, a szertartások és az erény átfedik egymást. A szülőtisztelet és testvérkötelem így alapja az emberségnek, mely a nemes emberré válás alapfeltétele. Ehhez kapcsolódik a nemes ember azon erénye is, a műveltség (*wen*), mely képessé (*neng*) teszi arra, hogy vezesse a tudatlanokat, a népet (*min*). Ez összekapcsolódik az igazságosság elérésével, amely szembekerül a haszonszerzéssel és részrehajlással. Az igazságos cselekvést a megbízhatóság és hűségesség tartja fenn, és mindezek együtt teszik, hogy a nemes hivatása biztosítani az egész égalattinak a helyes úton való járást.

A *Lunyu* ezen kategóriaháló fogalomrendszerében építi ki a kínai társadalomszerkezet elitjének sajátos identitástudatát, mely ahhoz a feladathoz kötődik, amely az emberek, a nép (*min*) irányítását, az égalatti vezetését a helyes úton (*zhengdao*), a nevek rendbetételével – egyenessé tételével (*zhengming*) gondolja végbevenni. A konfucianizmusnak ez a domináns ideológiai „feedback”-je

¹⁷ *Lunyu* I.12, Tőkei F. (2005a: 59) ford; *Lunyu* II.20, Tőkei F. (2005a: 63) ford.

az, ami felől a kínai bölcelet egész irányultságát talán meg lehet érteni, fel lehet fejteni.¹⁸

A konfuciuszi világképben, ha nem is ismerhető meg maga az égi út (*tiandao*) – ez a feladat ki sem tűzhető – működése, hatása (*de*) megismerhető. A helyes útról vallott tanítás azt sugallja, hogy az emberi cselekvést és az azt szabályzó magatartást illetően Konfuciusz nem kételkedik egy felfogható, megismerhető, következőképpen követhető normarendszer létezésében. Ez a tanítás arról szól, hogy az ember feladatairól lehetséges biztos tudást szerezni. A konfuciuszi műveltség (*wen*) és tudás (*zhi*) távol van az „episztemológiai öncélúság”-tól, mint az a *Lunyu* számos szöveghelyéből kiderül, a mester sohasem beszélt rendkívüli dolgokról „természetiekről”, „természetfeleltiről”, nem foglalkozott a halállal, és még a számára az égalatti vezetése szempontjából elengedhetetlennek tekintett égi rendelésről, sorsról (*tianming*) is „ritkán beszélt”. Az igazi tudás magától értetődő és egyszerű: „A tudotról tudni, hogy tudjuk; a nem tudotról pedig tudni, hogy nem tudjuk.”¹⁹

A *Lunyu*ben, amikor minden a helyén van, és minden betölti a maga szerepét, vagyis amikor rend van és nem felfordulás, az ég és égalatti harmóniában vannak, és a nemes a helyes úton jár. Ezen ideális státusz tételezésének része, hogy önművelés és cselekvés elkülöníthetetlen, nem egy eszköz-cél kettőségeknek relációja igazából, hanem egy adott viszony elválaszthatatlan aspektusaként jelennek meg és működnek.²⁰

A tanulás és megértés ezen konfuciuszi kritériumának célja az, hogy a nemes ember kiteljesedjen, és így a helyes úton járhatson. Ez gyakorlatilag egy vég nélküli folyamat. „Az ideális erényes jellem konfuciuszi kutatása mögött az a ki nem mondott, s ezért meg nem kérdőjelezett előfeltevés húzódik meg, hogy az ember célja, érdemleges tevékenysége csakis az lehet, hogy a lehető legkiválóbb emberré váljék.”²¹ A *Lunyu* azt mondja: „A nemes ember (szüntelenül) tanul, hogy a helyes elveket (*zhengdao*) tökéletesen magáévá tehesse.”²² A tanulás a legfontosabb eszköz a kormányzati cselekvés céljához, s a tanulás a cselekvési lehetőséghez való jutás közvetítője. Több helyütt olvashatjuk, hogy nem elég ismerni a könyvek tartalmát, ha valaki nem képes az azok alapján való cselekvésre, mit sem ér a tudása. „Tanításomat (*dao*) nem váltják tettekre.”²³

A *Lunyu* szövegösszefüggéseinek belső koherenciája, különös jelentőséggel bír a helyes úton járás megfelelő módja, a *dao* működése, hatásmechanizmusa, az úton járó helyes követése, erényessége (*de*), mint fő feladat felől tekintve. Az

¹⁸ Ivanhoe 1996: 78. ff.

¹⁹ *Lunyu* II.17, Tőkei F. (2005a: 59) ford. Vö. *Lunyu* VII.20, Tőkei F. (2005a: 85) ford, *Lunyu* XI.11, Tőkei F. (2005a: 105) ford.

²⁰ Hsiao 1995: 78. ff.

²¹ Lau 1979: 12.

²² *Lunyu* XIX.7, Tőkei F. (2005a: 158) ford.

²³ *Lunyu* V.6, Tőkei F. (2005a: 75) ford. Vö. *Lunyu* XIII.5, Tőkei F. (2005a: 120) ford.

égalatti (*tianxia*), az állam (*guojia* – „az ország és családjai”), csak akkor működik, ha azt az égi rend mintázata (*tianli*), az égi út (*tiandao*) követése alapján igazgatják. Ebben az értelemben a *dao* a „régir királyok útja” (*xianwang zhi dao*),²⁴ a mintakövetés, amelynek legfőbb aspektusa, és egyben működési feltétele a *de* elérése és megtartása. Arra, hogy hogyan lehetséges ez az elérés és megtartás, és hogy honnan ered és miként adott a *de*, Kongzi azt tételjezi, hogy „az Ég oltotta belém az erényt (*de*).”²⁵ Ha az ég ruházza fel a *junzit* az erénnyel, akkor bár a közönséges emberek részesülhetnek az erény áldásaiból a nemes révén, de tökéletesítéséhez, a tökéletes erény (*ren*), az emberségesség (*ren*) eléréséhez csak a *junzi* számára adottak a feltételek.

Vannak, akik „építik az utat”, és vannak, akik csak „járnak rajta”, az előbbiek azok, akik alakítják és formálják, irányítják az égalattit (*tianxia*), az alant lakókat (*xiamin*), és vannak, akik részt vesznek ugyan a közösségek mindennapi életében, de nem aktív közreműködőként, nincsenek hatással rá. Az utat építők a nemes emberek (*junzi*), az utat csak használók a nép (*min*). A konfuciuszi ideológia ezen aporetikus állítása a valóságos létevékenységek „feje tetejére” állításával, és ennek a nevek (*ming*) jelentésének átértelmezésével „név” és „valóság” (*shi*) viszonyát illetően a legjellegzetesebb és legalapvetőbb bölcséleti paradoxonok élén áll, és e nélkül igen nehéz megérteni a kínai bölcsélet későbbi alakulását is. E felől is interpretálható az a már többször idézett konfuciuszi szentencia: „A mester mondotta: a népet rá lehet ugyan vezetni, hogy a helyes úton járjon, de arra nem lehet rávezetni, hogy meg is irtse azt.”²⁶ Ezzel az interpretációval függ össze, hogy Kongzi a „régir királyok útját” tekinti az alapokat megteremtő munkásságnak, hiszen ők voltak azok, akik „az utat építők” között is a legkiválóbbak (*xian*) és legnemesebbek (*jun*) kellett legyenek. „Csak az ember képes kiszélesíteni a helyes utat (*dao*), s nem a helyes út (*dao*) szélesíti ki az embert.”²⁷ A *Lunyu* ezen passzusa világosan megmutatja a *dao* értelmezésében a konfucianizmus és a taoizmus között létrejövő kontroverziát. Konfuciusz a *daot* mint az emberi közösségek (*gong*), az ország (*guojia*), az égalatti (*tianxia*) helyes útját keresi, az ember szemszögéből vizsgálva, azon ember szemszögéből, aki bizonyos értelemben létre is hozza, de mindenképpen „kiszélesíti” ezt az utat (*dao*). A később kibontakozó taoizmus szerint viszont a *dao* misztikus, rejtélyes és „mögöttes”, mibenléte a „tízezer dolgon” (*wanwu*) túli jelleget ölt, s a taoizmus fő megközelítési módja, hogy mintegy a *dao* felől kísérli meg az emberi lét meghatározását és értelmezését. Konfuciusznál az emberség (*ren*), az erények (*ren*), igazságosság (*yi*) és az emberbarátság-kötelesség (*shu*) az ember számára az Égtől eredő iniciatívák bensővé tételéből adódnak, vagyis az erények (*de*) alapja az ember interiorizált indíttatása. A helyes út

²⁴ *Lunyu* I.12, Tőkei F. (2005a: 59) ford.

²⁵ *Lunyu* VII.22, Tőkei F. (2005a: 85) ford.

²⁶ *Lunyu* VIII.9, Tőkei F. (2005a: 90) ford.

²⁷ *Lunyu* XV.28, Tőkei F. (2005a: 136) ford.

az erények útja, következésképpen az út során az embernek tisztába kell jönnie vele, hogy mi a helyes és mi a helytelen, függetlenül attól, hogy a döntés során nem mindenki lép rá a helyes útra. „A mester mondotta: ki lenne képes kimenni úgy a házból, hogy azt ne az ajtón keresztül tegye? Hogy lehet mégis, hogy senki nincs, aki a helyes úton haladna?”²⁸

A nemes ember fő feladata a helyes út továbbalakítása és továbbörökítése. Minden, amit az életben tanul, a műveltség és az erények ezen cél érdekében működnek. A helyes út azonban nem egy végső úticél, melyet, ha valaki elér, már nincs mit tennie. A helyes út egy folyamatos járás egy viszonylag keskeny ösvényen, melyen, ha halad is valaki, fennáll a veszélye, hogy letérhet róla, ezért kitartóan, szüntelenül figyelmeznie kell a már megszerzett erények megtartására, és az erény továbbfejlesztésére.²⁹

Hogyan működtethető ez az erény? Csak az ég mintáinak (*tianli*) az Ég Fia (*Tianzi*) általi áthagyományozása útján, amelyet a nemes ember (*junzi*) tevékenysége során gyakorol, és ez a tevékenység azt eredményezi, hogy a kis emberek (*xiaoren*) követik „ebben az úton járásban”, de ez a követés számukra nem válik valóságos azonosulássá, erénnyé (*de*), emberségessé (*ren*). Ebben az értelemben jelent lényegi disztinkciót a tudás lehetősége felől értelmezett mondása a mesternek: „A néppel el lehet érni, hogy a helyes utat kövesse, de nem lehet elérni, hogy meg is értse azt.”³⁰ Az erény mint mintakövetés az égalatti megfelelő működtetésének kulcstevékenysége: „A nemes ember erénye (*de*) olyan, akár a szél, a közönséges embereké, akár a fű. Ha fölötte fúj a szél, a fűnek meg kell hajolnia.”³¹ Ezt úgy értelmezhetjük, miszerint a felsőbbiség befolyása, példakényszere az alávetettekre kikerülhetetlen, mintegy az égi törvény erejével hat.³²

Az a kölcsönös kapcsolatrendszer, amely a *junzit* a feljebbvalókhöz (*shang*) és az alatt lévőkhez (*xia*) köti, az az alapvető kötelmi mechanizmus, amely a *Lunyutól* kezdődően a konfuciózus értékrend egyik normatív módon meghatározó elemeként kihat a szervező elit ideológiájára, identitástudatára és egyben sajátosan befolyásolja bölcséleti irányzatait is, mind az irányító elit tevékenységének apologétiáját, mind az opponenciáét.

Térjünk rá a *zhengming* értelmezésére. A *zheng* írásjegy „egyeneset”, „helyest”, „rendbetételt” iniciálójelentései a *zhengming* szóösszetételben, kategóriapárban, amely Konfuciusz egyik legfontosabb, és a későbbiek során legfontosabb hatású kifejezése a következő értelmezésekben fordítható: „egyenes nevek”, „a nevek egyenessé tétele”, „helyreállítása”, „rendbetevése”, „ki-

²⁸ *Lunyu* VI.15, Tőkei F. (2005a: 79) ford.

²⁹ *Lunyu* I.2, Tőkei F. (2005a: 57) ford; *Lunyu* XV.31, Tőkei F. (2005a: 140) ford; *Lunyu* XIX.7, Tőkei F. (2005a: 158) ford.

³⁰ *Lunyu* VIII.9, Tőkei F. (2005a: 94) ford.

³¹ *Lunyu* XII.18, Tőkei F. (2005a: 113) ford.

³² Maspero 1978: 368.

igazítása”, „kijavítása”, „helyretétele”, „helyreigazítása”.³³ A *Lunyu* így ír: „A legfontosabb a nevek egyenessége (*zhengming*)... ha a nevek nem helyesek, a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak). Ha a szavak nem felelnek meg, akkor a tettek nem sikerülnek... ezért a nemes ember olyan neveket ad, hogy azokat mindig mondani is lehessen és kimondva őket, mindig cselekedni is lehessen...”³⁴

Egy másik összefüggésben a *zhengming* konfuciuszi értelmezése annak az „eszményi állapotnak” létrejöttét kívánja elérni, amelyben a nevek megfelelnek a dolgok „olyanságának” és a dolgok „olyansága” megfelel neveiknek, vagyis mindent úgy neveznek, ami, nem pedig attól eltérően, hogy az emberek – különös tekintettel azokra, akiknek ez a feladatuk, nevezetesen a nemes emberek (*junzi*) – világosan megkülönböztessék: egy név mely dolog „olyanságát” fedi, egy dolognak mi a neve, és hogy voltaképpen, mi is a név és a dolog „olyanságának” „helyes megfeleltetése”. Kongzi bölcséletében több olyan eszme-futtatással találkozunk, melyeknek kulcscategóriái bármelyike lehetne tanítása sarokköve, de valamennyi közül leginkább talán a *zhengming* az, melynek fontossága azt az eszmekör alapkövévé teszi nemcsak magának a konfucianizmusnak, hanem – mivel hatása tetten érhető majdnem minden más alapfogalommal kapcsolatban – az egész ókori kínai bölcséletnek vitatémája, értelmezési mezeje és sine qua non-ja lesz.³⁵

Beszélni, énekelni-zenélni-táncolni, a szertartásokat gyakorolni, és mindezt írásba foglalni, ezek a konfuciuszi kommunikáció egyes formái. Ezek mibenlétének megértése hozzásegíthet a konfuciuszi bölcsélet megértéséhez. A bennünket körülvevő világ folyamatainak figyelemmel kísérése egy olyan kommunikációt jelent, amely kifinomodott „ráhangolódottságot” eredményez, és ennek a ráhangolódottságnak a következtében válhatik a nemes emberből bölcs. Ez nem könnyen és gyorsan elérhető cél. Konfuciusz ezt mondja: „... hatvanévesen a fülem kifinomodott”³⁶ (arra ugyanis, hogy helyesen értse a dolgokat). Ebből a ráhangolódásból adódik a követelmény, hogy megfelelően kell alkalmazni a nyelvet és szavait: „A mester mondta: Aki nem érti meg a sors akaratát (*ming*), abból nem válhatik nemes ember. Aki nem érti meg a szertartásokat, az nem képes szilárdan állni. Aki nem érti meg a szavakat, az nem ismerheti meg az embereket sem.”³⁷ Ez a konfuciuszi szentencia azért különösen fontos, mivel a kijelentés a *Lunyu* utolsó fejezetének utolsó soraként áll, vagyis az egész műnek ez a végzava (már amennyiben a későbbi megszerkesztés „szövegűen” közvetítette a mester tanait, amelyben természetesen nem lehetünk teljesen biztosak).

³³ Az írásjegyértelmezéshez Karlgren 1940: 87. ff; Ulving-Karlgren 1997: 365–366; Couvreur 1947: 213. ff; Matthews 1993: 328. ff; Huang 1964: 786; Ощанин 1959: 218.

³⁴ *Lunyu* XIII.3, Tőkei F. (2005a: 120) ford.

³⁵ Maspero 1933: 349–256, Dawson 1981: 117. ff., Fung 2003: 71.

³⁶ *Lunyu* II.4, Tőkei F. (2005a: 57) ford.

³⁷ *Lunyu* XX.3, Tőkei F. (2005a: 159) ford.

Konfuciusznál a nevek, melyek alapján helyre kell igazítani, elsősorban funkciókra, szerepkörökre és vezetői cselekedetekre vonatkoznak. A nevek rendbetétele nem azt a célt szolgálja a maga közvetlenségében, hogy pontosan és ez által megfelelően meg tudjuk nevezni a különböző egyes dolgokat. Az ezzel a feladattal való viaskodás majd „utódaira”, Mengzire, Xunzire és Han Feizire marad, akik, képletesen szólva, majd megharcolják a konfucianusok-legisták harcait opponenseikkel, Zhuangzivel, Mozi követőivel, a „nevek iskolája” vitatkozóival.

Konfuciusznál magánál a *zhengming* egy olyan szabályrend, követelmény vagy eljárás mód, mellyel ráhangoljuk a nyelvhasználatot a funkcionális emberi tevékenységek megfelelő (helyes, tehát *zheng* – egyenes) megnevezésére, aminek következményeként harmonikusabb lesz a kapcsolat a különféle funkciók összeműködése között. A *zhengming* értelmének és érvényének talán legeklátásabb konfuciuszi példája a *Lunyub*en a következő: „A fejedelem a helyes kormányzás felől kérdezte Kongzit. A mester válasza így szólt: Az uralkodó legyen uralkodó, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú.”³⁸ Világos, hogy Konfuciusz itt nem „definiálni” szándékszik, nem ez a fontos a szentenciában, hanem az az előírászerű követelmény, hogy az a szerepkör, amit a név megnevez, maradéktalanul betöltendő, éppen azért, hogy akként neveztethessen meg. Ez egészen nyilvánvalóvá válik a fejedelem reagálásában: „Nagyon jó! Valóban! Ha a fejedelem nem fejedelem, az alattvaló nem alattvaló, az apa nem apa és a fiú nem fiú, akkor hiába van meg a gabonám (adó-jövedelem), képes lehetek-e meg is enni (élni vele)?”³⁹

A „nemes embernek” tehát rendelkeznie kell a megfelelő beszéd és a nevek pontos, egyenes, helyes használatának tudásával. Konfuciusz nem véletlenül fektetett erre nagy hangsúlyt, mert összekapcsolta vele az égalatti (*tianxia*) – az ország és családjai (*guojia*), vagyis az állam ügyei rendbetételének feladatát.

És most ideidézném teljes egészében – a már néhány fontosabb passzusában idézett és értelmezett – Konfuciusz legfontosabb és méltán leghíresebb szentenciáját a *zhengming*ről.

„Zilu így szólt: Mester! Wei fejedelme vár téged, hogy veled kormányozzon. Mít szándékozol tenni legelőször? A mester így szóla: A legfontosabb lenne kijavítani a neveket (*zhengming*). Zilu így szólt: Ha ezt tennéd Mester, célt tévesztenél. Miért kellene kijavítani? A mester pedig így szóla: Milyen vadember vagy te You! A nemes ember óvatos tartózkodást tanúsít mindenben, amihez nem ért. Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg. Ha a szavak nem felelnek meg, akkor a tettek nem sikerülnek. Ha tettek nem sikerülnek, akkor az illem(szabály) és har-

³⁸ *Lunyu* XII.11, Tőkei F. (2005a: 116) ford.

³⁹ *Lunyu* XII.11, Tőkei F. (2005a: 116) ford.

mónia (*liyue*)⁴⁰ nem virágzik. Ha az illem és harmónia nem virágzik, akkor a különböző büntetések (*xing*) nem arányosak. Ha pedig a büntetések nem arányosak, akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét-lábát. Ezért a nemes ember olyan neveket ad, hogy azokat mindig mondani is lehessen, és kimondva őket, mindig cselekedni lehessen.⁴¹ A nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie.⁴²

Ahhoz, hogy az égalattiban minden újra a maga helyére kerüljön, és minden a helyén legyen, mint volt, ki kell egyenesíteni a neveket (*zhengming*). Azáltal, hogy egyenesek a nevek, vagyis helyreállítják azokat, a megváltozott dolgokat visszaigazítják neveikhez, és így összhangba hozzák jelentésükkel és értelmükkel. Ez is a *zhengming* szoros konnotációi közé tartozik. Ha ugyanis a név nem felel meg a dolgoknak és jelenségeknek, és a dolgok és jelenségek nem felelnek meg neveiknek, akkor felfordulás lesz az égalattiban és ekkor, mivel az emberek nem megfelelően használják a neveket, a tettek sem megfelelőek lesznek, és a szertartások jelentése is elvész, ezáltal megszűnik az összhang a világban. Hiszen a szertartásrend (*li*) a csillagháló (*li*) rendjét (*li*) képezi le, ahhoz aránylik, és ha ez hibádzik, akkor az égi minta (*li*) égalattiban való megnyilvánulása, Ég és égalatti kölcsönös megfeleltetettsége sérelmet szenved.⁴³

Éppen ezért helyez különös hangsúlyt a *Lunyu* az arányosságra a büntetések terén is. Konfuciusz szavaiból itt egyértelműen kitűnik, hogy a *xing* nem a *li* ellentéte, hanem a *li* összefüggésében létezik és szoros kapcsolatban áll vele. Ha a *li*t nem követik, akkor a büntetések nem lesznek megfelelőek, és ez zavarokhoz vezet. Ha a *li* „virágzik”, akkor a büntetések megfelelőek. „Ha a büntetések (*xingfa*) nem arányosak, akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát”⁴⁴

A *zhengming* passzus értelmezése így a következőképpen is lehetséges. A *li* az, ami megkülönbözteti, elválasztja egymástól a társadalmi hierarchia különböző szintjein állókat, a *yue*, „zene”, az, amely összeköti őket, és így *yuet*, „harmóniát” teremt közöttük. Az állam (*guojia*) feladata az, hogy a *li*t és a *yuet* példamutatással és tanítással az emberekbe plántálja. Ha ez megvalósult, akkor a megfelelő büntetések azokat érik el, akik nem mintakövetők, és nem taníthatók, és akik ezt ezért megérdemlik.⁴⁵

Az eddigiek alapján állítható, hogy Konfuciusz nem elvből ellenzi a büntetéseket, az, hogy nem tartja a kormányzás legjobb módjának azokat, nem jelenti

⁴⁰ Ezt így is lehet fordítani: „a szertartások és a zene.” Vö. például a *Xunzi* 20. [Tőkei F. (2005b: 216) ford.]

⁴¹ Ezt így is lehet fordítani: „a nemes ember beszédében a nevek helyesen (egyenesen) kell, hogy álljanak, cselekedeteinek összhangban (*he*) kell lenniük beszédjével.”

⁴² *Lunyu* XIII.3, Tőkei F. (2005a: 120) ford.

⁴³ Yao 2000: 27.

⁴⁴ *Lunyu* XIII.3, Tőkei F. (2005a: 120) ford.

⁴⁵ Ames 1983: 117–118.

elutasításukat. Amikor a *Lunyunek* egy híres helyén azt a kérdést teszik fel neki, hogy „nem kellene-e megölni a nem erényeseket (*wudao*), hogy ezzel segítsük az erényeseket (*youdao*)? Kongzi így felelt: Miért kellene? Ha te magad a jóra törekszel, akkor a nép jó lesz. A nemes ember erénye (*de*) olyan, akár a szél; a közönséges embereké, akár a fű. Ha fölötte fúj a szél, a fűnek meg kell hajolnia.”⁴⁶ Itt a „nem erényes”-nek fordított kifejezés azt jelenti, „nincs az úton”, vagy „nincs útja”, „nem (jár) az úton”. Az út (*dao*) rendkívül tág jelentésű szó, s itt elképzelhető, hogy a *wudao* kifejezés nem bűnözőkre vonatkozik, akiket Konfuciusz szerint is meg kell büntetni, hanem ennél tágabb körre, mindenkire, aki „közönséges ember” (*xiaoren*), aki „szívében” (elméjében) nem vált az út követőjévé, „nem az úton jár”.

A fenti passzusokból talán kisejlik, hogy a Konfuciusz által helyesnek tartott kormányzás – legalábbis amikor nem a múlt abszolút mintáiról, és nem utópikus, ideális elvárásairól szól, hanem a jelen aktuális gondjairól beszél – messze állt az erényes bölcs békés, erőszakmentes uralkodásától. Konfuciusz az erényre és példamutatásra intés mellett a hatalmi stabilitás erőszakos helyreállítását is elengedhetetlennek tekinti. A Konfuciusz által dicsért kormányzás ebben az értelemben nem statikus, hanem állandó mozgásban van, az adott helyzettől függően ciklikusan változó, hol szigorú, hol enyhe. És a váltakozást Konfuciusz harmóniának (*he*) nevezi, amely a konfucianus alapfogalom, a *zhong* (közép, egyensúly) fogalompárja kiegészítője. Konfuciusz szerint a jó kormányzásban a büntetés (*xing*) ha a körülménynek statikusak, akkor *zhong*, vagyis se nem túl enyhe, se nem túl szigorú, éppen megfelelő, ha pedig a körülmények változnak, akkor *he*, hol enyhe, hol szigorú, és hosszútávon kiegyenlítő, harmóniában lévő.⁴⁷

A normatívákhoz, és így a büntetőnormákhoz való viszony problémaköre megmutatja azt is, hogy a kínai bölcséleti iskolák ezzel kapcsolatos nézetei a kínai világszemléletben mélyen gyökereztek, nem szakadtak el attól. A radikális taoizmus utópiáját leszámítva a különböző iskolák nem vonták kétségbe a normatív szabályok között a büntetések szükségszerűségét sem, csak különböző arányokban ajánlották alkalmazni azokat. A különböző irányzatok képviselői vitatkozhattak hangsúlybeli kérdésekről, az égalatti működése szabályozásának ideális arányairól, de maguk a szabályozás elemei és a paradigmák, amelyekből „a száz iskola” kifejtette a maga – olykor alaposan eltérő – tanításait, ugyanazok voltak.

A konfucianizmusba ágyazott tradicionalitás „megszüntetve megőrzése” Mengzinél, Xunzinél és a legistáknál majd azt eredményezi, – a motistáktól eltérően – hogy minden olyan próbálkozás elenyészik, amely nem tudja visszavezetni eljárásait a régiek tradícióihoz, vagy egy ehhez kapcsolódó olyan „pragmatikus” racionalitáshoz, mely a hatalomműködtetés és a köznapi élet hasznos-

⁴⁶ *Lunyu* XII.18, Tőkei F. (2005a: 117) ford.

⁴⁷ A *zhong* és a *he* jelentéséről lásd *Zhongyong* 1. [Tőkei F. (2005a: 196–197.) ford., vö. Fung 1976: 172–174].

sága (*li*) felől fogadja el vagy zárja ki „a helyes és helytelen” eljárásokat és a megfélemltetett neveket.⁴⁸

A konfuciuszi egyenes nevek (*zhengming*) teóriája a konfucianizmusban magában – a kritikai reflexiókra reagálva – sajátos alakulástörténetet ír le. A konfuciuszi szövegek értelmezésének története két, jól elkülönülő időszakban vizsgálható. Az első időszak Mo Di kritikájára való néhány generációval későbbi Konfuciusz-apologetika, amely Mengzi nevéhez kötődik. Mengzi megelőzi a „száz iskola” vitáinak virágkorát, és a *Mozi* problémafelvetéseire válaszként keletkezett művében, igen sajátosan, a kritikai álláspont bizonyos elemeit „pozitív” módon visszajukra fordítva beépíti a konfucianus elméletbe. Ennek részeként már a *Mengzi* egyes passzusáiban megjelennek olyan megnevezések, olyan metaforikus „meghatározás”-kísérletek, amelyekhez hasonlókat a taoista, vitatkozó-motista szövegekben is megtalálhatunk. A második időszak követi a viták korát, és egy olyan kijegecesedett álláspontot képvisel, amely összefoglalja, s ugyanakkor mintegy félretolja és felülbírálja a viták „eredményeit”. Ezt az álláspontot a konfucianus *Xunziben* és a legista *Han Feiziben* láthatjuk kifejtve, és lényege, hogy a nevek rendbetétele uralkodói és hivatali feladat, és a rendbetett nevek alkalmatlan használata elvetendő és büntetendő.⁴⁹

Hogy milyen messze ható befolyással bírt az a konfuciuszi belátás, hogy a szavak meg nem értése lehetetlenné teszi a megismerést, hogy a szavak megértéséhez hozzátartozik annak előfeltevése, hogy a szavak nem üresek, hanem mögöttük megfelelő, a dolgok és az emberek „olyanságára” való utalásnak kell lennie, azt a *Mengziben* világosan tetten lehet érni: „... így kérdezte Mengzit: mit jelent az, hogy megérteni a szavakat? Mengzi így felelt: Az elfogult beszédből kitűnik, mi az, ami elvakítja azt, aki mondja. A túlzó beszéd elárulja, hogy mi az, amiben hiányt szenved, az, aki mondja. A romlott beszéd megmutatja, hol tértek el a helyes úttól. Ha pedig a szavak kitérőek, megtudom, hol ér véget a másíknak a tudása.”⁵⁰

Az a módszer, ahogy a *Mengzi* bizonyos passzusokban a fogalmakat használja, és ahogyan Mengzi saját érveit megformálja, sokszor emlékeztet arra a fordulatra, amelyet először Mo Di érvelési megoldásaiban fedezhettünk fel. Mengzi hasonló metaforikus parafrázisokat alkalmaz, mint amelyeneket Mo Di, és amelyeneket a következő időkben Zhuangzi vagy Gongsun Longzi. Mielőtt megvizsgálnánk a nevek egyenessége (*zhengming*) és az égi megbízatás (*tianming*) Mengzinél megjelenő felfogását, nézzük meg példaként a *Mengzi* azon híres passzusát, mely maga is kissé paradoxon ízű.

„Gaozi így szólt: Amit emberi adottságoknak nevezünk: az élet. Mengzi megkérdezte tőle: ‘Az életet ugyanúgy nevezük emberi adottságoknak,

⁴⁸ Fung 1960: 127, 145–146, 163; Maspero 1978: 423. ff., 448; Wu 1922: 33. ff., 47.

⁴⁹ Maspero 1978: 439–441.

⁵⁰ *Mengzi* II: 1, II: 7. Lásd Lau 1970: 74, 83.

mint ahogyan a fehérét fehérnek nevezzük?’ (Gaozi) azt felelte: ‘Ugyan-
 úgy.’ (Mengzi így folytatta): ‘Egy fehér toll fehérsége tehát éppen olyan,
 mint a fehér hó fehérsége; a fehér hó fehérsége pedig ugyanolyan, mint
 egy fehér drágakő fehérsége?’ (Gaozi) azt felelte: ‘Ugyanolyan.’ (Mengzi
 pedig mondotta): ‘Nos, akkor a kutya adottságai éppen olyanok, mint
 az ökör adottságai, és az ökör adottságai ugyanolyanok, mint az ember
 adottságai?’⁵¹

Látható, hogy Mengzi világosan fel tudja mutatni azt az anomáliát, amely a
 nevek (*ming*) megfelelő referenciával el nem látott behelyettesítésének esetén
 előáll, de magát a nehézséget értelmezni és kijavítani (*zheng*), úgy tűnik, nem
 tudja, amit tehet és tesz is, felmutatja a paradoxont.⁵²

A nevek rendbetétele (*zhengming*) problémaköre a konfucianusok látásmód-
 jában szorosan összekapcsolódik az égi megbízatás (*tianming*) korai felfogá-
 sának átértelmeződésével. A *Mengzi*ben megjelenik egy olyan kategóriapár
 – amelynek szóösszetétele korábban is használatban volt, de a jelentés új értelme
 itt jelenik meg először – amely arra hivatott, hogy a praxisnak megfeleltetetten
 az uralom átrendeződéseit az égi megbízatás megvonásával, megváltozásával
 (*tianming geming*) hozza összefüggésbe. Az uralkodó égi megbízatása vissza-
 vonhatóságának ezt a gondolatát annak ellenére szokásosan Mengzi tanításá-
 hoz kötik, hogy már az archaikus szövegekben vannak rá homályos utalások.⁵³

Mengzi maga néhány példára is hivatkozik a hagyományból. A legfontosabb
 ezek közül, amikor azt taglalja, hogy Yao nem adta át az égalattit Shunnak, hi-
 szen az Ég Fia senkinek nem adhatja át az égalattit. Megteheti azonban, sőt, ez
 a kötelessége, hogy bemutassa kiszemelt utódját az Égnek, hogy az jóváhagy-
 ja választását. A *Mengzi* szövegének mind gondolatszerkezetéből, mind közvet-
 len szóhasználatából az tűnik ki, hogy az égi jóváhagyás jele az új uralkodónak
 a nép általi elfogadása.⁵⁴ Ez nyilvánvalóan a konfuciuszi felfogás „megreformá-
 lása”. Mengzi más példái még kényesebb kérdést vetnek fel, nevezetesen az égi
 megbízatás megváltozásának a tényleges megtörténtét. A hagyomány által már
 legitimé tett dinasztiaaváltásokra hivatkozva Mengzi a főhivatalnokok köteles-
 ségévé teszi az uralkodói hibák esetére az uralkodó figyelmeztetését, majd an-
 nak sikertelensége esetén a trónfosztást. Mengzi úgy érvel, hogy az Ég a meg-
 bízatást már az uralkodó tényleges trónfosztása előtt megvonta tőle, s így az el-
 lene való fellépés már nem egyéb, mint az Ég rendelése (*tianming*) végrehajtá-
 sa. Fontos momentum az érvelésben, hogy ebben a folyamatban a köznép (*min*)
 funkciója az, hogy „elfordul” az uralmat helytelenül (*bu zheng*) gyakorlótól. Ezt

⁵¹ *Mengzi* VIA: 3, Tőkei F. (2005a: 351) ford.

⁵² Luo 1991: 40, Chan 1973: 52.

⁵³ Maspero 1978: 442–443, Fung 1960: 117. ff.

⁵⁴ *Mengzi* VIA: 3, Tőkei F. (2005a: 351) ford. Vö. Chan 1973: 77.

az elfordulást úgy kell érteni, hogy sorsa (*ming*) rosszabbra fordul, ez pedig jel (*zhi*) a helyzetet kötelességszerűen értelmező hivatalnok számára.⁵⁵

Ez az értelmezés a *Mengzi*ben hasonlít ahhoz a hivatkozási alaphoz a későbbi, császárkori Kínában, hogy a főhivatalnok kötelessége élete árán is figyelmeztetni az uralkodót a dolgok rossz menetére. A „Történetírói Hivatal” egyik feladata lesz, hogy történeti példabeszédekkel segítse ennek a figyelmeztetésnek az intézményesülését. A *geming* kifejezés későbbi jelentései – „sorsfordulat”, „megújulás”, sőt, modern közszói értelmezésében: „forradalom” – jól mutatják, hogy milyen történeti értelemváltzáson ment keresztül a *Mengzi*ben explikálódott eredeti iniciatíva.⁵⁶

A *Mengzi*ben is megjelenik a konfuciuszi „nem alkotni, csak átadni” teorema recepciója, amely igen fontossá válik a konfuciózus bölcselek szövegekezelési gyakorlatában. Jól látható, hogy a *Mengzi* az ún. „kútföldrendszer” (*jingtian*) leírásakor hogyan gyűjti össze a hagyomány szövegekben fennmaradt emlékeit arról, miképpen működött a különböző időszakokban a földfelosztás, és nyomában az adóztatás rendje, és hogy ezek közül melyek tekinthetők optimálisnak. S *Mengzi* ezután leírja azt az ideális rendszert, amely megfeleltethető mind „a régi királyok útjának”, mind „a nép táplálásának”.⁵⁷

A régi királyok útjára való visszautalás egyrészt a megőrzés – „nem alkotás, átadás” – példáját mutatja fel, másrészt háttérében a *tianming*gel azt az organikus rendet mutatja fel, amely a *lin* mint szertartásosságon keresztül visszavezet bennünket annak eredetéhez, a *lí*hez mint égi mintához. A mintakövetés gondolata mint legitimációs tényező oly mélyen beleívódott a kínai gondolkodásba, hogy nem véletlenül nyilvánul meg ilyen pregnánsan a *Mengzi* az előbbieken elemzett gondolatmenetében. Az archaikus szövegekben, amelyekre *Mengzi* is hivatkozik, a *Dalok Könyvében* (*Shijing*) és az *Írások Könyvében* (*Shujing*) az égi megbízatás megváltozására való utalások a csillagképek állapotváltozásaihoz vannak kötve.⁵⁸ A régi szövegekben is megvan sok olyan motívum, amire a *Mengzi* hivatkozik, és amelyeket értelmez és kifejti. *Mengzi* tehát ebben az értelemben is jó konfuciózus módjára jár el. Újra interpretál régi szövegeket, azt emeli ki belőlük, ami tényleg bennük van, és ugyanakkor valami teljesen újat alkot.⁵⁹

Az égi megbízatás megváltozásának teóriája *Mengzi*nél függetlenedik a bizonytalan mágikus, vallási tartalomtól, és a *ming*-fogalom egyfajta racionalizált értelmezésével helyettesítődik. Két tényezőt kell figyelembe vennünk, *Mengzi* reagálását a motista tanokra, és itt tárgyalt nézeteinek viszonyát saját elméleti kereteihez. *Mengzi* itt is, mint más esetekben, pl. a „kiterjesztett törődés”

⁵⁵ Maspero 1978: 443–444, Luo 1991: 53, Lau 1970: 17–18.

⁵⁶ Vasziljev 1977: 100, Cheng 1995: 113.

⁵⁷ *Mengzi* IA: 3, Tőkei F. (2005a: 331) ford. és *Mengzi* IIIA: 3. Tőkei F. (2005a: 343) ford. Vö. Fung 1960: 117. ff.

⁵⁸ Ecsedy 1987: 179. ff., Lau 1970: 143–145.

⁵⁹ Luo 1991: 66–67, 70–72; Cheng 1995: 137–139.

(*jian'ai*) esetében – miközben élesen támadja a motistákat – sok gondolatukat, jelentésértelmezésüket átveszi, és a konfuciánus nézetrendszerbe olvasztja.

Nem nehéz észrevenni, hogy Mengzi az írástudó elitet „hozza” kulcspozícióba, hiszen ennek a dolga a nép viselkedését, gondolkodását egyfelől állandóan csiszolni, másfelől, mint akárcsak az égi jeleket, állandóan értelmezni. Ez az értelmiségi értelmező pozíció – „ideáltipikusan”, az élete árán is a kormányzat jobbítását szolgáló, beadványokat író hivatalnok helyzete – az, amihez korábban egyszerűen nem volt elkülönült írástudó réteg, de a következőkben a konfuciánus, illetve legista „módszerekben járatos” (*shu*) tanácsadói kör révén létrejön.⁶⁰

A vitatkozókat követő időszakban Xunzi a *Mengziben* felsejlő koncepciónak megfelelően a nevek kiegyenesítésének (*zhengming*) feladatát teszi meg a jó kormányzáshoz vezető első lépésnek. Konfuciuszra alapoz, ám Konfuciusztól eltérően a neveknek már nem azért tulajdonít jelentőséget, mert úgy vélné, mint nagy elődje, hogy a nevek helyes vagy helytelen használata hívná elő a valóság helyes vagy helytelen működését. Xunzinél már nem beszélhetünk a mágikus nyelvhasználat nyomairól, a használt szavak a dolgokat mutatják meg, de nem hívják életre, és nem változtatják meg azokat. Bár Xunzinél is a régi szent királyok (*xianwang*) alkották meg a neveket, és szabályozták a névhasználatot, de az ő felfogása az, hogy az az égalatti rendjének szabályozása érdekében történt. Koncepciója szerint a névhasználat megállapodás révén jött létre, és konvencióként alakul használata.⁶¹

Konfuciusz szerint lehetetlen, hogy a dolgok és a nevek ne egyezzenek meg, hiszen mindkettő az Égtől származik. Az igazán nagy uralkodó felismeri ezt az égi rendet, és a valóságokat helyes névvel nevezi meg, ezáltal biztosítva az égalatti rendjét. A helyes névhasználat – melynek előfeltétele volt az uralkodó általi helyes megnevezés (*zhengming*) – a helyes viselkedésnek is előfeltétele. Konfuciusznál tehát a helyes névhasználat regulálja az égalattiban a rendet, s ez az a rend, amelyet belsővé téve helyesen élhetünk. Xunzi folytatja a konfuciuszi hagyományt, a nevek szabályozásának szerepét ő is fontosnak tartja. Ám az ő olvasatában a fejedelmeknek azért kell a szavak használatát rögzíteni és mindig a megfelelő nevet alkalmazni, hogy a nép mindig megfelelő tudással bírjon arról, hogy egy-egy uralkodói parancs (*ming*), „törvény” (*fa*) mit ír elő, hogy annak minden faluban követhető legyen az értelme, és így egy mindenki által megértett és követhető szabályrendszert állítsanak fel.⁶²

„A királyok azért szabályozták a neveket, rögzítve egy-egy nevet (*ming*), és ezáltal megkülönböztetve egy-egy valóságot (*shi*), a gyakorlatba ültetve át ezeket az úton (*dao*), és mindenkinek érthetővé téve az értelmüket

⁶⁰ Cheng 1995: 117–118, Lau 1970: 49–50.

⁶¹ *Xunzi* 22, Tőkei F. (2005b: 232) ford. Vö. Maspero 1978: 448, Chan 1973: 125.

⁶² *Xunzi* 22, Tőkei F. (2005b: 232, 233) ford. Vö. Chan 1973: 124, Moritz 1990: 187. ff. és Wu Jü 1922: 53.

(*zhi*), mert ők gondosan ügyeltek arra, hogyan vezessék, és hogyan egyesítsék a népet. Ezért a szavak szétválasztását és önkényes módon új nevek gyártását, amely összezavarja a helyes terminológiát (*luan zhengming*), és ezáltal kétségek közé taszítja a népet... olyan bűnnek tartották, mint annak a bűnét, aki maga gyárt kötelezvényeket, vagy mértékeket. Így aztán népükből senki sem merészkedett különös szavak gyártására... jámbor volt és könnyen munkára fogható... (a nép) egységes volt a *daoban* és a törvények tiszteletében (*fa*), s igyekvő a követésben... ez meghozta az eredményeket: ez a jó kormányzás végső foka volt. Annak eredménye volt ez, hogy gondosak voltak a nevek megállapodásának (*ming yue*) betartásában.”⁶³

Ennek a rendszernek a felállítása a mértékegységek egységesítéséhez hasonlítható. Ha mindenki tudja, hogy mekkora az adott mértékegység, akkor az árakat is hasonlóképpen lehet megállapítani, a különbségek pedig az adott termék előállításához szükséges munka ráfordításából adódnak, nem pedig a mértékegységek összekeveréséből. A szavak használatát is rögzítik: egy valóságra csak egy nevet alkalmaznak, és különböző valóságokra különböző neveket használva, elejét vehetik a helytelen névhasználatból eredő vitáknak, az emberek pedig a vitatkozás és pereskedés helyett végzik a dolgukat.⁶⁴

Itt fontos megjegyezni, hogy egy nemzedékkel később, Qin Shi Huangdi a birodalomegyesítő uralkodó tanácsadói javaslatára egységesíti a mértékegységeket, és az írásjegyeket, amelyek addig az egyes fejedelemségekben eltértek, vagy eltérhettek egymástól. Ez később ugyan a gyakorlatban csak helyel-közzel valósul meg, de a centralizációs törekvés nyilvánvaló. Ezen tanácsadók között ott volt, és valószínűleg főszerepet vitt Xunzi két tanítványa, a konfuciósi Li Si – Qin Shi Huangdi főminisztere –, és a legista főművet megalkotó Han Feizi.⁶⁵

Xunzi úgy gondolja, a nevek nem önmagukban megfelelőek, a nevek megállapítása mindig kitüntetett feladat, nyomában a névhasználat konvencionalitás, és eltérések esetén a feladat az, hogy a konvenciókat valamely módon egységesítsük és egyértelműsítsük. „A nevek sohasem maguktól megfelelőek (*yi*)... Megállapodást kötöttek, úgy láttak el névvel egy-egy valóságot. Mikor a megállapodás létrejött és a szokás szentesítette, akkor beszélünk valósággal bíró névről (*shiming*).”⁶⁶

Xunzi az azonosságok és különbözőségek meghatározását is a nevek megállapításának konvenciója felől közelíti meg. Az azonosságokat és különbözőségeket ugyan tapasztalásunk segítségével állapítjuk meg, ám ezt csak akkor tudjuk rögzíteni, ha neveket adunk nekik. Az azonos dolgoknak azonos nevet, a

⁶³ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 233) ford.

⁶⁴ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 233) ford. Vö. Maspero 1978: 449.

⁶⁵ Fung 1976: 180, Maspero 1978: 447.

⁶⁶ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 235–236) ford. Vö. Fung 1976: 175.

különböző dolgoknak különbözőeket. Ha rögzített a nyelvhasználat, akkor az emberek úgy ismerhetnek fel azonosnak valamit, vagy különbözőnek valamit, hogy azt a nevet alkalmazzák rá, amelyben az emberek közösen megegyeztek. A viták és viszálykodó tettek elkerülése végett tehát nagyon fontos, hogy az azonos dolgoknak egy neve legyen, a különbözőeknek pedig különböző.⁶⁷

A helytelen névhasználat, azonosságok és különbözőségek összekeverése Xunzi „nyelvfelfogásában” tulajdonképpen szándékos rongálás, szemfényvesztés. Mindenekelőtt ilyennek minősíti azokat a paradoxonokat, amelyeket a taoisták, a vitatkozók-motisták állításaiban találunk. Csak azt tudja hangsúlyozni, hogy az ilyen beszéd gyalázatos, amelyet önkényesen gyártottak. A fejedelem feladata ennek megfékezése, ennek első lépése a „nevek kiegyenesítése”. Ha a valóságot megértve a megfelelő megnevezést alkalmazzuk, azután már nincs szükség arra, hogy a megnevezett neveket magyarázzák. Az egyenes nevek, melyek visszatérnek a konvencióhoz, megkülönböztetve a valóságokat, megalapozzák a jó kormányzást, kiküszöbölve a vitatkozás lehetőségét.⁶⁸

Xunzi mélyen ahhoz a világszemléleti hagyományhoz kötődik, – amelyre már Konfuciusz is hagyatkozott, s amely a *Yijing* óta folyamatos – s amelynek követőjeként maga is így beszél: „...a dolgok (*wu*) neve és valósága egymással mélyen össze van kötve. Ha az előkelő és a közönséges nem különböztethető meg világosan, ha az azonosságok és különbözőségek nincsenek szétválasztva, akkor az elmét az a csapás éri, hogy nem érti a dolgokat, a tevékenységet pedig az a szerencsétlenség, hogy nehézségekbe ütközik és kudarcot vall.”⁶⁹

A fentiekből kibontakozik egy kép, amely „a konfuciánus összefoglalás”-t úgy mutatja meg nekünk, mint amely „az égalatti” megismerhetőségének lehetőségéről vagy lehetetlenségéről való elmélkedésekben, a paradoxonokban megjelenő bölcséleti problémázást az írástudó műveltség (*wen*) perifériájára szorítja. Ehelyett a megfelelő kormányzás, a kormányzásra való alkalmasság és az ennek megfeleltetett konfuciánus alapelv, a „nem változtatni” szellemében való tanácsadás lesz a tudással rendelkezők feladata. Az a követelmény, hogy egyértelműsítsük a neveket, tulajdonképpen azt jelenti, hogy a hagyománynak megfelelően „változtassuk vissza” a nevek rendjét, abban az értelemben, hogy ugyanúgy, amiként a régiek, a hagyomány révén megkérdőjelezhetetlen evidenciaként kezeljük azokat. Egy ilyen teóriában az alap (*ben*) voltaképpen annak tételezése, hogy a hagyományokból származó normatívák nem veszthetik el aktualitásukat és racionalitásukat. Ha mégis, akkor az a valóság olyan változásával függ össze, amely csak úgy kapcsolható össze a tradícióval, hogy „kiegyenesítjük a neveket” (*zhengming*), és ennek révén, ahogyan már Konfuciusz mond-

⁶⁷ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 234) ford. Vö. Fung 1976: 175, Chan 1973: 127.

⁶⁸ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 236–237) ford. Vö. még Maspero 1978: 448.

⁶⁹ Xunzi 22, Tőkei F. (2005b: 234) ford.

ta, „kijavítjuk a szolgálatokat”.⁷⁰ Mint minden apologetikus érvelés, a *Xunzi* is azt hangsúlyozza, hogy a kritikai attitűdnek semmi haszna. Az adott problémák megismerését és megoldását csak a korábbiakra való visszaigazítással érhetjük el, s mindazt, amiről nézeteket alakítottok ki, csak egy olyan rendben állíthatom, melyet ránk hagytak az elődök.

Xunzi a problémák eredetét abban látja, hogy az égi rend törvényeinek (*li*) az égalattiban való működését „használgák” (*li*) ugyan, de nem úgy, ahogy helyénvaló, s nem azok, akik arra alkalmasak. Vagyis hasonlóan Konfuciuszhoz, egyszerűen egy megromlást lát, és a körülményekhez való alkalmazkodáson azt érti, hogy a régiek-megállapította utat (*dao*) a rend megteremtésében olyan intézményrendszer létrehozására kell használni, amelynek megvannak a maga normatívái, akár annak idején a régieknek, akik létrehozták a maguk rendjét és intézményeit.⁷¹

Xunzi a rend és intézményrendszere megszilárdításához elengedhetetlennek tekinti az írásbeliség funkcionális használatát a valóságos folyamatok befolyásolásában. Talán ő az első, aki a nevek helyessége, egyenessége (*zhengming*) alatt annak hasznát (*li*) szépsége felől is megközelíti, összekapcsolva írástudást, műveltséget (*wen*) és ékességet (*wen*). „A dolgok hasznosításának fontos ékessége (*dawen*) a királyi mesterség (*wangye*) kezdete. Hallják a nevet és megértik a valóságot: ez a név hasznossága (*yong*). Összekötik (a neveket) és irodalmat (*wen*) teremtenek velük: ez a nevek szépsége (*li*). Amikor a hasznosság és szépség egyaránt biztosítva van, akkor beszélhetünk a nevek igazi megértéséről (*zhiming*).”⁷² Majd két évezreden át ez a szemléletmód fogja meghatározni a konfuciózus műveltségelméletét.⁷³

A nevek „rendeltetésszerű” alkalmazásának teoretikusa a Xunzi tanítvány legista Han Feizi. A „hatalmi helyzet” (*shi*) gyakorlatát ötvözni kívánja „a kormányzás módszereiben” (*shu*) való jártassággal, és a „törvényhozásra” (*fa*) való képességgel. „A kormányzás módszereiben járatos írástudó (*shi*) mindig megszire pillant, és világosan lát. Ha nem látna világosan, nem tudna föltárni. A törvényhozásra képes írástudó mindig eltökélt és egyenes. Ha nem lenne egyenes, nem tudná kiegyenesíteni a görbeséget.”⁷⁴ Han Feizi direktívája hivatva volt megoldani azokat a nehézségeket, melyeken a konfucianizmus nézetrendszerre minden törekvése ellenére nem tudott úrrá lenni. Az a kezelési mód, ahogyan Han Fei értelmez, az uralomgyakorlás és a mögötte működő hatalmi és erőviszonyok magyarázatát nyújtja.

⁷⁰ *Xunzi* 22, Tőkei F. (2005b: 236–237) ford. és *Lunyu* XIII.3, Tőkei F. (2005a: 119–120) ford. Vö. Wu 1922: 69–70.

⁷¹ *Xunzi* 22, Tőkei F. (2005b: 248) ford. Vö. Maspero 1978: 452–453, Wu 1922: 70–72, Fung 1976: 176.

⁷² *Xunzi* 22, Tőkei F. (2005b: 237) ford. Vö. Tőkei 1973: 36. ff.

⁷³ Watson 1967: 30, Maspero 1978: 454–455, Chan 1973: 126–127.

⁷⁴ *Han Feizi* 11, Tőkei F. (2005b: 265) ford.

Eléggé nyilvánvalóvá teszi, hogy az ún. „nehéz emberek” (*zhongren*), vagyis az uralkodó környezetét képezők, akik önkényesen cselekszenek, és az uralkodót is ebben teszik érdekeltté, „kimerítik az országot”. Ezzel szemben a helyes kormányzás egy olyan, az átfogó törvényekre (*fa*) épülő, rendeleti eljárás (*ling*), amelyhez szakértelem szükséges, és amelyet az e szakértelemmel körülbástyázott uralkodói túlhatalom biztosíthat. Ehhez szükséges az ediktumok szövegeinek egyértelműsítése, tehát a nevek rendben tartása.⁷⁵

Han Feizi művében jelenik meg először igazi élességgel az, hogy „a két emberfajta”, nevezetesen a hivatali arisztokrácia családjai (*jia*) és a néprétegek (*min*), vagyis a „nagy emberek” (*daren*) és a „kis emberek” (*xiaoren*) között a hatalom centrális működtetése érdekében, nem az addigi módon, hanem új formában, a feladatra való alkalmasság tekintetében lehet csak különbséget tenni. Az uralom működési mechanizmusa szempontjából döntőnek tekinti, hogy nincs olyan folyamatosan működő „strukturális” stabilitás, amely garantálná, hogy ne legyen részrehajlás (*si*), ne legyen görbeség. Ezért Han Feizi teóriája az uralomgyakorlás metódusát a konfuciánus emberségesség (*ren*) és igazságosság, méltányosság (*yi*) felől a rendeleti kormányzás praxisa felé kívánja eltolni. Úgy véli, hogy a tradicionális intézményrendszerben nincs garanciája a központi akarat végrehajtásának. Nem példafelmutatással gondolja elérni az eredményt, hanem a mértékek egységesített, precíz megadásában látja a megfelelő biztosítékokat.⁷⁶

Módszerét tekintve – átrendezve a konfuciánus elveket – a törvénykezés és a mértékek megszabásának együttesét kezeli úgy, mint amely egyenlő a helyes működéssel. A rendszer alapvonásainak úgy kell hatniuk, hogy a mérlegeléseken (*heng*) keresztül érvényesüljenek, az uralkodó szándéka a tanácsadó hivatalnokok tevékenységében kell testet öltönn, és ezért ebben a szisztémában az uralkodói-alattvalói viszony nincs olyan módon rögzítve, mint a konfuciánus szertartásrendben (*li*). A *Han Feizi*-ben ugyanakkor nem különülnek el az alapkategóriák olyan egyértelműséggel, ahogyan ebből a látszólagos anti-konfuciánizmusból ez következne.⁷⁷

Egy jellegzetes átformulázási technikának vagyunk tanúi, melyben a „helyes út”-on (*zhengdao*) a hivatal betöltésére alkalmas írástudó (*shi*) „nemes ember” (*junzi*) a törvények (*fa*) érvényre juttatásának módszerével (*shu*) megy végig a kormányzás gyakorlásának érdekében. Valójában mintakövetés és törvénykezés egymásra vonatkoztatása, illetve elválasztottsága itt sincs megoldva, *li* és *fa* nem térnek el egymástól alapvetően, a lényegi változás, hogy a minták, szabályok rendeletileg rögzítve vannak, az írásbeliségben csatolhatóak vissza, és így

⁷⁵ Fu 1996: 35–38, Watson 1967: 83–85, Tchang 1987: 98–99.

⁷⁶ *Han Feizi* 11, Tőkei F. (2005b: 277–280) ford. Vö. Fu 1996: 44–45, Vandermeersch 1965: 74–76.

⁷⁷ Tchang 1987: 72–75; Fung 1976: 181, 183; Watson 1967: 89; Hsieh 1995: 101–102; Chan 1973: 254–255.

számon kérhetők. Változtathatóak, de megváltoztatáskor egyszerre kell eleget tenniük a tradícióban gyökerező elvárásrendszernek, az elérendő célok mérlegetlésének, és az uralom megkérdőjelezhetetlensége mértékének.⁷⁸

Nem véletlen, hogy a *Han Feiziben* a név (*ming*) és valóság (*shi*) problémája akkor jelenik meg, amikor „érdemes tett és hírnév” viszonyát vizsgálja a mű. Hasonlóan ahhoz, ahogy a *Xunziben* a hivatali nevek és a kormányzat praxisának rendbetétele felől láttuk kezelni az „egyenes nevek” (*zhengming*) használatát, itt is a „hatalmi helyzetet biztosító hivatali tiszttség” (*shiwei*) az a kategoriális kérdés, amelynek tisztázásához elengedhetetlen a „nevek rendbenlévése”. „Ha tiszteletnek örvendő uralkodó kormányoz valóban hűséges alattvalókat, akkor (az országban mindenki) hosszú és örömteli életet élhet, s érdem és hírnév biztosítva van. Név (*ming*) és valóság (*shi*) egymást támogatva teljeseedik ki.”⁷⁹

Akárcsak a *Xunzi*, a *Han Feizi* is a külön érdekeiket érvényesítő, a tradicionális műveltségre (*wen xue*) hivatkozó régi ritualista (*ru*) konfuciózus elit marginalizálásának érdekében, de egyben minden, a hatalomkoncentrációt fenyegető kritikai fellépés ellenében is fogalmazza meg érveit. Bármely vitát elvetendőnek tart annak érdekében, hogy azok, akik a törvényeket és helyes módszereket megalkotják, megállapíthassák az elfogadandó és elvetendő tettek mértékét, és különbséget tehessenek tanácsadó szavak és a vitatkozó véleménymondások között.⁸⁰

Han Feizi arra a következtetésre jut, hogy a céltalan vitatkozás, a szavaknak a „józan értelemtől” elszakított egymásra halmozása a helyes módszer elvesztésének következménye, és két véglet közötti tanácsalansághoz vezet. A kormányzás helyes módszerét (*shu*) úgy kell érteni, hogy „a feladatokhoz mérten kell hivatalt adományozni, a névvel (*ming*) egybehangzóan kell számon kérni a valóságot (*shi*)”.⁸¹ A „*Kérdések a vitatkozásról*” című híres-hírhedt fejezetében ezzel indokolja, hogy még a nevek használatát is rendeleti úton tartja szükségesnek rögzíteni. „Valaki megkérdézheti, mondván: Miből keletkezik a vitatkozás (*bian*)? Feleletképpen azt mondhatjuk: Abból keletkezik, hogy a feljebbvalók (*shang*) nem elég bölcssek (*buming*). A kérdező így folytathatja: Abból, hogy a feljebbvalók nem elég bölcssek, hogyan keletkezik a vitatkozás? S akkor a felelet így hangozhat: Egy bölcs uralkodó (*mingzhu*) országában a szavak közül a rendeletek a legértékesebbek, a tevékenységek közül a törvénykezések (*fa*) a legmegfelelőbbek. A szavak közül nem lehet kettő (két különböző) is értékes, a törvények közül nem lehet kettő (egyaránt) megfelelő. Ezért azokat a szavakat és tetteket, amelyek nem igazodnak a törvényekhez és rendeletekhez, be kell tiltani... mert ha a szavak helyesek (*dang*), akkor (kimondójuk) nagy hasznot haj-

⁷⁸ Moritz 1990: 139, Chan 1987: 90–93.

⁷⁹ *Han Feizi* 28, Tőkei F. (2005b: 293) ford. Vö. Tchang 1987: 60–65, Chan 1973: 258–259, Fu 1996: 69–70.

⁸⁰ Tchang 1987: 68–71, Fung 1976: 189–190, Moritz 1990: 147, Hsieh 1995: 104–105.

⁸¹ *Han Feizi* 43, Tőkei F. (2005b: 305) ford. Vö. Fung 1976: 185–186, Moritz 1990: 153.

tott, de ha nem helyesek, akkor (kimondójuk) súlyos bünt követett el. Így aztán az ostobák félnek majd a büntetéstől, és nem merészelnek beszélni, az okos emberek pedig nem lesz mivel vitatkozniuk.”⁸²

A kínai gondolkodás történetében nem elhanyagolható tény, hogy a Kínában kialakuló teoretikus viták igen kevésbé „a bölcsesség szeretete okán” törtek ki. Itt egy birodalom ideológiai hátterének megalapozása, a birodalom tényleges egyesítése, összetartása, életképessé tétele volt a tét. Ezért bírt akkora jelentőséggel, hogy minden a helyére kerüljön, vagyis a felfordulásból (*luan*) rend (*li*) legyen. Ehhez voltak szükségesek az „egyenes nevek” (*zhengming*).

Annak ellenére, hogy Han Feizi ostorozza a régi konfuciánus ortodoxiát, igazában nem tesz mást, mint mestere, Xunzi nyomán visszaigazolja Konfuciuszt, ahogyan az a nevek egyenességét (*zhengming*) értelmezi: ha helytelenek, nem egyenesek a nevek, akkor nem arányosak a büntetések és akkor a nép nem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. A Qin-kori legista szellemű birodalomjegyeztetés után a Han-kor konfuciánus eklekticizmusa ezt a tanítást ötvözi taoista világmépi elemekkel és ez a konfúz egyveleg lesz az „államideológia” irányadó teóriája majd kétezer éven át.

„Lehet, hogy le kell számolnunk egy egész hagyománnyal, amelynek alapján azt képzeljük, csak ott lehet tudás, ahol felfüggesztjük a hatalmi viszonyokat, s hogy az csak parancsain, következményein, és érdekein kívül fejlődhet ki... Ismerjük el inkább, hogy a hatalom kitermeli a tudást... hogy hatalom és tudás közvetlenül feltételezi egymást, hogy nincs hatalmi viszony anélkül, hogy ne képződne a tudás korrelatív területe, s nincs olyan tudás sem, amely ne feltételezne, egyszersmind ne képezne hatalmi viszonyokat. A ‘hatalom-tudás’ ezen viszonyait nem a megismerés valamely alanyából kiindulva kell elemezni, amely a hatalom rendszeréhez viszonyítva vagy szabad, vagy nem; hanem épp ellenkezőleg, figyelembe kell venni, hogy a megismerő alany, a megismerendő tárgy és a megismerés módozatai mind lényegileg benne foglaltatnak a hatalom-tudásban, és ennek történelmi átalakulásaiban.”⁸³

⁸² Han Feizi 41, Tőkei F. (2005b: 303) ford. Vö. Fu 1996: 49–53, 63. ff. Tchang 1987: 168–171, Vandermeersch 1965: 97–98.

⁸³ Foucault 1990: 40.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ames, Roger T. (1983): *The Art of Rulership: a Study in Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Chan, Wing-tsit (1973): *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cheng, Chung-ying (1995): „Mencius.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 110–149.
- Couvreur, F. Seraphin (1947): *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping: Henry Vetch.
- Dawson, Raymond (1981): *Confucius*. New York: Hill and Wang.
- Ecsedy Ildikó (1987): *A kínai állam kezdetei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Fu Zheng Yuan (1996): *China's Legalist. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. Armonk, N.Y. and London: M.E. Sharpe.
- Fung Yu-lan (1960): *History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. New York.
- Fung Yu-lan (1976): *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Philosophy*. (ed.: Derk Bodde) New York: Macmillan Co.: The Free Press.
- Fung Yu-lan (2003): *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Hsieh S. Y. (1995): „The legalist philosophers.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 81–109.
- Hsiao K'ung-ch'uan (1995): *A History of Chinese Political Thought*. Delhi [Reprint]. [1st ed.: 1979. (trans. Mote, F. W.) Princeton, N.J.: Princeton University Press.]
- Huang Yen-kai (1964): *A Dictionary Chinese Idiomatic Phrases*. Hong Kong: Eton Press.
- Ivanhoe, Ph. J. (ed.) (1996): *Chinese Language, Thought and Culture*. LaSalle: Open Court.
- Karlgren, Bernhard (1940): *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese. The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* Nr. 12. Stockholm
- Lau, D. C. (1979): *Confucius: The Analects*. New York: Penguin Books.
- Lau, D. C. (1970): *Mencius*. New York: Penguin Books.
- Liu, Shu-hsien (1995): „Confucius.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: 14–31.
- Luo Chenglie (ed.) (1991): *A Collection of Mencius' Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Peiping: Qi Lu Press.
- Maspero, Henri (1927): *La Chine antique*. Paris: E. de Boccard.
- Maspero, Henri (1978): *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Maspero, Henri (1933): „Le mot ming.” In: *Journal Asiatique*, CCXXIII. 249–256.
- Mathews, R.H. (1993): *Chinese-English Dictionary*. (17th edition) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Moritz, Ralph (1990): *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutschen Verlag der Wissenschaften.
- Ощаньин, С. А. (1959): *Древнекитайский-русский этимологический словарь*. Москва.
- Tchang, Fou-jouei (1987): *Hanfeizi. Initiation à la langue classique chinoise*. Paris: Libraire You-feng.
- Tökei Ferenc (1973): *A szépség szíve. Kínai esztétikai írások*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Tökei Ferenc (2005a): *Kínai filozófia – Ókor II*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.]
- Tökei Ferenc (2005b): *Kínai filozófia – Ókor I*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.]

- Ulving, Tor (1997): *Dictionary of Old and Middle Chinese. Bernhard Karlgren's Grammata Serica*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis. Recensa.
- Vandermeersch, Léon (1965): *La formation du légisme*. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Василев, Л. С. (1970): *Культы, религии, традиции в Кумае*. Москва: Изд. Наука.
- Vasziljev, L. Sz. (1977): *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Watson, Burton (1967): *Basic Writing of Mo tzu, Hsün tzu and Han fei tzu*. New York: Columbia University Press.
- Wieger, Leon (1922): *Histoire des croyances religieuses et des opinion philosophiques en Chine*. Chine: Xien-Xien.
- Wu Jü (1922): „A neglected side of Mo Tzu's Doctrine as seen through Hsün Tzu.” *Tung Pao*.
- Yao, Xinzhong (2000): *An Introduction to Confucianism*. New York: Cambridge University Press.

„LING KIRÁLY HIVATALNOKAINAK DEREKA”

A MOZI 14–16. FEJEZETÉNEK VIZSGÁLATA

A konfuciánusok legnagyobb ellenfeleként számon tartott Mo Di 墨翟 (kb. i.e. 5. sz.) életéről keveset tudunk, a Luból 魯 vagy az attól délnyugatra fekvő Song 宋 államból származott.¹ Életéről meglepően kevés információval szolgál az egyébként viszonylag gazdag részleteket tartalmazó *Shiji* 史記: „Mo Di Song állam főembere volt, aki a védekezésben és a takarékoságban volt kiváló. Egyesek szerint Konfuciuszsal egy időben élt, mások szerint utána.”² Ebből a beszámolóból azonban valójában csak az derül ki, hogy Mo Di milyen államban tevékenykedett. Egyes kutatások Mo Di utazásaiból következtettek arra, hogy tanítói korszakában Lu állam volt a központja,³ Gao Younak 高誘 a *Lüshi chunqiu*hoz 呂氏春秋 írt kommentárja (i.sz. 210), bár sok száz évvel Mo Di után, ugyanakkor Lu államból származtatja: „Mozi, adott neve Di, Lu-beli személy volt és műve 72 fejezetből áll.”⁴

Születési helyéhez hasonlóan születési ideje sem egyértelmű, pusztán annyi bizonyos, hogy az i.e. 5. században született. A konfuciánusokhoz való viszonyából bizonyos, hogy Konfuciusz (i.e. 551–479) után élt, hiszen gyakran vitatkozik Konfuciusz tanítványaival, ugyanakkor Mengzi 孟子 (i.e. 372–289) és Xunzi 荀子 (i.e. 312–230) előtt kellett élnie, mivel ezen konfuciánusok már ismerték Mo Di tanait és gyakran polemizáltak is vele.⁵ Egyéb szempontokat is figyelembe véve a témával foglalkozó kutatók különböző dátumokat adtak meg: i.e. 468–376 (Sun Yirang), i.e. 500/490–425/416 (Hu Shi), i.e. 479–381 (Qian Mu), i.e. 473–379 (Feng Youlan), i.e. 490–403 (Fang Shouchu),⁶ fl. 430 (Ch. Fraser).⁷

A nyugati másodlagos szakirodalomban általános az a nézet, hogy foglalkozása eredetileg kézműves, azon belül ács volt,⁸ azonban erre meglehetősen kevés a konkrét bizonyíték: a *Mozi* 47.3-ban szó esik arról, hogy a Chu-beli 楚

¹ Magyarul életéről és filozófiájáról lásd Tőkei 2005a: 221–225, Hamar–Várnai 2011.

² *Shiji* 74.2350: 蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。

³ Johnston 2010: xix.

⁴ Johnston 2010: xxvii. 墨子，名翟，魯人也。著書七十篇。

⁵ Johnston 2010: xx. A konkrét szöveghelyek: *Mengzi*: IIIA.5, IIIB.9, VIIA.26; *Xunzi*: 6.4, 8.3, 8.10, 10.8, 11.5, 17.12, 19.1, 20.1–3, 21.4, 25.14, 25.17.

⁶ Johnston 2010: xx.

⁷ Fraser 2009: 137.

⁸ Legutóbb például Fraser (2009: 138): „A more likely conjecture is that he was originally an artisan, probably a carpenter.”

Hui 惠 király visszautasítja és ezt alacsony származásának tulajdonítja.⁹ Maga a szöveg ugyanakkor nem egyértelmű ebből a szempontból: miután Chu királya Mo Di fogadását életkorára hivatkozva elutasítja (惠王以老辭), a szöveg későbbi részében a király megbízottja, Mu He 穆賀 utal Mo Di alacsony származására (*jianren* 賤人), de ez inkább azt jelenti, hogy Mo Di nem viselt éppen hivatalt, és semmiképpen sem utal konkrétan kézműves múltjára: „Uram-királyom [Hui király] az égalatti hatalmas királya, vajon nem mondja-e majd (tanításodra), hogy ‘csak egy alacsonyrendű személy műve’, ezért majd nem használja?” (君王，天下之大王也，毋乃曰『賤人之所為』，而不用乎?)

Kézművesekhez, vagyis a kevésbé művelt réteghez való tartozásaként szokás elkönyvelni a *Mozi* viszonylag egyszerű és pallérozatlan stílusát is, de ez inkább a mű által megcélzott, valóban nem a művelt írástudói réteghez tartozó közönségének általános színvonalát tükrözi. További érvként szokott felmerülni, hogy Mo Di gyakran nyilatkozik technikai kérdésekben, ugyanakkor ez sem utal egyértelműen származására. A *Hanfeizi* kétszer (32.1, 32.9) utal arra, hogy Mo Di fából kányát (a mostani papírsárkányhoz hasonló fasárkányt) készített (墨子為木鳶), egyik tanítványa dicsérő szavakkal illette ügyességét, hogy a fából készült madarat reptetni tudta (先生之巧，至能使木鳶飛), de ez aligha bizonyítja származását, inkább ellenkezőleg, amennyiben Mo Di-ról közismert lett volna kézműves múltja, a tanítványa aligha csodálkozott volna egy ilyen nem túl jelentős mutatóvonalon.

A *Lüshi chungiu* (24.5) szerint Mo Di ugyanahhoz a *shi* 士 (szegény nemesi származású írástudó vagy katonáskodó) réteghez tartozott, mint Konfuciusz, utóbbiról pedig biztosan tudjuk, hogy nem kézműves volt. Összesítve elmondható, hogy lényegében nincs olyan egyértelmű bizonyíték, ami Mo Di kézműves származását minden kétséget kizáróan bizonyítaná.¹⁰ Valóban elképzelhető ugyanakkor, hogy Mo Di, illetve követői viszonylag alacsony származásával magyarázható, hogy értékrendszerüket nem a Zhou-ház nemesi hagyományában megőrzött elvek, hanem egy ehhez képest új, objektívebb rend határozta meg, ahogy az is, hogy a Hadakozó Fejedelemségek többi bölcslőjéhez képest miért állították ennyire középpontba az anyagi jólétet és hasznosságot.¹¹

A Han-kori *Huainanzi* 淮南子 szerint Mo Di eredetileg a konfucianusok közé tartozott, de végül csalódott, így elhagyta őket.¹² Habár más forrás nem utal

⁹ A.C. Graham (1989: 34) szerint ugyanez a magyarázata annak, hogy Mo Di miért nem használja a Konfuciusz által bevezetett ‘nemes ember’ és ‘kis ember’ erkölcsi megkülönböztetést, mivel ezek eredetileg társadalmi státuszt jelöltek. A motisták a ‘nemes ember’ helyett az ‘ember-séges embert’ (*ren ren* 仁人) használták.

¹⁰ Schwartz 1985: 137, Johnston 2010: xx–xxi.

¹¹ Fraser 2009: 139.

¹² B. Schwartz (1985: 139) óvatosabban, K.L. Lai (2008: 55) már magabiztosabban tudni véli, hogy Mo Di konkrétan Konfuciusznak Ziyou 子游, illetve Zixia 子夏 nevű tanítványaival (a *Lunyu* 論語 XI.2. szerint a legműveltebbekkel), vagy az ő irányzatukkal került kapcsolatba és az ő gyakorlatukkal szemben alakította ki saját rendszerét.

erre a fordulatra, de amennyiben igaz, úgy az pszichológiailag jobban megmagyarázná a konfuciánusok iráni intenzív ellenérzéseit.

„Mozi a konfuciánusok iskolájában tanult, elfogadta Kongzi [Konfuciusz] tanításait, de úgy vélekedett, hogy szertartásai túlságosan fárasztóak és nem elég egyszerűek, hogy a gazdag temetés elfecsérli a javakat és szegénységbe dönti a népet, hogy a hosszú gyász kárt tesz az élőkben és ártalmas a szolgálatok (a munkavégzés) szempontjából; ezért elfordult a Zhou-ház útjától, s a Xia-dinasztia kormányzatát használta fel (tanainak illusztrálására).”¹³ (Tőkei F. [2005b: 103–104] ford.)

Habár elsajátította a klasszikus hagyományt (talán éppen a fenti közösségben), nehézkes és repetitív stílusából sokan valószínűsítik, hogy eredetileg nem tartozott az írástudók rétegéhez.¹⁴ Véleményem szerint ugyanakkor inkább közvetlen tanítványai felelősek a *Moziben* megtalálható stílusért, mivel azokban a fejezetekben, ahol magát Mo Dit halljuk megnyilvánulni (például 46–48), egy gyors gondolkodású, művelt és jó stílusban fogalmazó személy jelenik meg.

Úgy tűnik, hogy Song, illetve a kis Luyang 魯陽 államban Mo Di hivatali tisztséget töltött be és tanítványait is igyekezett minél magasabb pozícióba juttatni. Elsősorban a *Mozi* 46–48. fejezetekből következtethetünk arra, hogy a számára adót fizető tanítványaitól elvárta, hogy csak akkor tartsák meg pozíciójukat, ha az uralkodó megfogadta tanácsaikat. Iskoláját szigorú rendszerbe szervezte, az i.e. 4–3. században jelentős befolyása volt mind a társadalmi, mind az intellektuális életre. Szervezettsége ellenére a 3. század második felétől három irányzatra szakadt, a Han-korra pedig teljesen eltűnt a szellemi életből, és csak a Qing-korban fedezték fel újra. Mo Di követőiről is viszonylag gyér információval rendelkezünk: az ókori szövegekben negyvennél is kevesebb motistát lehet név szerint azonosítani (például a *Mengziben* [IIIA.5] szereplő Yi Zhi 夷之, vagy Qin Guli 禽滑釐).¹⁵

A *Mozi* feltűnően sokat kritizálja a konfuciánusokat, két évszázadig a két iskola határozottan szemben állt egymással, a konfuciánus Mengzi és Xunzi erősen támadták Mo Dit, ugyanakkor e két konfuciánus filozófus, akárcsak a taoisták és a legisták, sokat köszönhetnek neki, mert részben a *Moziből* vették át, részben pedig a *Mozivel* szemben alakították ki számos gondolatukat.¹⁶ Amikor az i.e. 2. század közepétől a konfucianizmus fokozatosan államvallássá lépett

¹³ *Huainanzi* 21.7: 墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。

¹⁴ Graham 1989: 34.

¹⁵ Johnston 2010: xxv.

¹⁶ Fraser 2009: 161. Létezik olyan vélemény is, hogy a motizmus nem nyom nélkül tűnt el, hanem mintegy feloldódott a többi irányzatban, Carine Defoort (2008: 176) például így fogalmaz: „I am almost tempted to think that one of the reasons why Mohism disappeared is because early Chinese thought had become so thoroughly Mohist.”

elő, a vele egyértelműen ellenséges viszonyban lévő motizmus természetesen leg hanyatlásnak indult, különösen hogy az immár egységes és központilag irányított Kína nem igényelte a politikai káosz és az intenzív hadakozás felszámolását központi témájaként kezelő irányzatot.¹⁷

A MOZI

A Mo Di tanításait tartalmazó *Mozi* című művet tanítványai állították össze az i.e. 5–3. század között, de mindegyik része a Han-kor előtt született. Eredetileg 71 fejezetes (*pian* 篇) volt,¹⁸ melyből 18 fejezet elveszett. A tekercsek (*juan* 卷) szerinti felosztásban tizenöttről beszélnek a források. A fejezetek hat csoportba sorolhatók:¹⁹

I. 1–7. fej. – Vegyes esszék és dialógusok, amelyek kevéssé rendezett formában tárgyalják a motista elképzeléseket.

II. 8–37. fej. – A „központi” fejezetek.

III. 38–39. fej. – A konfucianusok elítélése.

IV. 40–45. fej. – Az ún. „dialektikus” fejezetek, töredékes és nehezen értelmezhető iratok a logika, etika, geometria, optika és mechanika témaköréből.

V. 46–51. fej. – Mo Di és tanítványai közötti párbeszédet, és egy hosszabb narratívát tartalmaz.

VI. 52–71. fej. – Ezek a harcászati fejezetek Mo Di egyik tanítványához intézett instrukcióit tartalmazzák, melyekben Mo Di a védekező hadviselés módszereit fejti ki.

A központi fejezetekhez képest a vegyes esszék (1–7. fej.), a dialektikus (40–45. fej.) és a harcászati 52–71. fejezetek későbbiek.

A Hadakozó Fejedelemségek többi szövegéhez képest a *Mozi* jelentősen rosszabb állapotban van, mivel a kínai hagyomány is csak a 19. században kezdett komolyabban foglalkozni vele. A klasszikusnak számító művekkel ellentétben a *Mozihoz* évszázadokig nem írtak kommentárt: kivételt képez egy előző Lu Shengnek 魯勝 (i.sz. 300) a dialektikus fejezetekhez írt, mára elveszett kommentárjához,²⁰ illetve egy Yue Taitól 樂臺 származó állítólagos kommentár, amely viszont nem a mostani változathoz, hanem egy 3 tekercses, rövidített változathoz készült.²¹

A Ming-kori kiadásokban az eredeti 71 fejezetből 18 már hiányzik, ezekből

¹⁷ Fraser 2009: 162.

¹⁸ *Hanshu* 漢書 30.1738. Gao Younak a *Lüshi chungqu*hoz írt kommentárja által említett 72. *pian* Sun Yirang javaslata alapján tartalomjegyzékként szokás értelmezni (Johnston 2010: xxvii).

¹⁹ Graham 1993: 336–337.

²⁰ *Jinshu* 晉書 94.2433–2434.

²¹ Ez utóbbi talán soha nem létezett, csak egy „bibliographic ghost”, legalábbis így vélekedik Durrant (1977: 540), mivel az állítólagosan 5–6. századi művet először egy 12. századi munkában említik.

10 valószínűleg a Han- és a Song-kor között, további nyolc pedig valamivel később veszett el. Az elveszett fejezetek közül nyolcnak ugyanakkor ismerjük a címét. Összesen négy Ming-kori kiadás áll rendelkezésünkre:

1. A Taoista Kánon-beli (Daozang 道藏) verzió (1445).²²
2. A Tang Yaochen-féle 唐堯臣 szöveg (1554) Lu Wen 陸穩 előszavával, ami a *Sibu Congkan* 四部叢刊 című gyűjteményben maradt fenn.
3. Wu Kuan-féle 吳寬 szöveg.
4. Zhi Cheng-féle 芝城 szöveg.²³

A Qing-kori filológusok elsősorban az első két szöveget vették alapul, Wu Yujiang 吳毓江 ugyanakkor mind a négy változatot megvizsgálta. A Qing-kori írástudókat elsősorban a *Mozi* nyelvi (és nem a filozófiai) sajátosságai érdekelték, mivel az akkor virágzó filológia (*kaozheng xue* 考證學) joggal egy olyan munkát látott a *Moziben*, amely írásjegyeiben számos korai, Han-kor előtti elemet őrzött meg annak köszönhetően, hogy nem lett része a kánonnak és így az eltelt időszak alatt szövegét nem standardizálták.²⁴ A *Mozi* szövegének pontosításában a következő Qing-kori filológusok játszottak jelentős szerepet: Bi Yuan 畢沅 (1730–1797), Wang Niansun 王念孫 (1744–1832), Wang Yinzhi 王引之 (1766–1834), Yu Yue 俞樾 (1821–1907) és Sun Yirang 孫詒讓 (1848–1908). Mindenképpen érdemes még kiemelni egy olyan gyűjteményt, amely lényegében az összes korábbi változatot, és azokra vonatkozó korai tanulmányokat tartalmazza: Yan Lingfeng 嚴靈峯 1975. *Wuqiu beizhai Mozi jicheng* 無求備齋墨子集成, 46 köt. Taipei: Yiwen (benne: Wu Yujiang 1944. *Mozi jiaozhu* 墨子校注).

Ami a nyugati nyelvű fordításokat illeti, Alfred Forke 1922-ben készített el egy csaknem teljes német nyelvű fordítást, az első teljes angol nyelvű *Mozi* viszont csak 2010-ben jelent meg Ian Johnston jóvoltából. Részleges fordítások természetesen korábban is léteztek.²⁵

A MOZI KÖZPONTI FEJEZETEI

Mo Di tanításait legtömörebben az ún. központi fejezetekben (a szakirodalomban: „core chapters”) fejti ki, tíz alapvető tanítását a következő, részben utólag adott címeket viselő fejezetek tartalmazzák (a fejezetek számai a hiányzókat is magukban foglalják):²⁶

²² Mo Dinak a taoizmushoz való sokréti kapcsolatáról, lásd Durrant 1977.

²³ Lowe 1992: 52–53.

²⁴ Durrant 1977: 540.

²⁵ Mei 1929, Watson 1963, Schmidt-Glinter 1975, Sjöholm 1982, Ivanhoe 2001.

²⁶ A fenti címeket érdekes egybevetni a 49. *Luwen* 魯問 fejezetben Mo Di és Wei Yue 魏越 párbeszédében elhangzó 10 szóösszetétellel, amelyből csak kettő nem egyezik meg pontosan a triádok címeivel (Defoort 2005–06: 120. n.7): *shang xian* 尚賢、*shang tong* 尚同、*jie yong* 節用、*jiezang* 節葬、*fei yue* 非樂、*fei ming* 非命、*zun tian* 尊天、*shi gui* 事鬼、*jian'ai* 兼愛、*fei gong* 非攻.

- 8–10. A kiválóak megbecsülése (*Shang xian* 尚賢).
 11–13. Az egyetértés megbecsülése (*Shang tong* 尚同).
 14–16. Az egyetemes szeretet (*Jian'ai* 兼愛).
 17–19. A támadás ellenzése (*Fei gong* 非攻).
 20–22. Mértéktartás a fogyasztásban (*Jie yong* 節用).
 23–25. Mértéktartás a temetésnél (*Jie zang* 節葬).
 26–28. Az ég szándéka (*Tian zhi* 天志).
 29–31. Magyarázat a szellemekről (*Ming gui* 明鬼).
 32–34. A zene elítélése (*Fei yue* 非樂).
 35–37. Az eleve elrendelés elítélése (*Fei ming* 非命).

Mo Di alaposan megszervezett iskolájában szigorúan elvárta, hogy a 10 alapidoktrínát elfogadják, aki (akár csak a megfogalmazás szintjén) kicsit is más elveket vallott, azt eretneknek bélyegezték. Egy vezető (*juzi* 鉅子, 巨子) alá voltak beosztva, aki élete végéig viselte a címet és kinevezhette utódját. A mozgalom tagjait megadóztatták, ha pozícióba kerültek. Mint már említettük, a szigorú szervezés ellenére az i.e. 3. század végére az iskola három részre szakadt, ezt tanúsítja a *Hanfeizi*, illetve a *Zhuangzi* megjegyzése:

„Xiangli Qin tanítványai, Wu Hou követői, a déli motisták, mint Ku Huo, Yi Chi és Denglingzi és a hozzájuk hasonlóak valamennyien a Motista Kánont szavalták, de összevesztek és összekülönböztek az értelmén, és kölcsönösen „eretnek motisták”-nak nevezték egymást. A keményről és a fehérről, az azonosságról és a különbözőségről vitatkoztak egymással, s különös és ellentmondó érveket mondtak egymásnak feleletül. De „nagymesterét” szentnek tartotta (minden motista iskola), s arra törekedtek, hogy halála után megszemélyesítői legyenek és ennek révén örökébe léphessenek. (Vitáiknak) mind a mai napig nincs vége.”²⁷ (Tőkei F. [2005a: 109] ford.)

„Korunk leghíresebb tudósai a konfucianusok és a motisták. Mozi halála óta vannak a Xiangli nemzetséghez tartozó motisták, a Xiangfu nemzetséghez tartozó motisták és a Dengling nemzetségének motistái. Így Konfuciusz és Mo Di (halála) után a konfucianusok nyolc iskolára oszlottak, a motisták pedig három csoportra szakadtak. Hogy mit tartanak meg és mit vetnek el, abban (ezek az iskolák) ellentétben állnak egymással, korántsem azonosak, de azért valamennyi azt hirdeti magáról, hogy ő az igazi Konfuciusz- vagy Mo Di-követő. Minthogy azonban Konfuciusz és

²⁷ *Zhuangzi* 33.: 相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍譎不同，相謂『別墨』；以『堅白』、『同異』之辯相訾，以綽偶不侔之辭相應；以巨子為聖人，皆愿為之尸，冀得為其後世，至今不決。

Mo Di nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy dönt-
sön a késői nemzedékek tudománya felől?”²⁸ (Tőkei F. [2005a: 325] ford.)

A tíz fejezet tíz központi tételt fejt ki, mégpedig három különböző (*shang* 上, *zhong* 中, *xia* 下) verzióban (bár csak hat teljes hármas fejezet [triád] maradt fenn, míg négynek egyes verziói hiányoznak), általánosan elfogadott nézet szerint ennek elsődleges oka, hogy a *Hanfeizi* által említett három motista irányzat verziói mind bekerültek a műbe.

Angus C. Graham 1985-ben a három iskola verzióit szövegkritikai vizsgálá-
tok alapján a következőképpen határozta meg:

1. Y-csoport (a *yu* 於 partikula használata alapján): a észak-kínai „puristák”
(„purists”), akik megpróbálták a lehető leghűségesebben megőrizni Mo Di tanítá-
sait, és elsősorban a többi korabeli gondolkodóval folytattak vitákat. A követ-
kező fejezetek tartoznak ide: 8, 11, 15, 18, 21, 26, és a 9. bizonyos részei.

2. J-csoport (a *jan/ran* 然 partikula használata alapján): a dél-kínai „ellenál-
lókra” („reactionary”), akik bizonyos kérdésekben (egyetemes szeretet, a sors
elítélése) nem értettek egyet Mo Di elképzeléseivel. A következő fejezetek tar-
toznak ide: 10, 13, 28 és a 9. bizonyos részei.

3. H-csoport (a *hu* 乎 partikula használata alapján): az észak-kínai „konfor-
misták” („compromising”), akik mindent elkövettek, hogy a korabeli uralkodók
és hercegek az ő nézeteiket fogadják el, így sok szempontból eltorzították Mo
Di eredeti tanításait. Ehhez a csoporthoz a következő fejezetek tartoznak: 9, 12,
16, 19, 25, 27, 31, 32, 37 és a 9. bizonyos részei.

Graham teóriája szerint a különböző csoportok hozzávetőlegesen egy idő-
ben, de különböző vidékeken, illetve környezetben működtek. Egyéb elképze-
lések is születtek természetesen, amelyek szerint nem térben, hanem időben kü-
lönöző csoportokról van szó, Chris Fraser, C. Defoort és I. Johnston a követke-
zőképpen foglalják össze a triádokkal kapcsolatos elméleteket:²⁹

1. A fent említett Graham szerint a hármasok általában a három motista
irányzathoz tartoznak, de három rövidebb esszé (14, 17, 20) az utánuk követ-
kező hosszabbak rövid összefoglalása („digest”), és valójában nem tartoznak a
triádokhoz.

2. Chen Zhu 陳柱 szerint a hármas verziók egy időben, ugyanannak a tanítá-
snak Mo Di különböző tanítványai által történő lejegyzései.

3. Alfred Forke, Watanabe Takashi 渡邊卓, Bruce és Taeko Brooks, Karen
Desmet, Ding Weixiang 丁為祥, H. Schmidt-Glintzer és Chris Fraser szerint a
fejezetek időben egymás után keletkeztek (‘sequential theory’), a legrövidebb a
legkorábbi, a későbbiek ezek átdolgozásai és javításai. Bruce és Taeko Brooks

²⁸ *Han Feizi* 50: 自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故
孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可
復生，將誰使定世之學乎？

²⁹ Fraser 1998: 7–8, Johnston 2010: xxxii–xxxiii, Defoort 2005–06: 121–122.

konkrétan 10, az i.e. 390–280 közötti időbeli réteget különböztetnek meg.³⁰ Watanabe és Desmet az összes triádban szereplő összes esszé közül a 14. fejezetet a legkorábbi réteghez sorolják.³¹

4. Fang Shouchu 方授楚 szerint a fejezetek különböző időben keletkeztek, de a legrövidebb esszé (bár a triádhoz tartozik, de) későbbi, mint a többi (‘reverse sequential theory’).

5. Erik W. Maeder szerint valójában nem léteztek triádok, ahol hiányzik (majdnem a fele), ott eredetileg sem volt.

6. Mei 1934-es [19732], valódi bizonyíték nélküli hipotézise szerint a motista „szekták” különböző nézetei nem a központi fejezetek hármass felosztásában örözödtek meg, hanem a *Mozi* különböző tematikus egységeiben: 1. központi fejezetek 2. dialektikus fejezetek 3. védekező hadviselés.

Továbbra is kérdéses ugyanakkor, hogy mennyiben tükröződnek a különböző véleményeket képviselő csoportok nézetei a tíz központi fejezet triádjában, melyek tartalmuk és tanításaik alapján valójában meglehetősen homogének és nem mutatnak fel jelentős doktrinális különbséget.³²

A *JIAN’AI* FEJEZETEK (14–16. FEJ.)

A központi fejezetek között kitüntetett szerepet foglal el az a három fejezet, amely a *Mozinek* a mindenkire vonatkozó törődéssel (*jian’ai* 兼愛) kapcsolatos nézeteit tartalmazzák, mivel Mo Dinak talán ez a legismertebb tétele és sokak szerint ez képezi összes többi tanításának is alapját.³³

Johnston 2010-es teljes fordítása előtt érthető okokból általános gyakorlatként egy-egy triádból mindig egyetlen fejezetet fordítottak le, Tőkei Ferenc is így tett a *Kínai filozófia* című művében, ahol a triádból az elsőt, a 14. fejezetet ültette át magyarrá. Habár a *Mozi*-elemzés egyik legfontosabb alakja, A.C. Graham ezt a fejezetet a kései ún. ‘digest’-fejezetek közé sorolta, és úgy vélte, hogy nem tartozik a triádokhoz (miközben a 15. fejezetet a már említett Y-csoporthoz, a 16. fejezetet pedig a H-csoporthoz sorolta), a legtöbb kutató jelenleg nem osztja ezt a nézetet és egy olyan korai fejezetnek tekinti, amely kronológiailag mindenképpen megelőzi a 15–16. fejezetet.³⁴ Bruce és Taeko Brooks például a 14. fejezetet („original”) hozzátvetőlegesen i.e. 380-ra, a 15. fejezetet („adaptive”) i.e. 350-re, a 16. fejezetet („assimilated”) pedig i.e. 320-ra

³⁰ Az Interneten közzétett, de jelenleg nem elérhető tanulmányukra utal Desmet 2005–06: 101–102.

³¹ Desmet 2005–06: 115, 118.

³² Johnston 2010: xiv.

³³ Johnston 2010: xliii.

³⁴ Fraser 1998: 7–13.

datálja.³⁵ Defoort hangsúlyozza, hogy az időbeli fejlődés során egyre jobban kitágult a *jian 'ai* jelentésköre, tehát nem az A.C. Graham által említett, a korabeli politikai viszonyokhoz történő alkalmazkodás következett be, hanem éppen ellenkezőleg, az erkölcsi imperatívuszok egyre inkább erősebbé váltak, az alkalmazkodás helyett tehát radikalizálódás következett be.³⁶

A többi triádhoz hasonlóan a *jian 'ai* triád is különböző hosszúságú esszék-ből áll, a három fejezete hozzávetőleges 1:2:4 arányban viszonyul egymáshoz: 14 fej.: 563 írásjegy, 15 fej.: 1307 írásjegy, 16. fej.: 2720 írásjegy.³⁷ A következőkben a *Mozi* 14–16. fejezeteit elemzem röviden, az elsődleges hangsúlyt a három verzió közötti különbségekre helyezve, illetve arra, hogy ez mennyiben járul hozzá Mo Di egyes alapfogalmainak megértéséhez. A függelékben a 14. fejezet szerepel Tőkei Ferenc fordításában, majd a további két fejezet (a 15. és a 16.) a sajátomban. A negyedik függelékben közlöm a három fejezet kínai szövegét tematikus bontásban. A magyar fordításban a kínai szöveg elején feltüntetett jelzésekkel szerepelnek a tematikus felosztás egyes részeire történő utalások.

Érdeemes kiemelni, hogy a fejezetek címeként, illetve Mo Di központi tanításaként ismert *jian 'ai* lényegében csak a 16. fejezetben fordul elő ebben a formájában, máshol egyéb módon (*xiang 'ai* 相愛, *jian xiang 'ai* 兼相愛) jelenik meg. A kifejezésnek egyébként mindkét eleme problematikus, illetve könnyen félreérthető. Ami az *ai* 愛 szót illeti, ezt angol nyelven korábban gyakran adták vissza annak elsősorban modern jelentésével, a ‘love’-val, magyarul pedig szeretetként. A.C. Graham ugyanakkor hangsúlyozta, hogy valójában a szó nem emocionális töltetű, hanem mások érdekeinek figyelembe vételét, az ő szempontjukkal való törődést („concern”) jelöli,³⁸ egyéb fordítások éppen ezért a ‘care’ szót használják.³⁹ Kevésbé problematikus a *jian* 兼 szó jelentése, ugyanakkor fordítása mégis nehézségekbe ütközik. A korábbi fordítások a ‘universal’, ‘egyetemes’ szót használták, bár a kínai szó jelentése ‘egyszerre’, ‘kiegyensúlyozott’ vagy ‘egyenlő mértékben’, implikált jelentésben pedig arra utal, hogy a rokonokkal vagy közvetlen ismerősökkel szemben nem elfogult módon tevékenykedni (jelen esetben törődni), elfogulatlanul („impartial”) vagy mindenkit beleértve („inclusive”) figyelembe venni mások szempontjait. Graham a concern for everyone, Kwong-loi Shun az indiscriminate concern for each⁴⁰, Ivanhoe az impartial care,⁴¹ Fraser pedig inclusive care kifejezéssel⁴² adja vissza a *jian 'ai* jelentését.

³⁵ Desmet 2005–06: 102, Defoort 2005–06: 122.

³⁶ Defoort 2005–06: 119.

³⁷ Desmet 2005–06: 100.

³⁸ Graham 1989: 41.

³⁹ Johnston 2010: xliii.

⁴⁰ Shun 1997: 31–32.

⁴¹ Ivanhoe 2001.

⁴² Fraser 2009: 141.

Habár I. Johnston legújabb fordításában megtartotta az ‘universal love’ fordítást, hozzá kell tennünk, hogy ez a kifejezés, részben legalábbis, kötődik a keresztény misszionáriusok azon gyakorlatához, hogy a kínai kultúrában a kereszténységhez közel álló fogalmakat fedezzenek fel. Ennek kapcsán tehát érdemes felfigyelni arra, hogy az ‘universal love’ fordítást az egyébként misszionáriusként tevékenykedő skót James Legge (1815–1897) vezette be. Nem véletlen talán, hogy hasonló módon ‘l’amour universel’-ként fordítja a Matteo Ricci missziós szellemi hagyatékára épülő *Dictionnaire Ricci*. Mindezeket figyelembe véve fordításomban a ‘mindenkire kiterjedő/elfogulatlan törődés’ kifejezést használtam Tőkei Ferenc ‘egyetemes szeretete’ helyett.

Érdemes is talán e rövid elemzést azzal kezdeni, hogy a fenti fordítások érvényességéhez mennyiben járul hozzá maguk a *jian’ai* fejezetek vizsgálata. A 16. fejezetből például egyértelműen kiderül, hogy a *jian* ellentéte a *bie* 別, vagyis a megkülönböztetés, az a természetes gyakorlat, hogy az ember saját maga, saját családja vagy országa érdekeit mások elé helyezni és ezzel leválasztja, megkülönbözteti saját társadalmi csoportját a többiekétől. Mo Di ezzel szemben azt javasolja, hogy ne tegyünk különbséget (*bie*) saját magunk és mások személye között, és ezáltal a társadalom minden lényegi problémájának kialakulása megelőzhető. A 16. fejezet fordításánál az elfogult, illetve elfogulatlan szavakat használtam, mivel ebben a szöveggörnyezetben ez adja vissza pontosabban Mo Di tanításának értelmét, hiszen az elfogultság nyilvánvalóan nem más, mint valaki javára történő megkülönböztetés.

Mo Di érveit talán a leghosszabb 16. fejezetben érthetjük meg a maguk teljességében: a kölcsönös törődés elméletének elsődleges célja, hogy az ezt vallók kezdeményezik, majd a többiek mintegy spontánul követik és magukévá teszik ezt az attitűdöt. Könnyen belátható ugyanis, hogy amennyiben egy adott család, közösség, állam vagy az egész égalatti egy viszonylag limitált idő alatt nem teszi magáévá a Mo Di által hangoztatott szemléletet, úgy egyértelműen azok járnak rosszul, akik magukévá tették. Ha tehát például Qin kivételével az összes Hadakozó Fejedelemségekbeli állam vállalja, hogy nem támadja meg a másikat, akkor Qin állam, amelyik ezt nem vállalja, nyilván könnyedén meghódíthatja a többieket. Éppen emiatt kellett Mo Di tanítványainak rendkívül nagy hangsúlyt fektetni a védekezés technikáinak kidolgozására, mivel csak ezzel együtt lehet megvalósítható Mo Di elképzelése, hiszen a megfelelő védekező előkészületek nélkül az összes állam kiszolgáltatott lenne és Qin elfoglalná a többi (ami egyébként, mint közismert, i.e. 221-re meg is történt, de természetesen nem a fenti példában említett okok miatt).

Szintén a fentiekből következik, hogy Mo Di elképzeléseinek elsődlegesen a megvalósíthatósága (és nem az igazságtartalma) a problematikus. Nem véletlen tehát, hogy a 16. fejezet lényegében csak olyan ellenvetéseket tartalmaz, amelyek az elmélet megvalósíthatóságát, és nem az igazságát vonja kétségbe. Még a Han-kori *Shiji* is ezt emeli ki, miközben elismeri az irányzat erényeit:

„A motisták olyan mérsékletet követeltek, hogy igen nehéz lenne követni őket; így az ő tanaikat sem lehet tökéletesen megvalósítani. Ugyanakkor ők az alapvetőket akarták erősíteni, a kiadásokat pedig csökkenteni, s így (nekik köszönhető, hogy) nem lehet többé pazarolni.”⁴³ Mo Di nézeteiben sokan elsősorban egy megvalósíthatatlan utópiát láttak,⁴⁴ bár úgy tűnik, lényegi tartalmával egyetértenek, hiszen a leghosszabb és nagy valószínűséggel legkésőbbi 16. fejezetben sem szerepelnek lényegi tartalmi ellenvetések.

Habár talán kissé leegyszerűsített általánosításról van szó, de mégis jellemző, hogy a kínai gondolkodás kivetette magából a motizmust (még a 19. században is csak filológiai érdeklődtek iránta), mivel nem tartotta megvalósíthatónak. Érdekes megjegyezni, hogy bár a szöveg nem utal rá explicit módon, de az itt felhozott példák (a Jin-beli 晉 Wen herceg 文公, a Chu-beli 楚 Ling király 靈王 és a Yue-beli 越 Goujian 句踐) közös jellemzője, hogy olyan államok vezetőiről beszélnek, ahol a „barbár” szokások jelenléte nem volt csekély, így semmiképpen sem tekintettek rájuk úgy, mint a kínai hagyomány tökéletes letéteményeseire (ebből a szempontból Yue a legkevésbé tiszta, Chu a második, és Jin áll legközelebb a központi államok hivatalos ideológiájához). Miért használja tehát a *Mozi* éppen ezeket a példákat arra, hogy bebizonyítsa: tanításai megvalósíthatók? Véleményem szerint tudatos volt ez a választás: azt kívánta vele kifejezni, hogy még az olyan fél-barbár országokban, mint az északi Jin, a déli Chu vagy a délkeleti Yue, is rá lehet venni az alattvalókat arra, hogy uruk elképzelései szerint cselekedjenek, mennyivel inkább megvalósíthatók tehát ezek az elképzelések a *stricto sensu* központi államokban. Más oka is lehetett, hogy éppen ezek a példák szerepelnek itt: a hivatalnokait ócska ruhákban járató Wen herceg, a vékony derekú hivatalnokokat kedvelő Ling király vagy az alattvalóit értelmetlen bátorságpróba elé állító Goujian mind szélsőséges és bizonyos szempontból nevetséges viselkedésformákat képviselnek, a *Mozi* érvelése pedig egyértelműen a fentilhez hasonló gondolatmenetet, illetve retorikai logikát követ: ha egy uralkodó alattvalóit ilyen értelmetlen cselekedetekre is rá tudja venni, akkor mennyivel inkább megvalósíthatóak a Mo Di által képviselt értelemmel bíró és számos haszonnal kecsegtető intézkedések.

Mint az egész *Mozi*-ben, az érveléseknek egyéb formáit is megtaláljuk a két hosszabb fejezetben. A legrövidebb 14. fejezettel szemben a másik két fejezetre jellemző egy olyan érvelési technika, amelyik egyébként ebben a formában semmiképpen sem a *Mozi* kizárólagos sajátja: a régebbi szent uralkodókra mint *exemplumokra* történő hivatkozás. A *Mozi* felsorolásában a klasszikus művek (*Shujing* 書經, *Shijing* 詩經) és a régi, nagy uralkodók (Yu 禹, Tang 湯, Wuwang 武王, Wenwang 文王) szerepelnek. A *Mozi* kizárólag ezekkel a pél-

⁴³ Tökei F. (2005b: 136) ford. *Shiji* 130.3289: 墨者，儉而難遵，是以前事不可遍循，然其量本節用，不可廢也。

⁴⁴ Vö. Lowe 1992.

dákkal kívánja igazolni, hogy egyszer régen már megvalósították az ő elképzeléseit.

Mo Di egy sok szempontból új gondolkodási rendszert és doktrínát dolgozott ki. Konfuciussszal szemben azt hirdette, hogy a gondolatokat önmagukban kell vizsgálni, függetlenül attól, hogy ki mondta. A *Moziben* található írásokat és beszélgetéseket (a *Lunyu*vel szemben) erős rendezettség és személytelenség jellemzi. Mivel sok szempontból szembeszállt a korábbi, hagyományos nézetekkel, ezért, hogy újdonságnak számító gondolatait minél meggyőzőbben bizonyítsa, részletesen kidolgozta az argumentáció (a racionális érvelés) rendszerét. Lényegesnek találta, hogy saját nézeteinek helyességéről mindenkit meggyőzőn, és hogy mások nézeteit érvekkel cáfolja.

Az érvelés egyik alapja, hogy Mo Di felfogása szerint egy hármass próbának kell alávetni minden gondolatot (*Mozi* 36. fej.): 1. Megfelel-e a régi bölcssek (főleg a Xia-dinasztia 夏 és alapítója, Yu) gyakorlatának és műveinek. 2. Tapasztalatilag bizonyítható-e, látták és hallották-e már az emberek. 3. Ha alkalmazzák, egyértelműen hasznos lesz-e.

Habár bizonyos értelemben a 15. és a 16. fejezetben szereplő érvelés mindhárom fenti kritériumra utal, ugyanakkor egyértelműen a később klasszikussá váló szövegszerű utalások dominálnak bennük. Ezen utóbbiak esetében ráadásul nem pusztán és nem is elsősorban a Xia-dinasztia szerepel, hanem hasonló súllyal hivatkoznak a Shang- 商, illetve a Zhou-dinasztia 周 alapítóira (Tangra, illetve Wen és Wu királyokra). Ez az egyértelműen a konfuciósusokra jellemző érvelés véleményem szerint annak köszönhető, hogy Mo Di, illetve a későbbi motisták éppen ezzel az irányzattal vitatkoztak leginkább (a többi irányzat az i.e. 5. században ebben a szervezett formában még nem létezett), így érvelésükben is az „ellenfél” által használt szövegek átértelmezéséből próbáltak előnyt kovácsolni. Szintén ugyanennek az alapvetően polemikus háttérnek köszönhető, hogy a 16. fejezetben külön részt szentelnek annak a problémának, hogy a mindenkire kiterjedő törődés mennyiben kártékony a szülőtisztelet gyakorlatára. Erre születik meg az a motista válasz, hogy mások szüleivel való törődés automatikusa azt generálja, hogy az idegen családok is törődni fognak szüleinkkel, így hosszú távon mindenképpen előnyös az ilyen attitűd.

Ugyanakkor azt is hozzá kell fűznünk, hogy bár a motisták és a konfuciósusok egymással polemizáltak, ennek oka nem a közöttük meglévő rendkívüli nagy különbségeknek, hanem éppen hasonlóságuknak volt köszönhető. Számos forrás egyértelműen együtt tárgyalja őket, a *Lüshi chungiu* (24.5) például így fogalmaz: „Kong [Konfuciusz], Mo [Mozi] és Ningyue mind egyszerű ruhát viselő hivatalnokok voltak, az égalattival törődtek, úgy vélték, hogy semmi sem ér fel a régi királyok tudományával, ezért éjjel-nappal azt tanulmányozták.”⁴⁵

⁴⁵ 孔、墨、甯越，皆布衣之士也，慮於天下，以為無若先王之術者，故日夜學之。

A *Xunzi* (8.10) szerint a „vulgár-konfucianusok” (*suru* 俗儒) beszédekben és érveléseikben nem különböznek a motistáktól (其言議談說已無異於墨子矣).

Az ún. neo-konfucianizmus előfutárának tartott Tang-kori szerző, Han Yu 韓愈 (i.sz. 768–824) a *Mozi* olvasása közben (*Du Mozi* 讀墨子) című rövid esszéjében a Konfuciusz és Mo Di közötti hasonlóságot emeli ki.⁴⁶

A fent említett hármasság harmadik pontjában említett hasznosság (*li* 利) alapvetően meghatározta Mo Di egész szemléletét. Pacifista (vagy csak a defenzív harcot támogató) nézetei, mindenfajta luxus kizárása a rítusok, a zene és a temetés esetében egyértelműen a hasznosságra és az eredményességre való törekvésére vezethetők vissza. A függelékben lefordított 15. fejezet is erre helyezi a hangsúlyt, amikor arról beszél, hogy a legtöbb ember azért nem alkalmazza nézeteit, mivel nem látják meg benne annak hosszú távú hasznosságát. Az Ég és a szellemek tisztelete, vagy az érdemek alapján való pozícióba emelés, a puritánság gyakorlata mind a hasznosság elvét tartották szem előtt. Elsődleges célja, hogy olyan kormányzás valósuljon meg, mely az adott közösség rendjét, anyagi jólétét (étel, ruházat) és növekedését biztosítja, mert ebből Mo Di szerint már részben következik a megfelelő erkölcsi viselkedés és a boldogság.

A motista filozófia miatt a hasznosság elve a későbbiekben (például Menciusznál) erősen negatív konnotációval rendelkezett. A Mengzi híres nyitó párbeszéde (IA.1) a következőképpen utal a ‘haszon’ (*li*) szó negatív jelentésére:⁴⁷

Mengzi 孟子 meglátogatta Liang 梁 királyát (*wang* 王), Huit 惠.1 A király így szól hozzá: „Tiszteletre méltó uram, ha már nem tartottad hosszúnak az ezer mérföldes utat, hogy hozzám jöjj, meg tudsz-e tanítani valamit olyanra, amivel országomnak hasznot hajthatnék (*li* 利)?”

Mengzi felelve neki mondotta: „Miért kell a királynak haszonról (*li*) beszélnie? Hiszen az emberség (*ren* 仁) és az igazságosság elve (*yi* 義) tökéletesen elegendő. Ha a király így beszél: mivel hajthatnék hasznot országomnak? – akkor a főminiszterek (*dafu* 大夫) így beszélnek: mivel hajthatnék hasznot családomnak (*jia* 家)? – az alsóbb hivatalnokok (*shi* 士) és a közrendűek (*shuren* 庶人) pedig így: mivel hajthatnék hasz-

⁴⁶ 儒譏墨以上同、兼愛、上賢、明鬼。而孔子畏大人，居是邦不非其大夫，《春秋》譏專臣，不上同哉？孔子泛愛親仁，以博施濟眾為聖，不兼愛哉？孔子賢賢，以四科進褒弟子，疾歿世而名不稱，不上賢哉？孔子祭如在，譏祭如不祭者，曰：「我祭則受福」，不明鬼哉？儒墨同是堯舜，同非桀紂，同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉？餘以為辯生於末學，各務售其師之說，非二師之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足為孔、墨。

⁴⁷ *Mengzi* IA.1: 孟子見梁惠王。王曰，「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰，「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣！萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣；苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

not saját magamnak? S míg fenn és lenn mindenki a haszonért marakodik, az ország veszedelembé kerül.

A tízezer hadiszekérrel rendelkező országban mindig az ezer hadiszekérrel rendelkező család feje gyilkolja meg fejedelmét. Az ezer hadiszekérrel rendelkező országban mindig a száz hadiszekérrel rendelkező család feje gyilkolja meg fejedelmét. Tízezerből ezret megkapni, ezerből százat megkapni: nem kevés. Ha azonban (az alárendelték) a hasznot helyezik előre, az igazságosságot pedig hátra, akkor nem nyugszanak mindaddig, amíg mindent el nem ragadtak (feletteseiktől).

Nincs olyan emberséges (*ren*) ember, aki elhagyná a szüleit, s nincs olyan igazságos (*yi*) ember, aki fejedelme érdekeit a magáé után helyezné. Ha tehát a király emberségről és igazságosságról beszél, ez tökéletesen elegendő. Mi szükség is volna rá, hogy hasznonról beszéljen?” (Tőkei F. [2005: 329] ford.)

Ugyanakkor bármennyire is tetszetős a Mo Di haszonelvűsége és a Mengzi haszon nélkülsége közötti radikális ellentét elmélete, a függelékben lefordított fejezetek arra utalnak, hogy a kérdés valamelyest komplexebb. A legkorábbi 14. fejezetben ugyanis a *li* (haszon) a *Moziben* is kizárólag negatív értelemben szerepel: az 1B részben szereplő példák szerint Mo Di a másokkal való törődés hiányából eredezteti azt, hogy a fiú, a fiatalabb fivér, az alattvaló, az apa, az idősebb testvér, az uralkodó, a tolvajok és rablók, a főemberek és a fejedelmek másokat megkárosítanak és saját maguknak használnak (*li*). A 14. fejezetben tehát a *li* kizárólag az önző haszonelvűségekre mint a másokkal való törődés hiányából fakadó negatív jelenségre utal. A 15. fejezettől kezdve ugyanakkor a *li* valóban pozitív értelemben szerepel, de ez mindig a kölcsönös (*jiao xiang li* 交相利), illetve önzetlen, aktív, egyértelműen másoknak (népnek, égalattinak) történő hasznosságként jelenik meg.⁴⁸ Ez utóbbi az anyagi jólétet, a nagy családot és az államot, illetve a társadalmi-politikai rendet foglalja magában.⁴⁹ Az általános vélekedéssel szemben tehát Mengzi és Mo Di között nem a hasznosság elve jelenti a különbséget, a *Mengzi* IA.1-ban említett haszonelvűséget Mo Di is elítélte volna, illetve a 14. fejezetben lényegét tekintve valóban el is ítélte.

A fentiekben röviden bemutatam a Mo Di életével, illetve a *Mozi* felépítésével kapcsolatos alapvető tudnivalókat, ismertettem a tíz ún. triád-fejezet, illetve konkrétan a *jian 'ai* fejezetek (14–16.) jellegzetességeit, illetve felhívtam a figyelmet néhány fordítási és konceptuális sajátosságra, melyek kizárólag a három fejezet alapos vizsgálata és összehasonlítása révén válhatnak nyilvánvalóvá.

⁴⁸ Fraser 1998: 13, vö. Defoort 2005–06: 129, 134. Az angol szakirodalom a *li* szó fordításánál megkülönbözteti ezt a két jelentést azáltal, hogy ‘profit’, illetve ‘benefit’ szavakkal fordítja.

⁴⁹ Fraser 2009: 148.

FÜGGELÉK I.

14. FEJEZET: AZ EGYETEMES SZERETET [1]

[Tőkei F. ford.]

[1A] A bölcs embernek (*shengren* 聖人), akinek az a dolga, hogy jól kormányozza az égalattit, tudnia kell, honnan ered a zűrzavar, csak akkor tud jól kormányozni. Ha nem tudja, honnan ered a zűrzavar, nem képes jól kormányozni. Éppen olyan ez, mint amikor az orvosnak harcba kell szállnia egy ember betegségével. Mindenekelőtt tudnia kell, honnan ered a betegség, csak akkor tud küzdeni ellene. Ha nem tudja, honnan ered a betegség, akkor semmit sem tehet ellene. Miért éppen a zűrzavar megszüntetésével lenne másképp? Tudnunk kell, honnan ered a zűrzavar, akkor tudjuk megszüntetni; míg ha nem tudjuk, honnan ered, semmit sem tehetünk ellene.

[1B] Ezért a bölcs embernek (*shengren*), akinek feladata az égalatti jó kormányzása, feltétlenül ki kell kutatnia, honnan ered a zűrzavar. S ha kutatni kezdi, honnan ered a zűrzavar, a kölcsönös szeretet (*xiang'ai* 相愛) hiányában fogja megtalálni az okát.

Ha az alattvalók és fiúk (*chen zi* 臣子) nem mutatnak gyermeki szeretetet (*buxiao* 不孝) fejedelmük és apjuk (*jun fu* 君父) iránt, akkor beszélünk zűrzavarról. Ha a fiú csak magát szereti, de nem szereti apját, akkor megkárosítja apját és csak magának használ. Ha a fiatalabb fivér csak magát szereti és nem szereti idősebb fivérét, akkor megkárosítja bátyját és csak magának használ. Ha az alattvaló csak magát szereti és nem szereti fejedelmét, akkor megkárosítja fejedelmét és csak magának használ. Ez az, amit zűrzavarnak nevezünk. S még azt is, ha az apa nem mutat szülői szeretetet (*buci* 不慈), a fia iránt, vagy az idősebb fivér nem szereti kellő módon (*buci*) a fiatalabb fivérét, vagy a fejedelem nem kegyes (*buci*) az alattvalójához, akkor is azt mondjuk, hogy az égalattiban zűrzavar uralkodik. Ha az apa csak magát szereti és nem szereti a fiát, akkor megkárosítja a fiát és csak magának használ. Ha az idősebb fivér csak magát szereti és nem szereti fiatalabb fivérét, akkor fiatalabb fivérének kárt okoz és csak a maga hasznával törődik. Ha a fejedelem csak magát szereti és nem szereti alattvalóit, akkor alattvalóinak kárt okoz és csak a saját hasznát tartja szem előtt. Honnan származik mindez? Mind a kölcsönös szeretet (*xiang'ai*) hiányából származik.

Így van ez még az égalattiban garázdálkodó tolvajokkal és rablókkal is. A tolvajok csak a saját házukat szeretik, de nem szeretik a mások házát, ezért meglopják mások házát, hogy használjanak a magukénak. A rablók csak a saját személyüket szeretik, de nem szeretik embertársaikat (*ren*), ezért megrabolnak másokat, hogy maguknak hasznot szerezzenek. Honnan származik ez? Mind a kölcsönös szeretet hiányából származik.

S ugyanez a helyzet, amikor a főemberek (*dafu* 大夫) kölcsönösen bajba döntik egymás családját (*jia* 家), vagy amikor a fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) köl-

csönösen megtámadják egymás országát (*guo* 國). A főemberek mind csak a maguk családját szeretik s nem szeretik a mások családját, ezért bajba döntik mások családját, hogy hasznot hajtsanak a magukénak. A fejedelmek mind csak a maguk országát szeretik, de nem szeretik a többi fejedelemséget, ezért rátámadnak más országokra, hogy hasznot szerezzenek a magukénak. Így keletkezik az égalattiban a zűrzavar minden fajtája. S ha okaikat kutatjuk, azt látjuk, hogy mind a kölcsönös szeretet hiányából fakad.

[1C] Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön (*jian xiang'ai* 兼相愛), s embertársait (*ren*) mindenki úgy szeresse, mint saját magát, akkor vajon létezhetne-e még gyermeki hálátlanság (*buxiao*)? (Ha apját, idősebb fivéréét és fejedelmét mindenki úgy tisztelné, mint saját magát), vajon létezhetne-e gyermeki hálátlanság? S akkor vajon létezhetne még barátságatlanság (*buci*)? Ha mindenki úgy tekintene fiatalabb fivérére, fiára és alattvalójára, mint saját magára, létezhetne-e barátságatlanság? Bizony, akkor nem lenne többé sem gyermeki hálátlanság, sem barátságatlanság. Vagy létezhetnének tolvajok és rablók? Ha mások házára mindenki úgy tekintene, mint a saját házára, akkor ugyan ki lopna még? S ha mások személyét mindenki ugyanúgy megbecsülné, mint a magáét, akkor ugyan ki rabolna még? Bizony, nem lennének többé sem tolvajok, sem rablók. S vajon a főemberek bajba döntenék-e egymás családját, és a fejedelmek rátámadnának-e egymás országára? Ha mások családjára mindenki úgy tekintene, mint a magáéra, akkor ugyan ki csinálna bajt? S ha a másik országra mindenki úgy tekintene, mint a magáéra, akkor ugyan ki kezdene támadást? Bizony, akkor a főemberek nem döntenék többé bajba egymás családját, s a fejedelmek többé nem támadnának rá egymás országára.

Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön, hogy a fejedelemségek ne háborúskodjanak egymással, hogy a családok ne döntsék romlásba egymást, hogy tolvajok és rablók ne garázdálkodjanak többé, hogy fejedelem és alattvaló, apa és fiú kölcsönösen szeresse egymást (*xiao ci* 孝慈), akkor az égalattiban rend uralkodna.

[1D] A bölcs ember (*shengren*) tehát, akinek dolga az égalatti jó kormányzása, hogyan is tehetné meg, hogy ne fojtsa el a gyűlölséget s ne ösztönözze a szeretetet? Hiszen ha az égalatti kölcsönös szeretetben egyesül, akkor jó a kormányzás, de ha mindenki gyűlölködik akkor zűrzavar uralkodik. Ezért mondotta mesterünk, Mozi: „Elengedhetetlen, hogy ösztönözzük a mások szeretetét (*airen* 愛人).” (Tőkei Ferenc (2005: 260–262) ford.)

FÜGGELÉK II.
15. FEJEZET [2]
[Kósa G. ford.]

[2A] Mesterünk, Mozi így szólt: „Az emberséges embernek úgy kell végeznie ügyeit, hogy elősegítse azt, ami az égalattinak hasznos, és eltávolítsa azt, ami az égalattinak káros, ilyen módon kell intéznie ügyeit.” Ha ez ekként van, mi az, ami az égalattinak hasznos, és mi az, ami az égalattinak káros? Mesterünk, Mozi, így szólt (erről): „Ha az egyik ország megtámadja a másikat, az egyik család zsarnokoskodik a másik felett, ha az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó nem kegyes, az alattvaló pedig nem hűséges, ha az apa nem gondoskodik szeretettel gyermekeiről és a fiú nem tiszteli szüleit, ha a fiútestvérek nem élnek harmóniában egymással, ez mind az égalatti kárára van.”

[2B] Ha ez így van, akkor vizsgáljuk meg, hogy miből keletkezik ez az ártalom! Talán abból, hogy nem törődnek egymással (az emberek)? Mesterünk, Mozi azt mondta: „Abból, hogy nem törődnek egymással (az emberek). Ha a hercegek kizárólag saját államukkal törődnek, és nem törődnek mások államával, akkor országuk minden aggály nélkül hadjáratot indít, hogy megtámadja a másik államot. Ha az egyik családfő csak a saját családjával törődik és nem törődik más családjával, akkor minden aggály nélkül zsarnokoskodni fog a másik család felett. Ha valaki csak saját magával törődik és nem érdekli más személye, akkor minden aggály nélkül kirabolja a másikat. Ezért ha a hercegek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb a csatamezőn találkozhatnak, ha a családfők nem törődnek egymással, akkor az egyik család zsarnokoskodni fog a másik felett, ha az emberek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó és az alattvaló nem tanúsít törődést a másik iránt, akkor (az uralkodó) nem lesz kegyes, (az alattvaló pedig) nem lesz hűséges, ha apa és fia nem törődnek egymással, akkor (az apa) majd nem gondoskodik szeretettel gyermekéről és (a fiú sem) tiszteli majd szüleit, ha a fiútestvérek nem törődnek egymással, akkor nem élnek majd harmóniában egymással. Ha az égalattiban senki sem törődik a másikkal, akkor az erősebbek előbb-utóbb hatalmukban tartják a gyengébbeket, a gazdagok elnyomják a szegényeket, az alacsonyrendűek az előkelőek játékszerévé válnak, a ravaszok pedig becsapják az ostobákat. Az égalattiban minden szerencsétlenség, zsarnokoskodás, gyűlölet és ellenszenv éppen abból keletkezik, hogy az emberek nem törődnek egymással, ezért aki emberséges, ellenzi ezt.”

[2C] Ha helytelenítjük ezt, akkor mivel lehetne változtatni rajta? Mesterünk, Mozi, így szólt: „Ha mindenkivel egyaránt törődünk és egymásnak kölcsönösen hasznára vagyunk, ezzel lehet változtatni rajta.” Ha ez így van, akkor hogyan lehet mindenkivel egyaránt törődni és kölcsönösen egymás hasznára lenni? Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Tekintsünk úgy mások országára, mint a sajátunkra, tekintsünk úgy mások családjára, mint a sajátunkra, tekintsünk úgy má-

sok személyére, mint a sajátunkra. Így aztán ha a hercegek törődnek egymással, akkor nem háborúznak a csatamezőn, ha a családfők törődnek egymással, akkor az egyik család nem fog zsarnokoskodni a másik felett, ha az emberek törődnek egymással, akkor az egyik ember nem fogja kirabolni a másikat, ha az uralkodó és az alattvaló törődést tanúsít a másik iránt, akkor (az uralkodó) kegyes lesz, (az alattvaló pedig) hűséges, ha apa és fia törődnek egymással, akkor (az apa) majd gondoskodni fog gyermekéről és (a fiú) tisztelni fogja szüleit, ha a fiútestvérek törődnek egymással, akkor harmóniában élnek majd. Ha az égalattiban mindenki törődik a másikkal, akkor az erősebbek nem tartják hatalmukban a gyengébbeket, a többség nem fosztja ki a kisebbséget, a gazdagok nem nyomják el a szegényeket, az alacsonyrendűek nem válnak az előkelőek játékszerévé, a ravaszok nem csapják be az ostobákat. Az égalattiban minden szerencsétlenség, zsarnokoskodás, gyűlölet és ellenszenv megszüntethető, mivel az emberek törődnek egymással, ezért aki emberséges, nagyra tartja mindezt.”

Manapság azonban az égalatti hivatalnokai és nemes emberei azt mondhatják erre: „Valóban, nagyon kiváló lenne, ha mindenki törődne a másikkal, azonban ezt nehezebb elérni, mint régen.” Mesterünk, Mozi erre azt mondta: „Az égalatti írástudói és nemes emberei azért vitatják ezt, mert egyszerűen nem ismerik a belőle származó előnyöket. Manapság az égalatti népe nehéznek találja, hogy egy másik állam megtámadásakor a csatamezőn áldozza fel életét a hírnévért, azonban ha az uralkodónak így tetszik, akkor mégis megteszik. Ettől azonban különbözik a mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés. Ha ugyanis valaki törődik a másikkal, akkor a másik ezt a példát követve szintén törődik majd vele. Ha valaki hasznára van a másoknak, akkor ezt a példát követve a másik is az ő hasznára lesz. Aki gyűlöl másokat, azt a többiek is gyűlölni fogják, aki ártalmára van másoknak, annak a többiek is ártalmára lesznek. Nincs ebben semmilyen nehéz dolog! Egyszerűen arról van szó, hogy az uralkodó nem eszerint kormányoz, így a hivatalnokai nem eszerint cselekszenek.”

Egykoron a Jin-beli Wen herceg [uralk. i.e. 636–628] azt szerette, ha hivatalnokai rossz ruhákban járnak, ezért Wen herceg alattvalói mind jerkegyapjából készült felsőruhát viseltek, kardjukat cserzett bőrben hordták, egyszerű selyem kalpagot viseltek, így jártak az uralkodóhoz audienciára és így távoztak az udvarból. Mi volt ennek az oka? Az uralkodó így kívánta, ezért az alattvalók ekként cselekedtek.

Egykor a Chu állambeli Ling király [uralk. i.e. 540–529] a vékony derekú hivatalnokokat kedvelte, ezért Ling király alattvalóinak mind szokásává vált, hogy (naponta) csak egyszer egyenek, övüket csak akkor kössék össze, ha beszívták a levegőt, és a falnak támaszkodva álljanak fel. Egyetlen év leforgása alatt, az udvarban az arcok hamuszürkék lettek. Mi volt ennek az oka? Az uralkodónak így tetszett, ezért az alattvalók ekként cselekedtek.

Egykoron Yue királya, Goujian [uralk. i.e. 496–465] azt szerette, ha hivatalnokai bátrak, ezért erre oktatta őket. Titokban megparancsolta valakinek, hogy gyűjtsa fel a hajóit, majd próbára tette hivatalnokait, így szólván: „Yue állam összes kincse itt van!” Yue királya saját maga verte a dobot, hogy a hivatalnokok előrenyomuljanak. Amikor a hivatalnokok meghallották a dob hangját, törvezúzva, zilált sorokban rohantak a tűzhöz, ahol több mint száz ember lelte halálát. Ezután Yue királya bronz(harang) megkondításával jelezte a visszavonulást.

Ezért mondta mesterünk, Mozi a következőket: „Manapság az égalatti népe nehéznek találja, hogy keveset egyen, rosszul öltözködjék vagy egy másik állam megtámadásakor a csatamezőn áldozza fel életét a hírnévért, azonban ha az uralkodónak így tetszik, akkor mégis megteszi. Ettől azonban különbözik a mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés. Ha ugyanis valaki törődik a másikkal, akkor a másik ezt a példát követve szintén törődik majd vele. Ha valaki hasznára van a másinak, akkor ezt a példát követve a másik is az ő hasznára lesz. Aki gyűlöli másokat, azt a többiek is gyűlölni fogják, aki ártalmára van másoknak, annak a többiek is ártalmára lesznek. Nincs ebben semmilyen nehéz dolog! Egyszerűen arról van szó, hogy az uralkodó nem eszerint kormányoz, így a hivatalnokai nem eszerint cselekszenek.”

Azonban manapság az égalatti hivatalnokai és nemes emberei azt mondják: „Valóban, nagyon kiváló lenne, ha mindenki törődne a másikkal, azonban ezt lehetetlen megvalósítani, olyan mint a Taishant kézbe kapva átugrani a Sárga-vagy a Qi-folyón.” Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Ez a hasonlat nem megfelelő: ha valaki a Taishant felemelve ugorná át a Sárga- vagy a Qi-folyót, annak ereje mindent felülmúlna, de az régmúlttól fogva a mai napig nem akadt olyan, aki ezt véghezvitte volna. A mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés azonban különbözik ettől, mivel a szent uralkodók régen gyakorolták ezt. Hogy honnan tudom, hogy így volt? Réges-régen Yu rendbe tette az égalattit, nyugaton a Qu és a Sunhuang-folyót elterelte és így megfékezte a nyugati folyót és a Yudout. Északon a Fang, a Yuan és a Gu folyókat megfékezte, bevezette őket a Houzhidibe és a Hu-tó medrébe. A Dizhu (hegynél) szabadon engedte (a folyókat), átfúrta a Sárkánykaput [Longment], és ezáltal hasznára volt a Yanben, Daiban, Huban, Luoban és a Nyugati Folyónál élő népeknek. Keleten megfékezte a Dalut azáltal, hogy elzárta a Mengzhu mocsarat és kilenc kisebb ágra osztotta, így a határt szabott a vizeknek a keleti területeken, és ezáltal hasznára volt a Jizhouban élő embereknek. Délen a Jangce, a Han, a Huai és Ru folyókat keleti irányba terelte, hogy az öt tó vidékére ömljenek, így hasznára volt a Jing-Chu, Gan és Yue területén élőknek, valamint a délkeleti barbárokknak. Ez Yu cselekedeteiről szól és (azt mutatja, hogy) a mindenkire kiterjedő (törődést) most mi is gyakorolhatjuk.

Egykoron amikor Wen király a nyugati földeket tette rendbe, „(olyan volt,) mint a nap és a hold, a nyugati területről bevilágította mind a négy égtájat.”⁵⁰ Elérte, hogy a nagyobb országok ne bántsák a kisebbeket, a sokaság ne alázza meg a tehetetleneket és az özvegyeket, a kegyetlenek és a hatalmasok ne vegyék el a földművesek gabonáját, kutyáját és disznáját. Az Ég áldásával kísérte Wen király kegyességét, így a gyermektelen öregek hosszú életüket végigélhették, a testvérnélküli árvák beilleszkedhettek az emberek közé, a szüleiket fiatal korukban elvesztőknek volt mire támaszkodva felnővekedniük. Ezek voltak Wen király tettei, így most mi is megvalósíthatjuk a mindenkire kiterjedő (törődést).

Egykoron Wu király áldozatot kívánt bemutatni a Taishannál, (a beszédéről szóló) feljegyzés így szól: „Ó, Taishan! Az utódok hosszú sorával rendelkező Zhou király mutat be (most Neked) áldozatot! Miután a nagy áldozat bemutatásának (jogát) már elnyertem, az emberségesek is megjelentek, hogy segítsék a Shang- és Xia-dinasztia (egykori alattvalóit) és a déli, keleti, illetve északi barbárokat. Habár itt vannak Zhou rokonai, de ők nem érnek fel az emberségesekkel, mindenütt csupa bűn, csak én egyedül vagyok (alkalmas).”⁵¹ Ezek voltak Wu király tettei, így most mi is megvalósíthatjuk a mindenkire kiterjedő (törődést).

[2D] Ezért mesterünk, Mozi azt mondta: „Manapság ha az égalatti (tisztviselői és) nemesei valóban az égalatti gazdagodását kívánják, és elszegényedését gyűlölik, ha azt szeretnék, hogy az égalatti rendezett legyen, és nem kívánják, hogy felfordulás támadjon, akkor mindenkire kiterjedően kell egymással törődniük, kölcsönösen kell egymás hasznára lenniük. Ez a szent királyok törvénye, az égalatti rendbe tételének útja, melyre feltétlenül megvalósítandó feladatként kell tekinteniük.”

FÜGGELÉK III.

16. FEJEZET [3]

[Kósa G. ford.]

[3A] Mesterünk, Mozi azt mondta: „Az emberséges ember cselekedeteiben tekintse feladatának, hogy igyekezzen elősegíteni azt, ami hasznos az égalattinak, és eltávolítani azt, ami ártalmára van.” Mi az ami a mai időkben leginkább ártalmára van? (Ezzel kapcsolatban Mozi) azt mondta: „Ha a nagyobb állam megtámadja a kisebbet, ha a nagyobb család felfordulást támaszt a kisebbek között, ha az erősebbek kifosztják a gyengébbeket, ha akik többen vannak erőszakoskodnak a kevesebbekkel, ha a ravaszabbak becsapják az ostobákat, ha az előkelők megvetik az alacsonyrendűeket, ezek (mind) ártalmára vannak az égalattinak. Ezeken kívül: ha az uralkodó nem kegyes és az alattvaló nem elkötelezett, ha az apa nem gondoskodik szeretettel és a gyermekek nem tisztelik szüleiket,

⁵⁰ *Shujing, Taishi fej.*, lásd *Mozi* 16.

⁵¹ A szöveg utolsó része a *Shujing Taishi* fejezetéből való.

ez is (mind) ártalmára van az égalattinak. Ezekon kívül amikor manapság az alacsonyrendűek fegyvert ragadnak, mérgeket, vizet vagy tüzet használnak, hogy egymást megkárosítva kifosszák, ez is ártalmára van az égalattinak.

[3B] Ha megpróbáljuk megtalálni annak eredetét, amiből ez a sok ártalom származik, akkor (mit találunk), miből származik? Vajon abból, hogy (ezek az emberek) másokat szeretnek és (mások) hasznára vannak? Bizton állíthatom: nem erről van szó, hanem hogy másokat gyűlölnék és megkárosítják őket. Ha valamilyen névvel kell illetnünk azokat, akik gyűlölnék másokat és megkárosítják őket, akkor (azt mondhatjuk rájuk, hogy) elfogulatlanok vagy inkább elfogultak [egyetemesek vagy megkülönböztetők]? Erre nem lehet mást mondani, minthogy elfogultak. Akkor tehát akik elfogultan [megkülönböztetve] végzik dolgukat, azok vannak nagy mértékben az égalatti ártalmára. Ezért helytelen az elfogultság.”

[3C] Mesterünk, Mozi azt mondta: „Ha helytelenítjük azt⁵² [az elfogultságot], akkor kell valami, amit helyette ajánlunk. Mert ha helytelenítjük azt [az elfogultságot] és nincs mit ajánlanunk helyette, az olyan, mintha vízzel (fékez-nénk meg az árvizet, vagy tűzzel) próbálnánk eloltani a tüzet.⁵³ Az ilyen magyarázatokról előbb-utóbb kiderül, hogy nem megfelelőek.” Ezért mondta mesterünk, Mozi: „Az elfogulatlanság az, amivel helyettesíteni kell az elfogultságot. Mi az oka annak, hogy az elfogulatlanság az, amivel helyettesítjük az elfogultságot? Ha más állama olyan lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját államát hadba vinné, hogy megtámadja a másét? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha más városa lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját városát hadba vinné, hogy kifossa a másét? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha más családja olyan lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját családját fegyverbe kényszerítené, hogy felfordulást okozzon a máséban? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha pedig az államok és a városok nem támadják meg egymást, a családok nem okoznak felfordulást és nem fosztják ki egymást, akkor az vajon ártalmára vagy hasznára van az égalattinak? Bizton állíthatom, hogy az a hasznára van az égalattinak.”

Ha megpróbáljuk megtalálni annak eredetét, amiből ez a sok haszon származik, akkor (mit találunk), miből származik? Vajon abból, hogy (ezek az emberek) másokat gyűlölnék és kifosztják őket? Bizton állíthatom: nem erről van szó, hanem hogy törődnek másokkal és a hasznukra vannak. Ha valamilyen névvel kell illetnünk azokat, akik törődnek másokkal és hasznukra vannak, akkor (azt mondhatjuk rájuk, hogy) elfogultak vagy inkább elfogulatlanok [megkülönböztetők vagy egyetemesek]? Erre nem lehet mást mondani, minthogy elfogulatlanok. Akkor tehát akik elfogulatlanul [nem megkülönböztetve] végzik dolgukat, azok vannak nagy mértékben az égalatti hasznára.” Ezért mondta mesterünk, Mozi: „Az elfogulatlanság helyes. Korábban azt mondtam: ‘Az ember-

⁵² 人 = 之 [Johnson 2010: 146. n.2].

⁵³ 猶以水救火也 = 猶以水救水，以火救火也 [Johnson 2010: 146. n.3].

séges ember cselekedeteiben tekintse feladatának, hogy igyekezzen elősegíteni azt, ami hasznos az égalattinak, és eltávolítani azt, ami az ártalmára van.’ Most pedig rámutattam, hogy az elfogulatlanság a forrása annak, ami nagymértékben hasznára van az égalattinak. Rámutattam arra, hogy az elfogultság a forrása annak, ami nagymértékben kárára van az égalattinak.” Ezért mondta mestere: „Az elfogultság helytelen, az elfogulatlanság helyes, ez a fentiekből következik.”

Ha tehát ha azt keressük, ami hasznára van az égalattinak és az elfogulatlanságot tekintjük a helyes (útnak), akkor kifinomult hallással és éles látással másoknak segítünk látni és hallani, ezért akinek erősek a kezei és a lábai, másoknak segít a tevékenységben, akinek birtokában vannak a helyes módszerek és a fegyelmzés, másokat tanít és oktat. Ezért akinek öregkorára nincs felesége vagy gyermeke, annak is lesz tápláléka, hogy hosszú életét végigélhesse, a szüleit fiatal korukban elvesztő gyermekeknek is lesz mire támaszkodva felnővekedniük. Ha tehát az elfogulatlanságot fogadjuk el mint helyes (elvet), akkor ehhez hasonló hasznok lesznek. El sem tudom képzelni, hogy mi lehet az oka annak, hogy az égalatti hivatalnokai helyteleníthetik az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!

Azonban az égalatti hivatalnokai közül mások nem hagyják ennyiben és ilyen módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „(Az elfogulatlanság) jó, azonban vajon alkalmazható-e?” Mesterünk, Mozi azt mondta: „Ha nem lehetne alkalmazni, akkor én is helyteleníteném. De van-e olyan jó, amit nem lehet alkalmazni? Próbáljuk megvizsgálni két példát, hogy előre juthassunk! Tegyük fel, hogy van két hivatalnok, az egyik elfogult, a másik elfogulatlan. Az elfogult tehát így beszél: ‘Vajon tekinthetek-e barátom személyére úgy, mint a magaméra? Vajon nézhetek-e úgy barátom rokonaira, mint a sajátoméra?’ Ezért aztán nem törődik barátjával: mikor az éhezik, nem ad neki enni, amikor az fázik, nem ad neki ruhát, amikor az beteg, nem gondoskodik róla, amikor meghal, nem temeteti el. Az elfogult hivatalnok ekként beszél, és ekként is cselekszik.

Az elfogulatlan hivatalnok szavai azonban nem ilyenek, és tettei sem ilyenek. Ő így beszél: ‘Úgy hallottam, hogy a magas rendű ember az égalattiban úgy tekint barátja személyére mint a sajátjára, barátja rokonaira mint a sajátjaira, csak ekkor lehet magas rendű ember az égalattiban.’ Ezért aztán törődik barátjával: mikor az éhezik, enni ad neki, amikor az fázik, ruhát ad neki, amikor az beteg, gondoskodik róla, amikor meghal, eltemeteti. Az elfogulatlan hivatalnok ekként beszél, és ekként is cselekszik. Ennek a két személynek a szavai egymásnak ellentmondanak és a tetteik egymás ellentétei? Tegyük fel, hogy ez a két hivatalnok szavaiban és tetteiben megbízható, szavaik és tetteik tehát úgy illenek össze, mint a széttört pecsét két része és mindig aszerint cselekszenek, ahogy beszélnek.

Ha ez így van, akkor engedtessek meg nekem, hogy megkérdem: tegyük fel páncélban és harci sisakban kell egy kietlen pusztaságban mennünk harcol-

ni, nem tudván, hogy meghalunk-e vagy túléljük. Vagy egy uralkodó főemberét Baba, Yuebe, Qibe vagy Jingbe [Chu] küldi, és nem lehet tudni, hogy vajon visszatér-e. Engedtessek meg nekem, hogy megkérdezzem: melyikre bízánk a családunkat, rokonainkat, feleségünket és gyermekeinket, hogy kézen fogja és vigyázzon rájuk? Vajon az elfogulatlanra vagy az elfogultra? Úgy vélem, hogy ebben a helyzetben az égalattiban nem lenne olyan ostoba férfi vagy nő, aki, még ha helyteleníti is az elfogulatlanságot, ne azt tartaná helyesnek, hogy az elfogulatlanra bizza őket. Ha tehát szavaiban elítéli az elfogulatlanságot, de amikor választani kell, akkor az elfogulatlant alkalmazza, az ilyenek a szavai és a tettei nem illenek egymáshoz. Nem tudom megérteni, hogy az égalatti hivatalnokai milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!”

Azonban az égalatti hivatalnokai közül megint mások nem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „A (megfelelő) hivatalnokok kiválasztására jó lehet, de uralkodót már nem választhatunk a segítségével.” (Erre Mozi így szólt:) „Próbáljunk megvizsgálni két példát, hogy előre juthassunk! Van két uralkodó, tegyük fel, hogy közülük az egyik elfogulatlan, a másik pedig elfogult, ezért az elfogult így beszél: ‘Hogyan is tekinthetnék népemre úgy, mint saját magamra, ez egyáltalán nem illik bele abba, ahogy az égalattiban viszonyulnak egymáshoz (az emberek). Hiszen az emberi élet a Földön olyan rövid, mint ahogy valaki átvágtat egy hasadékon.’ Ezért aztán nem törődik a népével: mikor éheznek, nem ad nekik enni, amikor fájnak, nem ad nekik ruhát, amikor betegek, nem gondoskodik róluk, amikor (közülük valaki) meghal, nem temeteti el. Az elfogult uralkodó ekként beszél, és ekként is cselekszik.

Az elfogulatlan uralkodó szavai azonban nem ilyenek, és tettei sem ilyenek, ő így beszél: ‘Úgy hallottam, ahhoz hogy felvilágosult uralkodó legyen valaki az égalattiban, elengedhetetlen, hogy a népet helyezze előtérbe, magát pedig hátra, csak akkor lehet felvilágosult uralkodó az égalattiban.’ Ezért aztán törődik a népével: mikor éheznek, enni ad nekik, amikor fájnak, ruhát ad nekik, amikor betegek, gondoskodik róluk, amikor (valaki) meghal (közülük), eltemeteti. Az elfogult uralkodó ekként beszél, és ekként is cselekszik. Ennek a két uralkodónak a szavai egymásnak ellentmondanak és a tetteik egymás ellentétei? Tegyük fel, hogy ez a két uralkodó szavaiban és tetteiben is megbízható, szavaik és tettei tehát úgy illenek össze, mint a széttört pecsét két része és mindig aszerint cselekszenek, ahogy beszélnek. Ha ez így van, akkor engedtessek meg nekem, hogy megkérdezzem: ha az egyik évben járvány törne ki, és a népből tömérdek ember szenvedne, fázna és éhezne, az árkokban és a kanálisokban tömérdek hulla feküdne, vajon a két uralkodó közül melyiket választanánk követésre méltónak? Úgy vélem, hogy ebben a helyzetben az égalattiban nem lenne olyan ostoba férfi vagy nő, aki, még ha helyteleníti is az elfogulatlanságot, ne azt tartaná helyesnek, hogy az elfogulatlan uralkodót kövesse. Ha tehát szavaiban elítéli az elfogulatlanságot, de amikor választani kell, akkor az elfogulatlant alkalmazza, az ilyenek a szavai és a tettei nem illenek egymáshoz. Nem tudom

megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla?

Azonban az égalatti hivatalnokai közül megint mások továbbra sem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „Az elfogulatlanság maga az emberség és az igazságosság, azonban vajon meg lehet-e valósítani? Szerintem az elfogulatlanságot ugyanolyan módon nem lehet megvalósítani, ahogy a Taishant sem tudjuk felkapni, hogy átugorjuk vele a Jangcét vagy a Sárga-folyót. Akarhatjuk tehát, de vajon megvalósítható-e?” Mesterünk, Mozi azt mondta: „Az ősi időktől kezdve a mai napig nem volt senki sem, aki a Taishant felkapta volna, hogy átugorjon vele a Jangcén vagy a Sárga-folyón. De ami a mindenkire kiterjedő törődést és egymás kölcsönös segítségét illeti, ezt az egykori hat szent király saját maga gyakorolta.” Honnan tudjuk, hogy a hajdani hat szent király saját maga gyakorolta? Mesterünk, Mozi azt mondta: „Mivel nem voltam kortársuk, magam nem hallottam a hangjukat és nem láttam az arcukat, hanem az alapján tudom, amit bambuszra és selyemre írtak, bronzba és kőbe véstek, edényekre és tálakra karcoltak, hogy a későbbi generációk utódaira hagyományozzák.⁵⁴ A *Tai esküje* [Írások könyvében] így szól: ‘Wen király olyan volt, mint a nap és a hold, ragyogott, a nyugati területről bevilágította mind a négy égtájat’. Ezek a szavak azt mutatják, hogy Wen király mindenre kiterjedve törődött az égalattival, ami hasonló ahhoz, ahogy a nap és a hold mindent megvilágít az égalattiban, és nincs bennük elfogultság.” Ez nem más, mint Wen király elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Wen királytól vette.

Azonban nem csak *Tai esküjében* találjuk ezt, hanem *Yu esküje* [*Shujing*] is ilyen, ami így szól: „Gyülekezzetek, emberek, mind figyelmezzetek a szavamra! Nem én, a jelentéktelen uralkodó, voltam az, aki a felfordulást teremteni merészeltem, hanem a barbár miao-törzs volt az, akik méltóak az Ég büntetésére. Ezért vezetem a ti sokaságotokat, hogy megbüntessük a miao-törzset.” Yu nem azért viselt háborút a miao-törzsek ellen, mert gazdagságát és előkelőségét kívánta növelni, vagy (személyes) boldogságban és kegyekben kívánt részesülni, vagy mert érzékeinek [fülének és szemének] akart örömet szerezni, hanem mert arra törekedett, hogy elősegítse azt, ami hasznára van az égalattinak és eltávolítsa azt, ami ártalmára van. Ilyen volt Yu elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, azt Yu (példájában) kereste.

Azonban nem csak *Yu esküjében* van erről szó, hanem *Tang beszédében* [*Shujing*] is, ami így szól: „Én, a jelentéktelen uralkodó, Lü [Tang], a sötét hím-

⁵⁴ Ez a híres felsorolás a *Mozi* más részeiben is megjelenik: 27.8: 又書其事於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。 31.7: 古者聖王必以鬼神為，其務鬼神厚矣，又恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫；咸恐其腐蠹絕滅，後世子孫不得而記，故琢之盤盂，鏤之金石，以重之。 37.3: 是以書之竹帛，鏤之金石，琢之盤盂，傳遺後世子孫。 47.12: 古之聖王，欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。 49.4: 書之於竹帛，鏤之於金石，以為銘於鍾鼎，傳遺後世子孫。

állatot felajánlva intézem a következő kijelentéseket az Éghez odafent: ‘Az Ég (által küldött) hatalmas szárazságért az én személyem a felelős, (bár) nem tudom, hogy milyen bünt követtem el a fenti vagy a lenti (szellemekkel) szemben. Nem merészelem elrejtetni, ha valahol jóság van, nem merészelem megbocsátani, ha valahol bűn van, mind a (Legfelsőbb) Uralkodó szíve joga. Ha a tízezer irányban [országomban] bárhol valamilyen bűn van, én vagyok a felelős, én magam követtem el a bünt, ne a tízezer irányban élőket érje!’” Ezek a szavak (azt mutatják), hogy miközben Tang az Ég fia volt, gazdagságában birtokolta az égalattit, mégsem félt saját magát áldozatként felajánlani a Legfelsőbb Uralkodóhoz és a szellemekhez intézett áldozati beszédében. Ilyen volt Tang elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Tangtól vette.

Azonban nem csak az eskükben és *Tang beszédében* található ez így, hanem Zhou verseiben is ekként van. Zhou verse így szól: „A király útja egyenes, nem részrehajló, nem elfogult, a király útja sima, nem elfogult, nem részrehajló, egyenes, mint a nyíl, egyszerű, mint a köszörűkő, a nemes ember ezt követi, a kis ember csak távolról nézi.” Amiről beszélek, az nem pusztán szó és eszme, a régi időkben amikor Wen és Wu király uralkodott, egyenlő mértékkel jutalmazták az érdemeseket és büntették a kegyetlenkedőket, nem voltak elfogultak a szüleikkel és testvéreikkel szemben. Ezek a szavak mutatják Wen és Wu elfogulatlanságát. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Wen és Wu királytól vette. Nem tudom megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!

Azonban az égalattiban megint mások továbbra sem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „(Az elfogulatlanság) nincs hasznára a szülők iránti hűségnek, nem árt tehát a szülőtiszteletnek?” Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Próbáljuk megvizsgálni azt, ahogy egy szülőtisztelő fiú szülei iránt viselkedik. Vajon szüleivel kapcsolatban ez a szülőtisztelő fiú azt kívánja, hogy mások törődjenek szüleivel és hasznukra legyenek, vagy inkább azt, hogy mások gyűlöljék szüleit és kifosszák őket? Ha (a szó) magyarázatát vesszük figyelembe, akkor azt kívánja, hogy mások törődjenek szüleivel és hasznukra legyenek. Mit kellene tehát tennünk ahhoz, hogy elérjük ezt (a helyzetet)? Először nekünk kell cselekednünk úgy, hogy törődünk más ember szüleivel és hasznukra vagyunk, hogy aztán mások majd viszonzásképpen törődjenek a mi szüleinkkel és hasznukra legyenek? Vagy esetleg elsőként nekünk úgy kell cselekednünk, hogy gyűlöljük mások szüleit és ártalmukra vagyunk, de aztán mások viszonzásképpen (mégis) törődnek a mi szüleinkkel és hasznukra lesznek? Nyilvánvalóan elsőként nekünk kell úgy cselekednünk, hogy törődünk más ember szüleivel és hasznukra vagyunk, így aztán mások majd viszonzásképpen törődnek a mi szüleinkkel és hasznukra lesznek. Így aztán a szülőtisztelő fiúnak végül is van-e más választása, mint hogy elsőként ő cselekedjen úgy, hogy törődik más ember szüleivel és hasznukra legyen? Vagy esetleg az égalat-

ti szülőtisztelő fiai olyan ostobák lennének, hogy nem képesek felismerni ennek helyességét?

Próbáljuk meg ezt egy hajdani király által írottak alapján megvizsgálni! A *Daya* [*Shijing*] így mondja: „Nincs szó, melyre ne lenne válasz, nincs erény, mely ne kapná meg a jutalmát. Ha megdobsz őszibarackkal, szilvát hajítok vissza.” Ezek a szavak (azt mutatják, hogy) aki másokkal törődik, azzal törödni fognak, aki pedig másokat gyűlöl, azt gyűlölni fogják. Nem tudom megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla? Vagy talán tényleg olyan nehéz volna, hogy nem lehet megvalósítani? De hiszen voltak olyan dolgok, amelyek ennél nehezebbek voltak és mégis megvalósították őket.

Egykor a Chu állambeli Ling király [uralk. i. e. 540–529] a vékony derekú hivatalnokokat kedvelte, ezért Ling király alattvalóinak mind szokásává vált, hogy (naponta) csak egyszer egyenek, (így olyan soványak lettek, hogy) csak valami szilárdra támaszkodva voltak képesek felkelni, és csak a falnak dőlve tudtak járni. Az evést (ennyire) lecsökkenteni nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Ling király tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Egykoron Yue királya, Goujian azt szerette, ha katonái és alattvalói bátrak, ezért erre nevelte őket három éven át. Mivel azonban még nem volt biztos ebben, hajókat gyűjtatott fel, (harci) dobokat szólaltatott meg, hogy (katonái) elinduljanak. A katonák előre siettek, a vízbe és a tűzbe rohantak, ahol megszámlálhatatlanul sokan veszítették életüket. Amikor a dobolás abbamaradt, ők még mindig csak előre felé nyomultak. Yue állam katonái bizony elszántak voltak! Saját magunkat elégni hagyni nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Yue királyának tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Egykoron a Jin-beli Wen herceg [uralk. i. e. 636–628] az egyszerű öltözetet kedvelte. Wen király uralkodása alatt Jin állam hivatalnokai rossz ruhákban járnak, durva vászonruhát, jerke gyapjából készült felsőruhát viseltek, egyszerű selyem kalpagot és durva cipőt hordtak, így jártak Wen herceghez audienciára és így távoztak az udvarból. Durva ruhát hordani (egy hivatalnok számára) nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Wen hercegnek tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Az evést lecsökkenteni, hajókban elégni és durva ruhában járni a legnehezebben megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy az uralkodó tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni. Mi ennek az oka? Az, hogy az uralkodó kegyét keresték. Na már most mindenkire kiterjedően törödni (az emberekkel) és kölcsönösen egymás hasznára lenni, ezek összehasonlíthatatlanul hasznosabbak és könnyebb őket megvalósítani, a gond szerintem csak az, hogy nincs uralkodó, aki ezt szeretné. Ha lenne olyan

uralkodó, aki ebben lelné kedvét, és aki jutalmazással és dicsőréttel elősegítené, büntetéssel és fegyelmezőttel elrettentené (az azt megsértőket), akkor véleményem szerint az emberek úgy sietnének a mindenre kiterjedő törődés és kölcsönös haszon irányába, ahogy a tűz felfelé száll, a víz pedig lefelé folyik, nem lehetne az égalattiban megállítani!

[3D] Ezért az elfogulatlanság a szent királyok útja, ez az, ami révén a királyok, hercegek és főemberek nyugalmat találnak, a nép pedig ennek révén jut elegendő ruhához és élelemhez. Ezért a nemes ember számára semmi sem jobb, mint megvizsgálni az elfogulatlanságot és feladatként megvalósítani azt, így uralkodóként kegyes lesz, alattvalóként hűséges, apaként gondoskodó, fiúként szülőttisztelő, bátyként jó barát, öcsként bátyját tisztelő. Így a nemes ember, akinek számára semmi nem kívánatosabb, mint hogy kegyes uralkodó, hűséges alattvaló, gondoskodó apa, szülőttisztelő fiú, baráti báty és bátyját tisztelő öcs legyen, nem teheti meg, hogy ne valósítsa meg az elfogulatlanságot, ami a szent királyok útja és a népek számára hatalmas haszon.

FÜGGELÉK IV.

A *Mozi* 14–16. fejezetének kínai szövege tematikus bontásban

[1 = 14. fejj., 2 = 15. fejj., 3 = 16. fejj.; A, B, C, D = tematikus egységek]

1A. 兼愛上第十四

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。

2A. 兼愛中第十五

子墨子言曰：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：「今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。」

3A. 兼愛下第十六

子墨子言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃、毒藥、水、火，以交相虧賊，此又天下之害也。」

1B.聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然，盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國，天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。

2B.然則崇此害亦何用生哉？以不相愛生邪？子墨子言：「以不相愛生。今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。今家主獨知愛其家，而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。是故諸侯不相愛則必野戰。家主不相愛則必相篡，人與人不相愛則必相賊，君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」

3B.姑嘗本原若眾害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？即必曰非然也，必曰從惡人賊人生。分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？即必曰別也。然即之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。」

1C.若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。

2C.既以非之，何以易之？子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」然則兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。」

然而今天下之士君子曰：「然，乃若兼則善矣，雖然，天下之難物于故也。」子墨子言曰：「天下之士君子，特不識其利，辯其故也。今

若夫攻城野戰，殺身為名，此天下百姓之所皆難也，苟君說之，則士眾能為之。況於兼相愛，交相利，則與此異。夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。此何難之有！特上弗以為政，士不以為行故也。

昔者晉文公好士之惡衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韋以帶劍，練帛之冠，入以見於君，出以踐於朝。是其故何也？君說之，故臣為之也。昔者楚靈王好士細要，故靈王之臣皆以一飯為節，肱息然後帶，扶牆然後起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君說之，故臣能之也。昔越王句踐好士之勇，教馴其臣，和合之焚舟失火，試其士曰：『越國之寶盡在此！』越王親自鼓其士而進之。士聞鼓音，破碎亂行，蹈火而死者左右百人餘。越王擊金而退之。」

是故子墨子言曰：「乃若夫少食惡衣，殺身而為名，此天下百姓之所皆難也，若苟君說之，則眾能為之。況兼相愛，交相利，與此異矣。夫愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之；惡人者，人亦從而惡之；害人者，人亦從而害之。此何難之有焉，特士不以為政而士不以為行故也。」

然而今天下之士君子曰：「然，乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山越河濟也。」子墨子言：「是非其譬也。夫挈太山而越河濟，可謂畢劫有力矣，自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛，交相利，則與此異，古者聖王行之。何以知其然？古者禹治天下，西為西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北為防原派，注后之邸，呼池之竇，洒為底柱，鑿為龍門，以利燕、代、胡、貉與西河之民；東方漏之陸防孟諸之澤，灑為九澮，以楗東土之水，以利冀州之民；南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，以利荆、楚、干、越與南夷之民。此言禹之事，吾今行兼矣。昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方于西土，不為大國侮小國，不為眾庶侮鰥寡，不為暴勢奪穡人黍、稷、狗、彘。天屑臨文王慈，是以老而無子者，有所得終其壽；連獨無兄弟者，有所雜於生人之間；少失其父母者，有所放依而長。此文王之事，則吾今行兼矣。昔者武王將事泰山隧，傳曰：『泰山，有道曾孫周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祇商夏，蠻夷醜貉。雖有周親，不若仁人，萬方有罪，維予一人。』此言武王之事，吾今行兼矣。」

3C.子墨子曰：「非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也，其說將必無可焉。」是故子墨子曰：「兼以易別。然即兼之可以易別之故何也？曰：藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者由為己也。為人之都，若為其都，夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？為彼猶為己也。為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也，然即國、都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者與。」是故子墨子曰：「兼是也。且鄉吾本言

曰：『仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。」是故子墨子曰：「別非而兼是者，出乎若方也。」

今吾將正求與天下之利而取之，以兼為正，是以聰耳明目相與視聽乎，是以股肱畢強相為動宰乎，而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼為正，即若其利也，不識天下之士，所以皆聞兼而非者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣。雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？姑嘗兩而進之。誰以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰：『吾豈能為吾友之身，若為吾身，為吾友之親，若為吾親。』是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：『吾聞為高士於天下者，必為其友之身，若為其身，為其友之親，若為其親，然後可以為高士於天下。』是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與？當使若二士者，言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然即敢問，今有平原廣野於此，被甲嬰冑將往戰，死生之權未可識也；又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荊，往來及否未可識也，然即敢問，不識將惡也家室，奉承親戚，提挈妻子，而寄託之？不識於兼之有是乎？於別之有是乎？我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之有是也。」

此言而非兼，擇即取兼，即此言行費也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「意可以擇士，而不可以擇君乎？」「姑嘗兩而進之。誰以為二君，使其一君者執兼，使其一君者執別，是故別君之言曰『吾惡能為吾萬民之身，若為吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也』」。是故退睹其萬民，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為明君於天下者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。」是故退睹其萬民，飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然即敢問，今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，既已眾矣。不識將擇之二君者，將何從也？我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇即取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言也，猶未止也。曰：「兼即仁矣，義矣。雖然，豈可為哉？吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。故兼者直願之也，夫豈可為之物哉？」子墨子曰：「夫挈泰山以超江河，自古之及

今，生民而來未嘗有也。今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。」何知先聖六王之親行之也？子墨子曰：「吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也。以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳遺後世子孫者知之。泰誓曰：『文王若日若月，乍照，光于四方于西土。』即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也。」即此文王兼也，雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。

「且不唯泰誓為然，雖禹誓即亦猶是也。禹曰：『濟濟有群，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸群，以征有苗。』禹之征有苗也，非以求以重富貴、干福祿、樂耳目也，以求興天下之利，除天下之害。」即此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者，於禹求焉。

「且不唯禹誓為然雖湯說即亦猶是也。湯曰：『惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：「今天大旱，即當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。」即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以祠說于上帝鬼神。」即此湯兼也。雖子墨子之所謂兼者，於湯取法焉。

「且不惟誓命與湯說為然，周詩即亦猶是也。周詩曰：『王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏。其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所視』，若吾言非語道之謂也，古者文武為正，均分賞賢罰暴，勿有親戚弟兄之所阿。」即此文武兼也。雖子墨子之所謂兼者，於文武取法焉。不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

然而天下之非兼者之言，猶未止，曰：「意不忠親之利，而害為孝乎？」子墨子曰：「姑嘗本原之孝子之為親度者。吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與？意以天下之孝子為遇而不足以為正乎？姑嘗本原之先王之所書，大雅之所道曰：『無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李。』即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？意以為難而不可為邪？嘗有難此而可為者。昔荊靈王好小要，當靈王之身，荊國之士飯不踰乎一，固據而後興，扶垣而後行。故約食為其難為也，然後為而靈王說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉其上也。昔者越王句踐好勇，教其士臣三年，以其知為未足以知之也，焚舟失火，鼓而進之，其士偃前列，伏水火而死，有不可勝數也。當此之時，不鼓而退也，越國之士可謂顛矣。故焚身為其難為也，然後為之越王說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉上也。昔者晉文公好苴服，當文公之時，晉國之士，大布之衣，牂羊之裘，練帛之冠，且苴之屨，入見文公，出以踐之朝。故苴服為其難為也，然後為而文公說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉其上也。是故約食、焚舟、苴服，此天下之至難為也，然後為而上說之，未踰於世而民可移也。何故也？即求以鄉其上也。今若

夫兼相愛，交相利，此其有利且易為也，不可勝計也，我以為則無有上說之者而已矣。苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。

1D.故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者，此也。」

2D.是故子墨子言曰：「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。」

3D.故兼者聖王之道也，王公大人之所以安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之，為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。故君子莫若欲為惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道而萬民之大利也。

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Defoort, Carine (2005–2006): „The Growing Scope of *jian* 兼: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45: 119–140.
- Defoort, Carine (2008): „The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with *Li* in Early Chinese Texts.” *Asia Major* 21.1: 153–181.
- Desmet, Karen (2005–2006): „The Growth of Compounds in the Core Chapters of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45: 99–118.
- Durrant, Stephen W. (1977): „The Taoist Apotheosis of Mo Ti.” *Journal of the America Oriental Society* 97.4: 540–546.
- Forke, Alfred (1922): *Me Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Fraser, Chris (1998): Three Textual Studies of the Mòzǐ. cjfraser.net/projects/three-textual-studies-of-the-mozi [Letöltve: 2011.06.20.]
- Fraser, Chris (2009): „The Mohist School.” In: Bo Mou (ed.) *History of Chinese Philosophy*. London–New York: Routledge, 137–163.
- Graham, Angus C. (1989): *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Graham, Angus C. (1993): „Mo tzu.” In: Loewe, Michael (ed.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China, 336–341.
- Hamar Imre–Várnai András (2013): „A konfucianizmus első ellenfele: Mozi.” In: Várnai András–Kósa Gábor (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE, Távolségi Intézet.
- Ivanhoe, Philip J. (trans.) (2001): *Mozi*. In: Ivanhoe, Philip J.–Van Norden, Bryan W. (eds.) 2001. *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York–London: Seven Bridges Press, 55–109.
- Johnston, Ian (2010): *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lai, Karyn L. (2008): Early Mohist Philosophy. In: Lai, Karyn L. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–70.
- Lowe, Scott (1992). *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia*. Lewistown, UK: Edwin Mellen Press.
- Maeder, Erik W. (1992): „Some Observations on the Composition of the ‘Core Chapters’ of the *Mozi*.” *Early China* 17: 27–82.
- Mei, Y. P. (1929): *The Ethical and Political Works of Motse*. London: A. Probsthain.
- Mei, Y. P. (1973²): *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London: Westport. [1934¹]
- Schmidt-Glintzer, H. (1975): *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe; Mo ti: Gegen den Krieg*. Düsseldorf–Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Bellknap Press.
- Shun, Kwong-loi (1997): *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Sjöholm, Gunnar (1982): *Readings in Mo ti: Chapters XXVI–XXVIII. on the Will of Heaven*. Helsingborg: Plus ultra.
- Tökei Ferenc (2005a): *Kínai filozófia – Ókor I*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.]
- Tökei Ferenc (2005b): *Kínai filozófia – Ókor II*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.]
- Tökei Ferenc (2005c): *Kínai filozófia – Ókor III*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.]
- Watson, Burton (1963): *Mo Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.

SALÁT GERGELY

BÜNTETÉSEK ÉS BÜNTETÉSI REFORM A KORAI HAN-KORBAN

Az ókori Kínában a büntetőjog fontos eszköz volt az emberek viselkedésének szabályozására, s az uralkodók már a császárság megteremtésekor összetett büntetési rendszert építettek ki. Qin Shihuang 秦始皇 (Kr. e. 221–210), aki vaskezével egyesítve Kínát megteremtette a központosított birodalmat, Qin állam szigorú törvényeit kiterjesztette az egész országra. Han Gaozu 漢高祖 (Kr. e. 206–195), a Han-dinasztia alapítója kis módosításokkal átvette a Qin-beli törvényeket. Úgy tűnik, jelentős változásokat csak Han Wendi 漢文帝 (Kr. e. 179–157) császár hajtott végre a büntetések rendszerén, amikor Kr. e. 167-es büntetőjogi reformja során eltörölte a korábbi korokban általános csonkító büntetéseket.

A jelen tanulmányban¹ a Han Wendi reformja által érintett területet, a megcsonkító büntetések rendszerét tekintjük át. Először felvázoljuk a büntetéseket, amelyeket a Korai Han-kor első évtizedeiben – Wen császár reformja előtt – alkalmaztak Kínában. Ezután leírjuk magukat a reformokat, végül mérleget vonunk Han Wendi törvényhozó tevékenységéről.

I. A BÜNTETÉSEK RENDSZERE HAN WENDI CSÁSZÁR ELŐTT

Mielőtt áttekintenénk a büntetési rendszert, egy tényezőre fel kell hívnunk a figyelmet. A büntetés mindig valamilyen érték megvonása: ezen érték minden korban és társadalomban – természetesen hangsúlybeli különbségekkel – az élet, a test, a vagyon, a környezet megbecsülése, illetve újabban a szabadság lehet. Ezért egy büntetés megértéséhez ismerni kell az adott társadalmat és az abban fontos szerepet játszó értékeket. Nem meglepő például, hogy az ókori kínai jogból hiányzik a szabadságvesztés büntetése (a csonkítással kísért kényszermunkát nem számítjuk annak): a szabadság ugyanis nem lehetett jelentős érték abban a társadalomban, amelynek tagjai pontosan előírt kötelességeik szerint, szigorú rendbe szervezve éltek életüket.

A Korai Han-kor első évtizedeiben (nagyjából Kr. e. 200-tól Kr. e. 167-ig) a büntetések öt kategóriába sorolhatók: halálbüntetés, megcsonkítás, kényszermunka, bírság, egyéb büntetések. Az utóbbi kettő csoporttal a jelen tanulmány-

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

ban nem foglalkozunk, mivel Han Wendi reformjai nem érintették őket. E pontban az első háromnak a rendszerét vázoljuk fel a narratív történeti források (*Shiji* 史記, *Hanshu* 漢書) és a sírokból talált jogi kéziratok alapján.² Megjegyzendő, hogy ez a rendszer szinte teljesen megegyezett a Qin-dinasztiáéval, az Első Császár által kiépített büntetőjogi rendszer csak több évtizedes folyamat során alakult át.

I.1. Halálbüntetés

A halálbüntetés (*si* 死 vagy *sizui* 死罪) leggyakoribb formája a *qi shi* 棄市 elnevezésű büntetés volt, ez szó szerint azt jelenti: „kivetni a piacra”. A kifejezés valójában egyszerű lefejezést takart.³ Ismerjük még a *zhan* 斬, „kettévágás” vagy *yao zhan* 腰斬, „kettévágás derékban” kivégzési módot, amely súlyosabb bűnökért járt⁴ (ZYS 1, 18). Különösen súlyos büntetés volt a darabokra vágás (*zhe* 磔)⁵ és a „fej közzététele a piacon” (*xiao shou shi* 梟首市)⁶. Ritkán, de előfordulnak az élve elégetés, a megfőzés és a kínhalál egyéb formái is, elsősorban a dinasztia eleji harcok idején. A legsúlyosabb büntetés – amelyet nagy súlyú, politikai jelentőségű ügyekben alkalmaztak – a „nemzetség kiirtása” (*yizu* 夷族) vagy a „nemzetség kiirtása harmadíziglen” (*yi san zu* 夷三族) volt, ez valószínűleg a bűnös mellett annak szüleit, fivéreit, valamint a feleségét és gyermekeit érintette.⁷

² A *Shijinek* és a *Hanshunak* a *Zhonghua Shuju*-féle modern kiadását használtuk. A sírszövegek közül a legfontosabb forrásunk a zhangjiashani 張家山 leletgyűjtemény, amelyet egy Kr. e. 186-ra datált sírban találtak. Ezek közül jogi kérdésekkel foglalkozik a *Zouyanshu* 奏讞書 című mintairat-gyűjtemény, illetve az *Ernian lüling* 二年律令 című törvénygyűjtemény. E szövegek feldolgozásakor a Zhangjiashan Ersiqihao Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 2001 kiadványt vettük figyelembe. A *Zouyanshu* passzusait ZYS + sorszám jelöléssel láttuk el, az *Ernian lüling*-nél a cikkelyt tartalmazó szövegcsoporthoz a címet, illetve a szövegcsoporthoz belül elfoglalt helyét jelző sorszámot adtuk meg. Kiegészítő forrásként figyelembe vettük a Kr. e. 216-ra vagy 217-re datálható, Qin államból származó shuihudi 睡虎地 szövegeket. Ez utóbbiaknál az először Hulsegé (1985) által alkalmazott A, B, C... betűjelzést és számozást alkalmazzuk, s a SHUIHUDI QIN MU ZHUJIAN ZHENGLI XIAOZU 1978 kiadvány szövegközlését vesszük figyelembe. A shuihudi iratokról bővebben lásd Salát 2003: 113–132; a zhangjiashani leletekről lásd Salát 2005: 655–670.

³ Sírszövegbeli említéseit lásd *Zeï lü* 1, 3, 6, 7, 13, 16, 18, 29, 32, 35, *Jü lü* 7, 8, 24, *Za lü* 9, 10, *Qian lü* 4, *Tian lü* 10, ZYS 16, 21.

⁴ *Zeï lü* 1, 5, *Dao lü* 6, ZYS 1; Hulsegé 1955: 110–112.

⁵ *Zeï lü* 2, *Dao lü* 9, 11. Hulsegé (1955: 110) szerint a *zhe* valójában nem a holttest feldarabolását, hanem közszemlére tételét jelentette.

⁶ *Zeï lü* 28.

⁷ Hulsegé 1955: 112–122.

I.2. Csonkító büntetések⁸

Az egész kínai ókorban – egészen Han Wendi rendeletéig – az egyik legfontosabb büntetési mód a megcsonkítás (*xing* 刑 vagy *rouxing* 肉刑) volt. Olyannyira, hogy a *xing* szót használták általánosan „büntetés” értelemben is, s például a modern kínai nyelv „büntetőjog” szavának (*xingfa* 刑法) is alkotó eleme. A *Shuowen jiezi* 說文解字 is azonosítja a *xing* et és a törvényeket, „meghatározásában” ez szerepel: *fa xing ye* 法刑也, vagyis „a törvény: megcsonkító büntetés”.⁹

A csonkító büntetéseket a hagyomány szerint már a Korai Zhou-korban ismerték. A *Hanshu Xingfazhi* 刑法志 című fejezete így írja le az ekkori rendszert:

Az Öt büntetést (*wuxing* 五刑): a tetoválást (*mo* 墨), amellyel ötszáz bűn járt, az orrvágást (*yi* 劓), amellyel ötszáz bűn járt, az ivartalanítást (*gong* 宮),¹⁰ amellyel ötszáz bűn járt, a láblevágást (*yue* 剕), amellyel ötszáz bűn járt, a halálbüntetést (*sha* 殺), amellyel ötszáz bűn járt¹¹ – ezt nevezték úgy, hogy „a megbékített fejedelemségek megbüntetésénél használt közepes törvénykönyv”.

Minden esetben, akit kivégeztek, [annak a holttestét] kiterítették a piacon; akit tetováltak, azzal a kapukat őriztették; akinek levágták az orrát, azzal a szorosokat őriztették; akit ivartalanítottak, azzal a belső [palotákat] őriztették; akinek levágták a lábát, azzal a parkokat őriztették; akit csonkítatlanul (*wan* 完) hagytak, azzal a magtárat őriztették.¹² Akit rabszolgává tettek (*nu* 奴), a férfiakat a bűnös rabszolgák (*zuili* 罪隸) közé vették fel,¹³ a nőket pedig a gabonaőrloők (*chong* 舂) és a szakácsok (*gao* 槁) közé.¹⁴ Mindazokat, akiknek nemesi rangjuk (*jue* 爵) volt, akik elmúltak hetvenévesek, vagy akiknek még nem hullott ki a tejfoguk, nem tették rabszolgává.¹⁵

Amikor a Zhou-ház útja lehanyatlott, s Mu 穆 király¹⁶ megöregedett és gondatlaná vált, megparancsolta Fu 甫 fejedelmének, hogy figyelembe véve az időket, készítsen büntetéseket, hogy féken tartsák a négy égtájat. A tetoválással büntetendők közé ezer [bünt] soroltak; az orrvágással büntetendők közé ezer [bünt] soroltak; a térdkalács (*bin* 髌) [levágásával] büntetendők közé ötszázat soroltak; az ivartalanítással büntetendők kö-

⁸ A csonkító büntetések különböző fajtáiról, illetve az ezekhez kapcsolódó kényszermunka-fokozatokról lásd még Hulsewé 1955: 124–132, Salát 2003: 136–141.

⁹ *Shuowen jiezi*: 474.

¹⁰ E büntetésnemet hagyományosan kasztrációnak értelmezik, de mivel létezett női megfelelője is (melynek konkrét mibenlétét nem ismerjük), „ivartalanításnak” fordítjuk. Lásd még Salát 2003: 133/ 273. jegyzet, 137.

¹¹ Vö. *Zhouli* 周禮, *Qiuguan* 秋官, *Sixing* 司刑.

¹² Vö. *Zhouli* 周禮, *Qiuguan* 秋官, *Zhanglu* 掌戮.

¹³ Vö. *Zhouli* 周禮, *Qiuguan* 秋官, *Sili* 司厲.

¹⁴ Vö. *Zhouli* 周禮, *Xiaguan* 夏官, *Gaoren* 槁人. A mondat utolsó szava a szövegben *gao* 槁, 'száraz, korhadt', de ez valószínűleg a *kao* 犒 elírása, mely utóbbi a *kaoren* 犒人 'vendégül látó, főző' rövidítése lehet; nyilván arról van szó, hogy a nőket konyhai szolgálatra vezényelték.

¹⁵ Vö. *Zhouli* 周禮, *Qiuguan* 秋官, *Sili* 司厲. A Korai Zhou-kori büntetési rendszer leírásában a *Xingfazhi* kizárólag a *Zhoulira* támaszkodik. Ma már tudjuk, hogy a *Zhouli* jóval a Korai Zhou-kor után – a Hadakozó fejedelemségek korában vagy a Han-dinasztia alatt – keletkezett, s az általa leírt államszervezet eszményi, nem valós állapotokat tükröz. A *Zhouliról* lásd Boltz 1993.

¹⁶ Mu király a hagyomány szerint a Kr. e. 10. században uralkodott. A köré szőtt legendákról lásd Maspero 1978: 63–64.

zé háromezer soroltak; ami a nagy büntetéssel (*dapi* 大辟) [halállal] büntetendőket illeti, ide kétszáz [bünt] soroltak. Így az Öt büntetés alá háromezer [bünt] soroltak.¹⁷ Mivel ez a megbékített fejedelemségek közepes törvénykönyvében [szereplő bűnök számánál] ötszáz cikkellyel több, ezt nevezik a „zűrzavar sújtotta fejedelemségek megbüntetésénél használt szigorú törvénykönyvnek”.¹⁸

A megcsonkító büntetéseket *Hanban* soha nem alkalmazták magukban, mindig kényszermunka-büntetéssel jártak együtt. A csonkítások eredménye a kényszermunka idejének letelte után is megmaradt, s így egyszerre szolgált megszegyenítésként, kezdetleges bűnyogi nyilvántartásként és elrettentésként.

A csonkítások fajtái az alábbiak voltak:

I.2.1. A szakáll leborotválása (*nai* 耐)

A szakáll leborotválása a *falépités*nél (lásd később) enyhébb kényszermunkára ítélték kísérő büntetése volt. Átvitt értelemben minden, maradandó csonkítással nem járó kényszermunka-büntetést jelenthetett.¹⁹ A *nai* nevű büntetés nőkre vonatkozóan is előfordult, pontos tartalmát az ő esetükben nem ismerjük. A borotválás egyrészt a megszegyenítés miatt számított büntetésnek, hiszen a kínaiak ebben az időben nem borotválkoztak, így egy borotvált férfi azonnal kitűnt környezetéből. Másrészt viszont a büntetésnek szakrális jellege is lehetett: az őstisztelethez hozzátartozott az, hogy a testet úgy adták vissza az ősöknek a halál után, ahogy kapták, tehát csonkítatlanul, a haj és a szakáll érintetlenül hagyásával. A borotválással tehát az illető az ősei előtt is kellemetlen helyzetbe került.

Vizsgálataim szerint a sírszövegekben a *nai* a leggyakrabban a közrabszolgává vagy közrabszolganővé (*lichenqie* 隸臣妾) tétellel szerepel együtt a leggyakrabban.²⁰ Emellett egy cikkelyben a rözsegyűjtővé vagy rizsrostálóvá tétellel, két cikkelyben pedig a *sikou*vá tétellel kombinálják.²¹ Gyakran önmagában szerepel, valószínűnek tartjuk, hogy ilyenkor a közrabszolgaság is vele jár, csak ez annyira egyértelmű, hogy a törvények nem írják le. Szintén sokszor előfordul az *Ernian lüling*ben a „leborotválás megváltása”, ami gyakorlatilag egyfajta bírság lehetett.

I.2.2. A haj és a szakáll leborotválása (*kun* 髡)

A büntetés a *Zouyanshuban* és az *Ernian lüling*ben nem szerepel, de a történetírói források szerint e büntetés minden *falépitő*vé ítéltet sújtott. Ez esetben a sírszövegek éppen magától értetődő volta miatt nem említik.²²

¹⁷ Vö. Salát 2003: 89–90.

¹⁸ *Hanshu* 23: 1091–1093.

¹⁹ Hulsewé 1985: 15–16.

²⁰ *Zei lü* 11, 25, 27, 33, *Dao lü* 1, *Jü lü* 8, 24, *Gao lü* 1, *Wang lü* 2, *Za lü* 9, *Tian lü* 10, *Xing lü* 2.

²¹ *Jü lü* 1, illetve *Jü lü* 8, *Gao lü* 1.

²² Hulsewé 1985: 15; Hulsewé 1955: 129.

I.2.3. Tetoválás (*qing* 黥)

Mint láttuk, a tetoválást már a Korai Zhou-korban is alkalmazták, ahol a neve *mo* 墨 volt. A tetoválás megcsonkító büntetésnek számított, hiszen az ember testét visszavonhatatlanul módosította, eltorzította. Hanban a büntetést *qing*nek nevezték, s általában a *falépités* mellékbüntetéseként szerepelt. Az elítéltnak arcára vagy homlokára tetoválták a megszegyenítő jelet (hogy ez pontosan milyen volt, azt nem tudjuk).²³ Az eddig feltárt Qin- és Han-kori sírszövegek csak néhányszor adják meg a tetoválás helyét, mindegyikben ez szerepel: *qing yan qiu* 黥顏頰.²⁴ A *yan* a homlokot, pontosabban – a *Shuowen jiezi* szerint – a két szemöldök közötti területet jelenti, míg a *qiu* az arcnak a járomcsontnál levő részét. Érdekes, hogy a kifejezést szerepeltető D 154-ben, GL 5-ben és ZYS 2-ben egész biztosan, a D 62-ben pedig feltehetően nő a tetoválásra ítélt; az, hogy az esetükben megadják a tetoválás helyét, arra utalhat, hogy az eltért a férfiaknál szokásostól. A tetoválás csaknem minden esetben a legsúlyosabb fokozatú férfi, illetve női kényszermunkára ítélték, a falépítők és gabonaőrök kísérő büntetése volt.

I.2.4 Az orr levágása (*yi* 劓)

Az orr levágása (*yi* 劓) egyetlen *Ernian lüling*-beli cikkelyben szerepel (*Jü lü* 7), ahol azt a visszaeső bűnözőt sújtják orrlevágással, akinek tetoválás járna, de már korábban tetoválták. Emellett a *Jü lü* 22 megadja az orrlevágás megváltásának árát (1 *jin* arany). Emellett a ZYS 4-ben találkozunk egy emberrel, akit régebben tetováltak, és levágták az orrát. E nem túl bőséges információ alapján úgy tűnik, hogy az orrlevágásra akkor került sor, hogy ha egy bűnért tetoválás és falépités járt, de valamilyen tényező miatt a büntetést súlyosbíítani kellett. A büntetés más *Han*-kori szövegekben is csupán egyszer szerepel.²⁵

I.2.5. A bal lábfej levágása (*zhan zuo zhi* 斬左止)

Elképzelhető, hogy a *zhi* nem lábfejet, hanem lábujjat jelentett. A *büntetésre* kevés példát ismerünk. A *Jü lü* 7 szerint azon a visszaeső bűnösön hajtják végre, akinek korábban levágták az orrát, s most tetoválással kéne sújtani. A *Jü lü* 9 által említett esetben a lábfej levágása falépitéssel jár együtt. A *Gao lü* 5-ben az a férfi rabszolga jár így, aki „gondatlanul tesz panaszt” maga ellen (nem tudjuk, ez pontosan mit jelentett) – s a csonkítás után visszaadják a gazdájának. A *Za lü* 13 szerint annak vágják le a bal lábfejét, aki erőszakkal feleséget rabol magának, illetve annak, aki segíti őt ebben. A *Jinguan lü* 1 szerint az kapja ezt a büntetést – falépitéssel kombinálva –, aki átmászik egy határerődítményen, a ZYS 4 szerint pedig – szintén falépitéssel együtt – az, aki feleségül vesz egy szökevényt.

²³ Hulsewé 1985: 15; Hulsewé 1955: 124–125.

²⁴ D 62, D 154; *Jü lü* 24, *Gao lü* 1, 5, ZYS 2.

²⁵ Hulsewé 1985: 15; Hulsewé 1955: 125.

I.2.6. A jobb lábfej levágása (*zhan you zhi* 斬右止)

A büntetés a valóságban a bal és a jobb lábfej (vagy azok lábujjai) levágását jelentette: a büntetés csak egyszer szerepel az *Ernian lülingben* (a *Zouyanshuban* egyszer sem): a *Jü lü* 7 szerint azt a visszaeső bűnöst, akinek korábban már levágták a bal lábfejét, s tetoválással sújtandó bünt követ el, a jobb lábfej levágására ítélik. Ez volt a kasztráció után a legsúlyosabb megcsonkítás.²⁶

X.3.7. Kasztráció (*fu* 腐 vagy *gong* 宮)

A *Han*-kori történeti művekben a kasztrációnak jó néhány esete szerepel (a leg híresebb ilyen eset *Sima Qiané*, a nagy történetíróé), de a kéziratok forrásokban kevésszer említik. A *Zouyanshuban* nem találkozunk vele, az *Ernian lülingben* is csak néhány cikkelyben fordul elő. Ezekből kiderül például, hogy azt a visszaeső bűnöst, akinek korábban már levágták mindkét lábfejét, s tetoválással sújtandó bünt követ el, kasztrálásra ítélik (*Jü lü* 7); a kasztrálás megváltásának ára: egy *jin* és négy uncia arany (*Jü lü* 22); a kasztrálandó személyt a „belső hivatalba” (*neiguan* 内官 – hogy ez pontosan mit jelent, nem tudjuk) kell költöztetni, s ott kell végrehajtani a kasztrálást (*Jü lü* 22); nemi erőszakért kasztrálás jár, s emellett az illetőt palotai közrabszolgává (*gong lichen* 宮隸臣) teszik (*Za lü* 12, *Shou lü* 1). A nőknél a kasztrációnak megfelelő büntetést szintén *gong*nak nevezték, ami a kommentátorok szerint az „elzárás a palotában” (*bi gong* 閉宮) rövid formája – hogy ez pontosan mit jelentett, nem tudjuk, talán az – orvosi iratokban néha „palotának” nevezett – női nemi szerv valamiféle megcsonkítását.

I.2. Kényszermunka-büntetések

A *Korai Han-kori jogi jellegű sírszövegekben* ez a leggyakrabban említett büntetés – valószínűleg ezt szabták ki a legtöbbször, s a *zhangjiashani* sír tulajdonosa is elsősorban ilyen súlyú bűnügyekkel foglalkozhatott. A kényszermunka-büntetés részleteiről viszonylag keveset tudunk, csak az elnevezéseik, néhány rájuk vonatkozó adminisztratív szabály, illetve a *Han*-kori történeti művek utalásai maradtak fenn. A büntetés kiszabása eltért a ma megszokott gyakorlattól: nem a büntetés időtartamát szabták meg, hanem a teljesítendő kényszermunka fokozatát. Minden fokozathoz megszabott munka, megcsonkítás és megbilincselési módozat tartozott, némi mérlegelési lehetőséggel. Ítélethozatalkor tehát csak a büntetés fokozatát mondták ki, annak konkrét tartalma közismert volt. A változatos elnevezések ellenére valószínűnek tűnik, hogy az elítéltek azt a munkát végezték, amelyre az államnak éppen szüksége volt (tehát például a *rőzsegyűjtők* is dolgozhattak építkezéseken, sőt, harcolhattak a háborúban).²⁷ Az elnevezések eredete ismeretlen.

²⁶ Hulswé 1985: 15; Hulswé 1955: 125–126.

²⁷ Hulswé 1955: 130–131.

Külön problémát jelent a büntetések időtartamának kérdése, amiről élénk – és máig eldöntetlen – vita zajlik a kutatók körében. Egyesek szerint a kényszermunka egész életre szólt. Másik szerint minden fokozathoz meghatározott időtartam tartozott. Megint más tudósok arra a következtetésre jutottak, hogy a büntetés meghatározatlan időre, de nem életfogytig szólt, hanem a következő amnesztiáig (közkegyelmet igen gyakran hirdettek a Han-kori uralkodók, mivel erényszerző cselekedetnek tarották).²⁸ Annyi biztos, hogy Han Wendi császár később részletezett reformjai rögzített időtartamot rendelnek a büntetésekhez, ami arra is utalhat, hogy korábban a büntetési periódus nem volt meghatározva.²⁹

I.2.1. Falépítés (*chengdan* 城旦) és gabonaörlés (*chong* 舂)

Ez volt a legsúlyosabb kényszermunka-fokozat. A *chengdan* kifejezést „fal-építőnek”, női megfelelőjét, a *chongot* „gabonaörlésnek” fordítjuk. A *Hanshu* egyik kommentátora, Ying Shao 應劭 (140–206 k.) így magyarázza e kényszermunka-fokozatok neveit:

Chengdan 城旦 (falépítő): hajnalban (*dan*) kel, hogy falakat (*cheng*) ellenőrizzen vagy építsen. *Chong* 舂 (gabonaörlő): a nők nem vesznek részt a külső szolgálatokban, csak örlnek (*chong*)³⁰, hogy legyen rizs. Mindkettő négyéves büntetés.³¹

A *cheng* „fálat” jelent, míg a *dan* „hajnalt”. Ez utóbbi azonban – a kommentátor magyarázatától eltérően – valószínűleg kölcsönzó, amely az azonos hangalakú, „teher” jelentésű szó (*dan* 擔) helyett áll. A büntetés Korai Han-kori időtartamát nem ismerjük, a rögzített – négyéves – periódusra való utalás késői. A büntetés a történetírói források szerint a következőkkel járt együtt: a fej leborotválása (*kun* 髡), „vasgallér” (*qian* 鉗) viselése a nyakban, botozás, valamint a láb megbéklyóztatása.³² A kéziratok forrásokból azonban az derül ki, hogy a falépítés (és gabonaörlés) messze leggyakoribb kísérő büntetése a tetoválás volt. Emellett a csonkítás lehetett lábfejlevágás és orrlevágás. Előfordul az is, hogy a *falépítővé* tétel mellett a *xing* 刑, „megcsonkítás” szó szerepel, további részletek nélkül. Többször szerepel – általában valamiféle enyhítő körülmény megléte esetén – a *wan chengdan* 完城旦, „teljes, csonkítatlan falépítő” kifejezés is, ami azt jelenti, hogy az illető a többi *falépítő*vel együtt dolgozott, de – a szokásos borotváláson kívül – más csonkítással nem sújtották.³³ Hulsewé szerint ez utóbbiak büntetésének időtartama a Han-korban négy év volt, kevesebb, mint

²⁸ Azt a gondolatot, hogy a büntetések nem meghatározott időre szóltak, Gao Heng (1977: 43–44) vetette fel először. A különböző elméletekről lásd Sanft 2005: 91/41. jegyzet. A rendkívül bonyolult kérdés legújabb összefoglalását lásd Xing 2005.

²⁹ A kényszermunka-fokozatokról lásd még Hulsewé 1985: 14–17; Hulsewé 1955: 128–132.

³⁰ A *chong* szó jelenthet ’csépel’-t is.

³¹ 城旦者，旦起行治城；舂者，婦人不豫外徭，但舂作米：皆四歲刑也。 *Hanshu* 2: 30.

³² Hulsewé 1955: 128–129.

³³ Hulsewé 1985: 15.

a többi *falépitőé*).³⁴ A szövegek nem említik, de a történetírók alapján valószínűsíthető, hogy a haj és az arcszőrzet leborotválása minden *falépitő*nél kötelező volt, s nincs kizárva a botozás és a „vasgallér” általános használata sem. Emellett a falépitőknek bilincset és lábbéklyót kellett viselniük.

A falépitő büntetés női megfelelője a *chong*, „gabonaőrő” volt. A büntetés nevében és azon kívül, hogy ez a nők legsúlyosabb kényszermunka-büntetése, a Han-korból szinte semmit nem tudunk, leszámítva a fent idézett kommentárt. Érdeemes azonban itt megemlíteni egy Qin-beli cikkelyt a *Tizennyolcféle Qin-beli törvény* (*Qin lü shiba zhong* 秦律十八種) című shuihudi szövegcsoporthoz, amely talán a Han-korhoz hasonló állapotokat ír le:

A 70 A falépitők és a gabonaőrők hordjanak vörös ruhát, s viseljenek vörös fejedőt. Bilincseljék és béklyózzák meg őket.³⁵ Ügyes falépitők ne vezessenek és felügyeljenek [más elítélteket]; akiket kineveztek vezetővé és felügyelővé, azok vezessenek és felügyeljenek. A gabonaőrök és falépitők, akik kimennek a közmunkára, ne merészkedjenek a piacra menni és az épület külső kapuján³⁶ kívül maradni. Ha át kell haladniuk a piacon, akkor tegyenek kerülőt, ne haladjanak át. Ha falépitők vagy gabonaőrők megrongálnak vagy eltörnek egy agyagedényt, vaseszközt, faeszközt, vagy nagy szekerek készítésekor eltörik a kerékabroncsot, akkor azonnal botozzák meg őket. Egy garas értékű [kárért] tíz botütést kapjanak. Hús vagy több garas értékű [kár esetén] teljes botozásban részesüljenek. Az eszközt töröljék [a nyilvántartásból]. Ha [a vétke] nem botozzák meg azonnal, akkor a felelős hivatalnok térítse meg [a kár] felét. [Törvény] a munkák felügyelőiről.³⁷

A falépitők és gabonaőrők tehát – legalábbis Qinben – a társadalomtól elszigetelve éltek, megszégyenítő vörös ruházatot, illetve bilincset kellett hordaniuk. Bár a különböző helyeken végzendő munkák miatt nem voltak folyamatosan elzárva, a társadalom többi tagjával nem érintkezhetek – erre utal, hogy nem volt szabad áthaladniuk a piacon. Ha kárt okoztak az általuk használt eszközökben vagy alapanyagokban, azonnali botozással büntették őket. Tilos volt falépitőkre más elítéltek vezetését bízni, még akkor is, ha „ügyesek”, vagyis a feladatra alkalmasak voltak. Az általuk végzett munkáról csupán annyit árul el a cikkely, hogy részt vehettek a „nagy szekerek” készítésében, vagyis iparos munkát is végezhetek,³⁸ bár más cikkelyekben döngölt falak építésével, épületbővítésekkel, földek művelésével hozzák őket összefüggésbe.³⁹ Az elítéltek gabonafejadagját és ruházatuk biztosítását pontos előírások rögzítették.⁴⁰ A források utalnak arra, hogy büntetésük letelte után a falépitők és gabonaőrők nem váltak szabad em-

³⁴ Hulsewé 1955: 130.

³⁵ *Gou du lei di* 拘攢櫛杖. A kifejezés értelme minden valószínűség szerint „kézbilincset és lábbéklyót” (lásd Hulsewé 1985: 69–70/13. jegyzet), de e szóösszetételek más szövegekben nem szerepelnek.

³⁶ *She hui* 舍閭: a szövegből nem derül ki, hogy milyen épületről van szó.

³⁷ Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: 89–90.

³⁸ Lásd még az A 58 cikkelyt, ahol az elítéltek az „iparosokkal együtt” teljesítenek szolgálatot.

³⁹ A 15, 64.

⁴⁰ A 12, 15, 16, 49, 50.

berré, hanem meghatározott ideig még enyhébb fokozatú kényszermunkásként kellett dolgozniuk.

Nem tudjuk, mi történt a falépítőkkal, ha a teljes büntetésük letelt. Az biztos, hogy ha a kényszermunka mellett megcsonkították őket, akkor nem térhetek vissza a társadalomba, hanem úgynevezett „rejtett hivatalnokká” (*yinguan* 隱官) váltak. Ez valószínűleg olyan szolgálatot jelentett, amelyet távoli, elzárt vidéken kellett végezni, ahol a volt elítélt nem volt kitéve a társadalom megvetésének. Mivel a falépítés szokásos kísérő büntetése, a tetoválás csonkításnak számított, a rejtett hivatalnokká válás valószínűleg a legtöbb falépítőt érintette. A Korai Han-kori ZYS 4 cikkelyben egy olyan rejtett hivatalnok szerepel, akit korábban tetoválással és orrlevágással sújtottak. Az illető megházasodik (tehát a rejtett hivatalnok is köthetett házasságot), de mivel tudtán kívül egy szökött rab-szolgát vesz el, újra megbüntetik. A bűnért tetoválás és falépítés járna, de mivel tetoválva már volt, ezért levágják a bal lábfejét és falépítésre ítélik. A ZYS 17 cikkelyben – amely Han-kori sírból került elő, de tartalma a Qin-korra van datálva – az ártatlanul tetoválásra és falépítésre ítélt személlyel kapcsolatban, ártatlansága kiderülése után, a következő rendelkezést hozzák: „Mentesítsék [a büntetés alól], s válják belőle rejtett hivatalnok. Elrendeljük, hogy szabadon házassodhassék, s helyezék el őt Yuben 於. A feleségét és gyermekeit már eladták; a járási hivatal váltsa ki őket. Egyéb lefoglalt dolgait is eladták, az árát adják oda neki. Engedtessek el neki az elítéltetés költsége, a költséget ...⁴¹ ember adja vissza.” Látható tehát, hogy ha valakit egyszer elítéltek és megcsonkítottak, akkor már soha többet nem tölthette be a társadalomban ugyanazt a helyet, mint korábban, még abban az esetben sem, ha ártatlan volt.⁴²

1.2.2. Rőzsegyűjtés (*guixin* 鬼薪) és rizsrostálás (*baican* 白粲)

A *guixin* 鬼薪 és a *baican* 白粲 a második fokozatú kényszermunkát jelentette. A már idézett Ying Shao így magyarázza e büntetéseket:

Rőzsét (*xin*) gyűjteni az ősök temploma számára: ezt nevezik rőzsegyűjtésnek (*guixin*). Ülni és rizst válogatni, hogy az teljesen fehér (*bai* 白) legyen: ezt nevezik rizsrostálásnak (*baican*). Mindkettő hároméves büntetés.⁴³

A *gui* jelentése „szellem, kísértet”, a *xiné* pedig „rőzse, tüzelő”. Emiatt magyarázza a kommentátor úgy, hogy az elítélt rőzsét gyűjt az ősök temploma, illetve az abban lakozó szellemek számára. Valószínűbb azonban, hogy a *gui* itt a hasonló kiejtésű *gui* 歸 kölesönszava, melynek van ’összeszed’, ’összegyűjt’ jelentése is. A büntetés konkrét tartalma feltehetően nem kapcsolódott a nevéhez: az elítéltek azt a munkát végezték, amire éppen szükség volt. A Han-kor későbbi évtizedeiben ez a büntetés három évig tartott.

⁴¹ Itt egy írásjegy olvashatatlan.

⁴² Rejtett hivatalnok szerepel még a *Jü lü* 24, *Wang lü* 2, *Hu lü* 5, 6, *Fu lü* 8 cikkelyekben.

⁴³ 取薪給宗廟為鬼薪，坐擇米使正白為白粲，皆三歲刑也。 *Hanshu* 2: 32.

A rözsegyűjtés női megfelelője a *baican*, szó szerint „fehér rizs” volt, ez „rizsrostálónak” fordítható. Elképzelhető, hogy ezek az elítéltek gabonát válogattak a közraktárakban, de pontos adataink erről sincsenek. Feltételezhető, hogy e kényszermunka-fokozat általános kísérő büntetése a szakáll-leborotválás (*nai*) volt. A Qin-korban (s talán a Han-korban is) a rözsegyűjtők és rizsrostálók is vörös ruhát, illetve bilincset és béklyót viseltek. Az életkörülményeik és az általuk végzett munka is valószínűleg hasonló volt a falépítőkéhez, csak a kísérő csonkítás volt enyhébb, illetve minden bizonnyal a büntetés is rövidebb ideig tartott.⁴⁴

1.2.3. Közrabszolga és közrabszolganő (*lichenqie* 隸臣妾)

A *lichen* 隸臣 kifejezést, amely a harmadik fokozatú kényszermunkát jelöli, jobb megoldás híján – és hogy jelezzük a vele kapcsolatban felmerülő bizonytalanságot – „közrabszolganak” fordítjuk. Ez és női megfelelője, a *liqie* 隸妾 – a két kifejezés leggyakrabban együtt szerepel, *lichenqie*ként 隸臣妾 – a legvitatottabb terminus, aminek oka a szóhasználat: mind a *li*, mind a *chen* rabszolgát jelent (a *qie* pedig rabszolganőt), ezért könnyen összekeverhető a kényszermunka-büntetés, illetve az (örökletes) rabszolgai státus neve.⁴⁵ A megoldás az, hogy élesen el kell választani a *lichenqie*, a *lichen* és a *liqie* kifejezéseket a *chenqie* 臣妾, a *chen* 臣 és a *qie* 妾 szavaktól. Az előbbieket az általunk „közrabszolga(nő)nek” fordított – valamilyen bűn miatt elítélt – kényszermunkásokat jelentik, míg az utóbbiak az egyszerű, *nuqie*nek 奴妾 is nevezett rabszolgákat.⁴⁶ Van olyan elmélet, mely szerint a *lichenqie* többértelmű szó volt, s jelenthet egyrészt kényszermunkást, másrészt meghatározott, örökletes rabszolgai státuszt, de ezt nem tartjuk valószínűnek. Ebben az esetben ugyanis ugyanaz a szó két igen különböző jogi kategóriát jelölt volna, s a precizításra törekvő jogi szövegekben egész biztosan valami módon megkülönböztették volna őket.

A közrabszolga(nő) büntetése a Han-kor kései időszakában – a rözsegyűjtőkhöz hasonlóan – három évig tartott (a korai Han-korról nincs adatunk). Kézírtos forrásainkban a *lichenqie* kényszermunka-fokozat minden olyan cikkelyben, ahol a kísérő megcsonkítás is meg van adva, a szakáll-leborotválással (*nai*) szerepel együtt. Megszégyenítő ruhára, illetve béklyóra vagy bilincsre a közrabszolgákkal kapcsolatban a sírszövegek nem utalnak. A források szerint a közrabszolgák munkakörülményei nem voltak olyan szigorúak, mint a súlyosabb fokozatú kényszermunkásoké, s elképzelhető, hogy „kikölcsönözték” őket magánembereknek. A közrabszolgáság büntetése megváltható volt.

⁴⁴ Vö. A 68.

⁴⁵ A *lichen* (és *liqie*) kifejezés értelmezéséről lásd Hulsewé 1955: 130; Hulsewé 1978: 211–213; Gao Heng 1977; Hulsewé 1981; Hulsewé 1985: 15. A *lichenqie* értelmezéséről Kínában folyt vita irodalmáról lásd Yates 1995: 347–348, 46. jegyzet.

⁴⁶ Hulsewé 1981.

I.2.4. Rablók elleni őr (*sikou* 司寇)

A *sikou* 司寇, „rablók elleni őr”, esetleg „határőrszolgálat”⁴⁷ a negyedik fokozatú büntetés, amely két módon volt kiszabható. Egyrészt lehetett valakit eleve *sikou*vá ítélni (a Korai Han-kor késői szakaszában e büntetés két évig tartott), másrészt pedig, a súlyosabb kényszermunkát végzők bizonyos idő letelte után *sikou*vá válhattak. A *sikou* mind férfi, mind női elítélteket jelenthetett. Csonkító büntetést a *sikou*vá tétel mellett csak egy-kétszer említenek a források, ez minden esetben szakáll-leborotválás.

I.2.5. Vigyázó (*hou* 候)

A *hou*, „vigyázó” volt a legenyhébb büntetés, amely a Han-kor késői időszakában egy évig tartott; konkrét tartalmát nem ismerjük.⁴⁸

A kényszermunkához kapcsolódóan érdemes megemlíteni, hogy börtönbüntetés nem létezett: mivel, mint már említettük, a szabadság nem számított jelentős értéknek, megvonása sem lehetett túlságosan elriasztó büntetés. Ez alól két látszólagos kivétel van. Az egyik a hatalmi harcokban éppen vesztes magas rangú személyek őrizetbe vétele, mozgásuk korlátozása: ez azonban inkább a politikai csatározások, mint a büntetőjog területére tartozik. A másik a gyanúsítottak őrizetbe vétele és fogságban tartása: ám ez önmagában nem számított büntetésnek, csak arra szolgált, hogy megakadályozza a terheltek megszökését az ítélet meghozatala előtt, vagyis egyfajta vizsgálati fogságot jelentett.

A kényszermunka-büntetés nagy súlya a kínai büntetőjog rendszerében sokáig fennmaradt, találkozhatunk vele például a *Vízparti történet* számos betyárjának élettörténetében. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a hagyomány a mai napig érezteti hatását: a Kínai Népköztársaságban máig jellemzőbb az elítéltek „munka általi átnevelésre” (*laogai* 勞改) küldése, mint a kisszámú börtön valamelyikében való elhelyezése.⁴⁹

Meg kell még jegyezni, hogy a kényszermunka nem azonos a közmunkával: míg az előbbi a bűnözők büntetése, az utóbbi minden közszabad kötelessége. A közmunkának két formája volt: egyrészt részvétel a középítkezéseken és egyéb munkálatokban, másrészt pedig katonai szolgálat (a Han-korban az előbbi elvileg évi egy hónap, az utóbbi egy férfi életében két év volt⁵⁰).

⁴⁷ Megjegyzendő, hogy a szó korábbi szövegekben (például a *Shujing*ban) az egyik, igazságszolgáltatással foglalkozó főhivatalnokot, a „bűnösök igazgatóját” jelentette (lásd MASPERO 1978: 77 és *passim*).

⁴⁸ Hulsewé 1985: 15, 88 (A 103/1. jegyzet).

⁴⁹ Ladany 1992: 111–112. Megjegyzendő, hogy a szerző a szovjet minta követésének tartja a munkatáborok felállítását, pedig a valóságban – mint ahogy azt éppen a *Qin- és Han-kori* leletek bizonyítják – a kényszermunka intézménye legalább kétezer éves múltra tekintett vissza Kínában.

⁵⁰ Hulsewé 1985: 11.

II. HAN WENDI BÜNTETŐJOGI REFORMJAI

A fentiekben vázoltuk, hogy miként nézett ki a Korai Han-kor első évtizedeiben a súlyosabb büntetések rendszere. A fentiek mellett igen elterjedt volt még a bírság, illetve előfordultak egyéb büntetések: a botozás (erről rendkívül keveset tudunk), a száműzés, a rabszolgává tétel, valamint hivatalnokok esetében a menesztés és a megrovás. Ezek tárgyalása külön tanulmányt igényelne.

Han Wendi császár (Liu Heng 劉恆) puccsal került a trónra, amelyet a császári Liu család hívei szerveztek a dinasztiaalapító Han Gaozu feleségének, Lü 呂 császárnénak a rokonsága ellen. A lehetséges jelöltek közül Liu Henget többek között éppen emberséges természete miatt tették meg császárnak. A rá vonatkozó későbbi források Wen császárt bölcs, jóságos uralkodónak festették le, akinek uralkodási módszereit befolyásolták a korban divatos Huanglao 黃老 eszmék. E kép, mint látni fogjuk, nem teljesen megalapozott, de az biztos, hogy csökkentette az adókat és más népbarát intézkedéseket hozott.

Han Wendit, úgy tűnik, uralkodása kezdetétől érdekelték a jogi kérdések. Már a trónra lépése utáni első évben, Kr. e. 179-ben eltörölte azokat a Qin-kortól érvényben lévő törvényeket, amelyek szerint az elítélt bűnös családtagjait rabszolgává tették.⁵¹ Kr. e. 178-ban eltörölte azokat a rendelkezéseket, melyek szerint a trón bírálata büntetendő volt.⁵² Az igazán átfogó – és a Wendi megítéléséhez leginkább hozzájáruló – lépésre bő egy évtizeddel később, Kr. e. 167-ben került sor. Ennek története a legrészletesebben a *Hanshu Xingfazhi* fejezetében olvasható.

II.1. A reformok ürügye: Chunyu uraság esete

A reformok apropóját egy jogeset adta, amelynek során megcsonkításra ítélték egy köztisztelőben álló orvos–hivatalnokot. Az esetről így ír a *Xingfazhi*:

Amikor [Wen császár] tizenharmadik éve ült a trónon (Kr. e. 167), a Qi-beli 齊 nagy magtárak előjárója, Chunyu 淳于 uraság⁵³ bünt követett el, amiért büntetés járt. Egy császári parancs úgy rendelkezett, hogy fogják el, és tartsák fogva Chang'anban 長安. Chunyu uraságnak nem volt fiúgyermeke, [csak] öt lánya. Amikor elfogták, lányait szidva így szólt: „Ha az ember gyermekeket nemz, de nem nemz fiút, annak veszedelem esetén nincs semmi haszna!” Legkisebb lánya, Tiying 緹縈 bánatában keserves sirásra fakadt. Ezután követte apját Chang'anba, s beadványt írt [a császárnak], amelyben ez állt:

„[Amikor] szolgálólányod atyja hivatalnokoskodott, Qiben mindenki dicsérte tisztességét és méltányosságát. Most a törvény szerint felelősségre vonják, és megbüntetik. Szolgálólányod szomorú amiatt, hogy akit megölnek, azt többé nem lehet újra életre keltetni, akit megcsonkítanak, ahhoz nem lehet újra visszailleszteni [levágott testrészét]. Még

⁵¹ *Shiji* 10: 418; *Hanshu* 10: 110, Sanft 2005: 85.

⁵² *Shiji*: 1125, *Shiji* 10: 436, *Hanshu* 5: 137, Sanft 2005: 85.

⁵³ Chunyu gong 淳于公 (Chunyu Yi 意, szül. Kr. e. 206 k.) orvos, hivatalnok volt, rövid életrajzát lásd *Shiji* 105; lásd még Loewe 2000: 51–53.

ha később szeretné is kijavítani a hibáját és megújítani magát, az [ehhez vezető] utat nem lehet követni. Szolgálólányod szeretné, ha [őt magát] lefoglalnák és hivatali rabszolgává tennék (*moru guanbi* 沒入官婢), hogy ezzel megválthassa (*shu* 贖) apja büntetését és bűnét, s ezáltal az megújíthassa magát.”

A lány, Tiying tehát nem arra hivatkozik, hogy apja ártatlan lett volna. Ehelyett a csonkító büntetéseket magukat bírálja, mivel azok visszavonhatatlanok, s nem adnak lehetőséget a hibák helyrehozatalára. Ez az érvelés a korban más-hol nem szerepel, ugyanakkor elképzelhető, hogy a közbeszéd része volt, s hogy a császár számára sem volt új a gondolat. Az biztos, hogy a kérésre fogékony-nak mutatkozott:

A beadványt felterjesztették az Ég Fiához. Az Ég Fiát sajnálat és bánat töltötte el [a lány] szándékától, ezért rendeletet adott ki, amelyben ez állt:

„Császári rendelkezés a császári írnokok (*yushi* 御史) számára: Hallottuk, hogy Yu 虞 úrnak, [Shunnak 舜]⁵⁴ az idején elválasztották [a többiekétől a bűnösök] ruháját és kalapját, megkülönböztették jelvényeiket és ruházatukat, s ez szolgált megszegyenítésül, így a nép nem szegte meg [a törvényeket]. Milyen tökéletessége volt ez a [jól] kormányzásnak! Jelenleg a törvényben három megcsonkító büntetés (*rouxing* 肉刑) szerepel,⁵⁵ de a gonoszság nem szűnik meg. Hol lehet a hiba? Nem azért van ez, mert erényünk csekély, így a tanítás nem válik világossá [a nép előtt]? Mélyen szégyelljük magunkat. Így mivel a nevelés és az útmutatás nem tiszta, az ostoba nép beleesik [a bűnbe]. A *Dalok könyvé*-ben ez áll: »A vidám és szerető úr: a nép apja és anyja.«⁵⁶ Mostanság, ha az emberek vétkeket követnek el, a tanítás még nem terjed ki rájuk, de már alkalmazzák náluk a büntetéseket. Lehet, hogy szeretnék megváltoztatni viselkedésüket, hogy megjavuljanak, de az [ehhez vezető] út nem elérhető. Mi ezt nagyon sajnáljuk. Ha [valakit] megcsonkítanak, akkor a végtagot levágják, a bőrt felsértik, s élete végéig nem nő ki. Milyen fájdalmasak e büntetések, s [mi] milyen erénytelenek [vagyunk]! Hogy is felelhetnénk meg »a nép apja és anyja« eszméjének?

Töröltessenek el a csonkító büntetések, s legyen, amivel felváltják azokat! Rendeltesék el az is, hogy a bűnösök, mindegyikük [bűnük] súlyosságától vagy enyhességétől függetlenül, feltéve, ha nem szöknek meg és nem menekülnek el, éveik teljesítésével mentesüljenek (*mian* 免) [a büntetéstől]! Legyen mindebből rendelet!”

A császár itt egy jól bevett – és részben elvárt – retorikai fogással él, amikor saját magát okolja az alattvalók bűnbe esése miatt. Emellett konkrét utasításokat ad a főhivatalnokainak, hogy milyen elvek mentén dolgozzák át a törvényeket. Ezek a következők: 1) a csonkító büntetéseket töröljék el; 2) a csonkítások helyett azonban alkalmazzanak valamilyen más büntetést; 3) az ítéletek – nyilván a kényszermunkáról van szó – megszabott időtartamra szóljanak (hacsak nem történik szökés).

⁵⁴ Shun a legendás aranykor egyik bölcs uralkodója volt.

⁵⁵ Valójában a korban, mint láttuk, háromnál több csonkító büntetés létezett. Meng Kang 孟康 (kb. 180–260) kommentárjában így magyarázza az ellentmondást: „A tetoválás és az orrvágás az kettő, s ha a bal és a jobb lábfej levágását egynek számítjuk, akkor az összesen három” (*Hanshu* 23: 1098/5. jegyzet). Az ivartalanítást Meng Kang nem említi.

⁵⁶ Az idézet a *Shijing* 詩經 251. verséből való.

II.2. A csonkítások megszüntetésének konkrét részletei

A császár természetesen nem maga fogalmazta meg a törvényeket és a rendeleteket, hanem a főhivatalnokai tettek javaslatot a konkrét részletekre – nem csak ebben az esetben, hanem máskor is. Itt a két legmagasabb rangú tisztségviselő terjeszti be a császár elé a törvényjavaslatot:

Zhang Cang 張蒼 főminiszter⁵⁷ (*chengxiang* 丞相) és Feng Jing 馮敬, a császári főtitkár⁵⁸ (*yushi dafu* 御史大夫)⁵⁹ a következő beterjesztést írták:

„A gonosztetteknek a csonkító büntetésekkel való megakadályozása: igen régről eredő [gyakorlat]. Felsőged felvilágosult rendelkezést adott ki, amelyben sajnálkozik afelett, hogy ha a néptömegekből [valaki] egyszer is vétket követ el, azt megcsonkítják, s élete végéig nem nő ki [újra a levágott végtag]; emellett ha a bűnös szeretné megváltoztatni viselkedését, hogy megjavuljon, az [ehhez vezető] út nem érhető el. [Ez] hatalmas erényesség[re vall], amilyet mi, alattvalóid, nem érhetünk el. Mi, alattvalóid, tiszteletteljesen megvitattuk [az ügyet], és azt kérjük, hogy a következő törvény adassék ki:

»Azokat, akiknek [bűnükért] a fej leborotválása⁶⁰ járna, hagyják csonkítatlanul (*wan* 完), és válják belőlük falépítő (*chengdan* 城旦) vagy gabonaőrölő (*chong* 舂). Azoknak, akiknek tetoválás (*qing* 黥) járna, borotválják le a fejét (*kun* 髡), tegyenek rájuk nyakalodát (*qian* 鉗), és válják belőlük falépítő vagy gabonaőrölő. Azok, akiknek orrlévágás (*yi* 劓) járna, kapjanak háromszáz botütést (*chi* 笞).⁶¹ Azok, akiknek a bal lábfej levágása (*zhan zuozhi* 斬左止) járna, kapjanak ötszáz botütést. Azok, akiknek a jobb lábfej levágása (*zhan youzhi* 斬右止) járna, továbbá azok, akik embert öltek (*sharen* 殺人), de [lelepleződésük] előtt feljelentették magukat (*zigao* 自告); továbbá a hivatalnokok, akiket kenőpénz elfogadásáért (*shouqiu* 受賕) vagy a törvény elferdítéséért (*wangfa* 枉法) vonnak felelősségre, vagy akik járási vagy hivatali javakat öriztek, de loptak (*dao* 盜) belőlük – mindezeket, ha már elítélték őket, de megszöknek, s újra botozással járó bünt követnek el, fejezzék le a piacon (*qishi* 棄市).

Azon bűnösökből, akiknek már döntöttek az ügyében, s csonkítatlanul hagyva őket falépítésre vagy gabonaőrölésre ítélték őket, három év leteltével válják rőzsegyűjtő (*guixin* 鬼薪) vagy rizsrostáló (*baican* 白粲). Egyévnnyi rőzsegyűjtés vagy rizsrostálás után legyen belőlük közrabszolga vagy közrabszolganő (*lichenqie* 隸臣妾). Egy évnnyi közrabszolgaság után mentesítsék őket (*mian* 免) [a bűnözői státuszról], és válják belőlük közember (*shuren* 庶人).

⁵⁷ Zhang Cang (megh. Kr. e. 152) eredetileg a Qin-dinasztia hivatalnokja volt, majd a a Han-ház első évtizedeiben is fontos tisztségeket töltött be. Kr. e. 176–162 között Wen császár főminisztere volt. Életrajzát lásd *Shiji* 96 és *Hanshu* 42; lásd még Loewe 2000: 675–676.

⁵⁸ Feng Jing Kr. e. 177-től a vendégek felügyelője (*dianke* 典客), majd Kr. e. 177-től Kr. e. 162-ig császári főtitkár volt; tevékenységéről viszonylag keveset tudunk. Lásd *Shiji* 118: 3077; *Shiji* 22: 1127; lásd még Loewe 2000: 99.

⁵⁹ A császári főtitkár a „három főhivatalnok” (*san gong* 三公), vagyis a három legfőbb központi méltóság egyike volt. Eredetileg a főminiszternek (*chengxiang* 丞相) volt alárendelve, de hivatala idővel függetlenedett. Fő feladata a bürokrácia ellenőrzése, a hivatalnokok jogi felügyelete volt. A tisztségéről lásd Bielenstein 1980: 8–10.

⁶⁰ A szövegben a *wan* 完, ’csonkítatlan’ jelentésű írásjegy szerepel, ez azonban nyilvánvalóan elírás, hiszen éppen ezen büntetést elszenvédőket hagyják a továbbiakban csonkítatlanul. Minden bizonnyal a *wan* helyett eredetileg a hozzá némileg hasonló *kun* 髡 írásjegy szerepelt, mely a legenyhébb megcsonkító büntetést, a fej leborotválását jelenti.

⁶¹ A botozásról lásd Hulsewé 1955: 76–77, Salát 2003: 141–142.

A közrabszolgák és közrabszolganők két év leteltével váljanak rablók elleni örré (*sikou* 司寇). Egy év rablók elleni örködés után, illetve ha valaki két évig [volt rablók elleni ör, illetve]⁶² olyan [munkát] végzett, mint a rablók elleni örök (*zuo ru sikou* 作如司寇)⁶³ – mind[két esetben] mentesítsék őket és válják belőlük közember.

Ha [azonban ezekben az esetekben] a bűnös megszökik és elmenekül, továbbá a szakáll-leborotválással (*nai* 耐) járó és ennél súlyosabb bűnöknél, ezt a rendeletet ne alkalmazzák.

Akiket a korábbi törvény szerint megcsonkítottak és falépitővé vagy gabonaörlővé tettek [valamennyi] évre, de nem tiltottak el és zártak ki (*jingu* 禁錮)⁶⁴ [a hivatalviselésből] – azok [büntetésének időtartamát] tegyék hasonlóvá [a jelen törvény szerint elítélt] csonkítatlan falépitők és gabonaörlők [letöltendő] éveinek számához, majd mentesítsék őket.«

Mi, szolgáid, életünket kockáztatva, ezt kérjük [felségedtől].”

A [császár] így rendelkezett: „Jóváhagyjuk.”

A fenti passzus tartalmazza a reform részleteit. Megjegyzendő, hogy a két főhivatalnok rögtön az első mondatában leszögezi, hogy a csonkítás „igen régről eredő”, vagyis hagyomány szentesítette gyakorlat. Ez célzás arra, hogy ők maguk a csonkítást nem tartják elvetendőnek, csak a császár erényessége miatt kerül sor a törvénymódosításra. A törvény megfogalmazóinak ez a fajta hozzáállása megmagyarázhatja az új rendelkezések furcsaságait.

A reform előtti és utáni rendszer lényege az alábbi táblázatban foglalható össze:

Kr. e. 167 előtt		Kr. e. 167 után	
Kényszermunka	Kísérő büntetés (csonkítás)	Kényszermunka	Kísérő büntetés (csonkítás)
(falépitő/gabona-örlő)	Fejleborotválás	falépitő/gabona-örlő	csonkítatlanul hagyás
(falépitő/gabona-örlő)	Tetoválás	falépitő/gabona-örlő	fejleborotválás nyakkaloda
	Orrlevágás		300 botütés
	bal lábfej levágása		500 botütés
	jobb lábfej levágása		lefejezés

⁶² Hulsewé kiegészítése (1955: 336, 382–383/180. jegyzet). A súlyosabb kényszermunkára ítélték büntetésük letelte után még egy évig dolgoztak *sikou*ként, azokat viszont, akiket eleve *sikou*vá ítélték, két évig tartották fogva.

⁶³ Ez utóbbi kifejezés nyilván a *sikou* büntetés női megfelelőjére utal, amelynek nem volt külön neve.

⁶⁴ A kifejezésről lásd Hulsewé 1955: 383/183. jegyzet.

Mindemellett a módosítás kimondja, hogy az alábbiakra lefejezés vár:

- emberölést elkövetők, akik feladják magukat;
- korrupcióért, törvények kijátszásáért, sikkasztásért elítélt hivatalnokok, amennyiben megszöknek, és újabb súlyos – botozással, vagyis korábban az orr vagy a bal lábfej levágásával büntetett – bűncselekményt követnek el.

A rendelkezések meghatározzák az egyes kényszermunka-fokozatok időtartamát is. Ezek alapján az egyes elítéltek a következő periódusokat töltötték rab-ságban:

- csonkítatlan falépítő/gabonaőrölő: 3 év falépítés/gabonaőrlés → 1 év rőzsegyűjtés/rizsrostálás → 1 év közrabszolgaság/közrabszolganőség → közemberi státusz
- közrabszolgák/közrabszolganők: 2 év közrabszolgaság/közrabszolganőség → 1 év rablók elleni őrség → közemberi státusz
- rablók elleni őrok: 2 év rablók elleni őrség → közemberi státusz

Szökés esetén mindezek a változások nem érvényesülnek. Ugyancsak figyelmen kívül hagyták őket, ha valakit szakáll-leborotválásra ítélték – úgy tűnik, ez a csonkító büntetés megmaradt. Ezek szerint csak a csonkítatlanul hagyottaknál lépett életbe az új rend. A rendszert ugyanakkor visszamenőlegesen is érvényesítették azokra a kényszermunkásokra, akiket korábban megcsonkítottak.

Mindezekből a reform előtti rendszerről annyi derül ki, hogy az *nem* ilyen volt, hiszen egyébként nem említették volna a módosításokat.

II.3. A reform hatásai

Fentebb utaltunk rá, hogy e rendelkezések sok szempontból meglehetősen furcsák, hiszen ellentmondanak a reformokról utólag kialakult képnek. A változások ugyanis nem föltétlenül jelentettek enyhítést, sőt: bizonyos esetekben a büntetések még keményebbekké váltak. Ilyen volt például azoknak az esete, akiket a korábbi rendszerben a jobb lábfej levágására ítélték volna – őket az új szabályok szerint lefejezték, enyhülésről tehát szó sem volt.

A *Xingfazhi*-beli leírás további részéből kiderül, hogy bizonyos változások kimondva ugyan nem, de a gyakorlatban szintén súlyosbítást jelentettek:

Ezután kifelé az a hír járta, hogy a büntetések enyhültek, de valójában az embereket megölték. [Akiiket ugyanis korábban] a jobb lábfej levágásával sújtottak, azoknak most halálbüntetés járt. Akiiket [korábban] a bal lábfej levágásával sújtottak, az ötszáz botütést kapott, akiket [korábban] orrlevágással sújtottak, az háromszáz botütést kapott – általában az [elítéltek] többsége behalt [ennyi botütésbe].

Három korábbi megcsonkítást tehát lényegében halálbüntetésre váltottak át. Ez Wen császár és utódai megítélését is rontotta, ezért fia, Han Jingdi 漢景

帝⁶⁵ rögtön uralkodása legelején módosította a törvényeket, majd újabb enyhítésre került sor:

Jingdi császár első évében (Kr. e. 156) a következő rendeletet adták ki:

„A botozás és a súlyos bűnökért [járó halálbüntetés] között nincs különbség; ha valakinek szerencséje van, és nem hal bele [a botozásba], az sem élhet [többé] emberként. Ezért az alábbi törvényt adjuk ki: »Az ötszáz botütés háromszáznak olvasandó; a háromszáz botütés kétszázának olvasandó.«”

De [a nép] továbbra sem maradt ép. Elérve a Zhong[yuan] 中[元] [uralkodási időszak] (Kr. e. 149–144) hatodik évébe (Kr. e. 144), [Jingdi császár] újra kiadott egy rendeletet, amelyben ez állt:

„A botozás alkalmazásakor előfordul, hogy [a bűnös] meghal, mielőtt a botozás befejeződné. Mi ezt nagyon sajnálatosnak tartjuk. Ezért enyhítjük [a büntetést], a háromszáz botütés kétszázának olvasandó, a kétszáz botütés pedig egyszáznak.” [A rendelet] ezt is tartalmazta: „A botozás: a tanítás eszköze. Adjunk hát ki rendeletet a husáng [méretéről]!”

Liu She 劉舍 főminiszter⁶⁶ és Wei Wan 衛綰 császári főtitkár⁶⁷ az alábbi kérelmezték:

„Ami a botozást illeti, a husáng hossza legyen öt láb; vastagsága a nyelénél legyen egy hüvelyk, s mivel bambuszról van szó, a végénél legyen fél hüvelyk vékony, a csomókat pedig simítsák el.⁶⁸ Akit meg kell botozni, annak a tomporát botozzák meg. Nem szabad lecserélni a [botozást végző] embert; csak ha egy bűnért befejezték [a büntetés végrehajtását], akkor válthatják le.”

III. A REFORMOK ÉRTÉKELÉSE

Ban Gu, a *Xingfazhi* szerzője így értékeli a Han Jingdi módosításai utáni helyzetet:

Ettől fogva a megbotozottak épen maradhattak, de kegyetlen hivatalnokok továbbra is alkalmazták [a túlzó botozást a nép] megfélemlítésére. A halálbüntetés súlyos volt, de az élve [hagyással járó] büntetések megint enyhültek, így a nép könnyen megszegte a törvényeket.

A történetíró itt nyíltan bírálja Jingdit: lényegében azt állítja, hogy a halálbüntetés, illetve a túlságosan enyhe – és így visszatartó erővel nem rendelkező – kisebb büntetések között nem volt egy köztes tartomány. Összességében tehát Ban

⁶⁵ Xiaojing 孝景, Jingdi vagy Jing császár, Wen császár fia, Kr. e. 157–141 között uralkodott. Uralma alatt a Wendi alatti konszolidáció folytatódott, s a hercegségek Kr. e. 154-es felkelésének leverésével tovább nőtt a központi kormányzat hatalma. Uralmáról lásd *Shiji* 11 (e fejezet meglehetősen csonka), illetve *Hanshu* 5; lásd még Twitchett–Loewe 1986: 138–144, Loewe 2000: 338–344.

⁶⁶ Liu She Kr. e. 170-től különböző tisztségeket viselt, Kr. e. 147–143 között főminiszter volt. Lásd *Shiji* 11: 445, *Hanshu* 16: 614; lásd még Loewe 2000: 353.

⁶⁷ Wei Wan (megh. Kr. e. 130) különböző tisztségeket viselt, Kr. e. 154-ben tábornokként vett részt a hercegségek lázadásának leverésében. Kr. e. 147-től császári főtitkár, majd Kr. e. 143-tól – Liu She utódjaként – főminiszter volt Kr. e. 140-ig. Lásd *Shiji* 103: 2768; *Shiji* 107: 2842; *Hanshu* 5: 147; *Hanshu* 6: 156; *Hanshu* 46: 2200; *Hanshu* 52: 2378; lásd még Loewe 2000: 577.

⁶⁸ Egy láb (*chi* 尺) 23,1 cm, egy hüvelyk (*cun* 寸) 2,31 cm. (Twitchett–Loewe 1986: xxxviii). A husángnak tehát 115,5 cm hosszúnak, s 2,3 cm, illetve 1,2 cm vastagnak kellett lennie.

Gu szerint a reformok kudarcot vallottak. Ráadásul tudjuk, hogy később időről időre a csonkító büntetések alkalmazását is felújították.

Ban Gu üzenete lehetett aktuálpolitikai jellegű is, hiszen a történetíró a Kései Han-kori udvari vitákban is állást foglalt. Egyáltalán nem biztos, hogy Wen és Jing császárok reformjai sikertelenek voltak, s a köztes büntetési tartományt is meghagyták a különböző fokú kényszermunkák formájában. A közbiztonság ráadásul nem is feltétlenül a büntetések súlyosságától függ, hanem inkább a felderítés hatékonyságától, illetve az általános társadalmi állapotoktól.

Wendi és Jingdi intézkedései beleilleszkednek egy sok évszázados folyamatba, amelynek során a kínai büntetőjog egyre szisztematikusabbá vált, s némi enyhülése is kimutatható. Ahogy a Han birodalom konszolidálódott, és az államszervezet egyre kifinomultabbá vált, a korábbi kazuisztikus szabályokat és esetleges alkalmazásukat rendszerszerűbb előírások és működés váltotta fel. A jobban szervezett birodalomban az elrettentő büntetésekre is kisebb szükség volt.

Az, hogy ellentmondás feszült Wendi célja – a visszafordíthatatlan büntetések ritkítása –, illetve tényleges intézkedései – a *de facto* halálbüntetések megszorodása – között, több oldalról is magyarázható.

Egyes kutatók szerint Wendi cinikus módon lényegében egyfajta propagandaszövegnek tekintette a csonkítások megszüntetését: miközben a jóságos uralkodó képét sugározta, a büntetéseket még súlyosbította is.⁶⁹ Az ilyen jellegű intézkedések más területeken sem álltak távol Wen császártól. Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy Wendi megvolt a jó szándék, csak nem tudta, hogy a súlyos botozás milyen következményekkel jár. A világtól elzárt udvarban élő császár feltehetően nem volt tisztában azzal, hogy 300 vagy 500 botütés gyakran halálos lehet – s egyáltalán nem biztos, hogy ez az információ valaha is eljutott hozzá. Mindenesetre Jingdi már ismerte a valóságot, s igen hamar kétszer is csökkentette a botütések számát, illetve szabványosította a bambuszhusáng méretét. Mindez azt jelzi, hogy a Han udvar ugyanazzal a problémával nézett szembe, amivel a világtörténelem minden kormányzata: a jogrendszer sosincs „kész”, hanem folyamatos finomhangolásra van szüksége, hogy megfelelhessen a mindenkori állapotoknak.

⁶⁹ Sanft 2005.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bielenstein, Hans (1980): *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.
- Boltz, William G. (1993): „Chouli.” In: Loewe, Michael (ed.): *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
- Gao Heng 高恒 (1977): „Qin lü zhong 'li chen qie' wenti de tantao 秦律中 '隸臣妾' 問題的探討.” In: *Wenwu* 1977/7: 43–50.
- Hanshu* 漢書. Beijing: Zhonghua Shuju, 1962.
- Hulsewé, A. F. P. (1955): *Remnants of Han Law. Volume I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. IX.) Leiden: E. J. Brill.
- Hulsewé, A. F. P. (1978): „The Ch'in Documents Discovered in Hupei in 1975.” *T'oung Pao*, 64. 4–5: 175–217, 338.
- Hulsewé, A. F. P. (1981): „Supplementary Note on *Li Ch'en Ch'ieh*.” *T'oung Pao* 67: 361.
- Hulsewé, A. F. P. (1985): *Remnants of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. XVII.) Leiden: E. J. Brill.
- Ladany, Laszlo (1992): *Law and Legality in China. The Testament of a China-watcher*. Edited by Marie-Luise Nath. London: Hurst & Company.
- Loewe, Michael (2000): *A Bibliographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC–AD 24)*. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Maspero, Henry (1978): *Az ókori Kína*. [La Chine antique.] Ford. Csongor Barnabás. Budapest: Gondolat.
- Salát Gergely (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. (Sinológiai Műhely 3.) Budapest, Balassi.
- Salát Gergely (2005) „A zhangjiashani leletek és a Zouyanshu.” In: Birtalan Ágnes–Rákos Attila (szerk.): *Bolor-un gerel. Kristályfény. Crystal-Splendour. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*. Budapest, ELTE Belső-ázsiai Tanszék, II. kötet, 655–670.
- Sanft, Charles (2005): „Six of One, Two Dozen of the Other: The Abatement of Mutilating Punishments Under Han Emperor Wen.” *Asia Major* (third series) 18.1: 79–100.
- Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組. 1978. *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Shuowen jiezi* 說文解字. Taipei: Liming Wenhua Shiye Gongsu, 1996.
- Twitchett, Denis–Loewe, Michael (1986): *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Xing Yitian 邢義田 (2005): „Cong Zhangjiashan Han jian „Ernian lüling” chonglun Qin Han de xingqi wenti” 從張家山漢簡〈二年律令〉重論秦漢的刑期問題”. *Taida Lishi Xuebao* 臺大歷史學報, 36: 407–432.
- Yates, Robin D. S. (1995): „State Control of Bureaucrats under the Qin: Techniques and Procedures.” In: *Early China*, Vol. 20, 331–365.
- Zhangjiashan Ersiqihao Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 (2001): *Zhangjiashan Han mu zhujian (ersiqihao mu)* 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓). Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Zhouli* 周禮. In: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Taipei: Yiwen Chubanshe, 1976.

HAMAR IMRE

HUAYAN ONTOLÓGIAI ALAPVETÉS: A TÍZ TITOKZATOS KAPU ELMÉLETE

Tőkei Ferenc korszakalkotó műve a sinológia területén az *Ókori kínai filozófia* című háromkötetes szöveggyűjtemény, amely a korai kínai filozófia legjelentősebb műveibe enged bepillantást.¹ Mind a mai napig magyarul ez a legteljesebb válogatás a kínai filozófia gazdag tárházából. Tőkei Ferenc szerette volna ezt egészíteni egy középkori kötettel, amely bemutatta volna a kínai filozófia fejlődését a Han-kor után. A teljes mű nem készült el, a kínai buddhista filozófiáról azonban kiadott egy rövid kötetet *Kínai buddhista filozófia* címmel.² Amikor a kötettel foglalkozott, a Kínai Tanszéken dolgoztam már aspiránsként, így felkért engem is, hogy a fordításait összevegyem az eredeti szövegekkel. A kandidátusi értekezésem témája a kínai buddhizmus egyik kiváló szerzetesének, a huayan iskola negyedik pátriárkájának, Chengguannak 澄觀 (738–839) az életrajza és filozófiája volt, így örömmel vállaltam a munkát.³

A kötetben helyet kapott egy mű, amely szorosan kapcsolódott kutatási témámhoz. Ez a *Tanulmány az Aranyoroszlánról* (*Jin shizi zhang* 金師子章), amelynek szerzője Fazang 法藏 (643–712), a huayan iskola harmadik pátriárkája, aki nem találkozott ugyan Chengguannal, hiszen már Chengguan születése előtt meghalt, a buddhista hagyomány mégis szoros szellemi kapcsolatot állapít meg a két szerzetes között. Chengguan egyrészt folytatta Fazang munkásságát, másrészt a chan buddhizmus és a hagyományos kínai filozófia hatására új távlatokat nyitott. A *Tanulmány az Aranyoroszlánról* című mű a hagyomány szerint akkor keletkezett, amikor Fazang a császári palotában található aranyoroszlán példáján magyarázta el a huayan filozófia bonyolult, nehezen érthető téziseit.⁴ Ezek közül az egyik a tíz titokzatos kapu, amely a huayan filozófiában arra világít rá, hogy az univerzumban minden mindennel összefügg. Tőkei Ferenc így fordítja ezt a szakaszt:

¹ Lásd Tőkei: 1962.

² Lásd Tőkei: 1993.

³ Doktori értekezésem a *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája* címmel jelent meg a Tőkei Ferenc által szerkesztett „Történelem és kultúra” sorozatban. Lásd Hamar 1998.

⁴ Chen Jinhua alaposan megvizsgálta azokat a forrásokat, amelyek azt állítják, hogy az *Aranyoroszlán* Fazang Wu császárnőnek tartott előadása, és arra a következtetésre jutott, hogy ez valószínűleg nem igaz, de az nem zárható ki, hogy Fazang a császárnőnek írta ezt a művet. Chen 2007: 196–197.

„A TÍZ TITOKZATOS [KAPU] KÉZBENTARTÁSA

1. Az arany és az oroszlán egy időben állanak, tökéletességben kiteljesedten: ezt nevezzük az egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés kapujának.

2. Ha az oroszlán szeme tökéletesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész (oroszlán) tisztán a szem; ha a füle teljesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész tisztán a fül. Ha az összes érzékszerv egy időben befogadja egymást és valamennyi kiteljesedett, akkor minden egyes összekeveredik és minden egyes (mégis) tiszta marad, s így tökéletes tárházat alkotnak. Ennek a neve: minden tárházak tisztán keveredése teljes erényének kapuja.

3. Az arany és az oroszlán egymásba olvadva állanak fel, az egy [= az arany] és a sok [= az oroszlán] nem gátolják egymást; ebben (a helyzetben) az alapelv [= az egy] és a tények [= a sok] mind-mind különbözők, de az egy is meg a sok is, mind megmarad a magától való helyén. Ezt nevezzük az egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága kapujának.

4. Minthogy az oroszlán minden érzékszerve és minden egyes szőrszála az arany révén teljesen magába fogadja az oroszlánt, az egyesek úgy áthatják az egészet, hogy az oroszlán szeme, az a szem azonos a fülével, a füle azonos az orrával, az orra azonos a nyelvével, a nyelve azonos a testével. Maguktól és nyugodtan állanak, nem korlátozzák és nem akadályozzák egymást. Ezt nevezzük a dharmák kölcsönös azonossága és magától nyugodtsága kapujának.

5. Ha az oroszlánra (mint oroszlánra) nézünk, akkor az csak oroszlán és nem arany, s ez azt jelenti, hogy az oroszlán megnyilvánul, míg az arany rejtve marad. Ha az aranyra (mint aranyra) nézünk, akkor az csak arany és nem oroszlán, ami nem más, mint hogy az arany megnyilvánul, míg az oroszlán rejtve marad. Ha mindkettőre nézünk, akkor mind a kettő rejtett és mind a kettő megnyilvánul. Ha rejtve maradnak, akkor titokzatosak, de ha megnyilvánulnak, akkor világosak. Ezt nevezzük a titkos, a rejtett és a megnyilvánuló tökéletesedése kapujának.

6. Az arany és az oroszlán: lehetnek rejtettek és megnyilvánulók, lehetnek egy és lehetnek sok, határozottan tiszták és határozottan összekeveredettek, erővel bírók vagy erőtlenek, lehetnek az „ez” és lehetnek az „az”. A legfontosabb és a társa egymást ragyogja be; az alapelv és a tények együtt jelennek meg, s valamennyien összeférnek egymással, nem akadályozzák egymás nyugodt megállását, és így a kicsiny és parányi teljesség lesz. Ezt nevezzük a kicsiny és parányi kölcsönös összeférése és nyugodt megállása kapujának.

7. Az oroszlán a szemében, a fülében, végtagjaiban és izületeiben, s egyenként minden szőrszálában is, mindenütt ott van az aranyoroszlán; minden

egy szörszálban oroszlán lakozik, amely egy időben és hirtelen hatolt be az egyes szörszálakba. Minden egyes szörszálban végtelen számú oroszlán van, s ráadásul minden egyes szörszál, hordozván ezeket a végtelen számú oroszlánokat, visszatérve behatol az egyes szörszálba. Így az ismétlések ismétlése nem merül ki, akárcsak az Égi Császár [= Indra] hálójának drágakövei. Ezt nevezzük Indra háló-birodalma kapujának.

8. Az oroszlánról azért beszélünk, hogy megmutassuk vele a tudatlanság (értelmét), arany lényegéről pedig azért, hogy világossá tegyük az igazi természetet; az alapelvet és tényeket pedig együtt tárgyaljuk, összehasonlítva az *álaja* [= tárház-] tudattal, hogy megszülessék a helyes értelmezés. Ezt nevezzük a dharmák tényekre támaszkodó magyarázata és a megértés létrehozása kapujának.

9. Az oroszlán egy okokból létező dharmá, mely minden pillanatban létrejön és elpusztul. A legkisebb pillanat [*ksana*] három szakaszra oszlik, amelyek a múlt, a jelen és a jövő, s ennek a három szakasznak is mindnek megvan a múltja, jelene és jövője; így végül háromszor három egység létezik, amelyek kilenc korszakot alkotnak, s ezek együttvéve alkotják a Tan kapuját. Kilenc korszak van ugyan, és mind el van választva a többitől, (mégis,) lévén hogy egymásból mint okból álltak fel, összeolvadnak és áthatják egymást, nincs köztük akadályoztatás, s együtt alkotnak egy pillanatot. Ezt nevezzük a tíz korszak [= kilenc és a kilenc együtt] elválasztott dharmái különböző alakulása kapujának.

10. Az arany és az oroszlán lehet rejtett és lehet megnyilvánuló, lehet egy és lehet sok, egyiknek sincs magától való természete, az elmét követve megfordulnak és átalakulnak. Akár a tényekről van szó, akár az alapelvről, megvan, ami alakítsa s megvan, ami felállítsa őket. Ezt nevezzük az egyedüli elme megfordulása és átalakulása (révén való) jó kiteljesedés kapujának.⁵

Ebben a cikkben arra vállalkozom, hogy bemutatom, a fentiekben összefoglalt tíz titokzatos kapu tanítása hogyan jött létre a huayan iskolában, és a huayan iskola pátriárkájának keze milyen nyomot hagyott rajta. Fontos tisztában lenni azzal, hogy egy buddhista iskola tanításai nem váltak dogmává, a külső kihívásoknak megfelelően folyamatos fejlődésen, átalakuláson mentek keresztül. A huayan iskola első pátriárkája, Du Shun 杜順 (557–640) csak néhány új fogalmat vetett fel, amelyeket a második pátriárka, Zhiyan 智儼 (602–668) a korában meghatározó jógácsára és tathátagatagarbha tanítások alapján, saját intuíciónak követve először fogalmazta meg a sajátos huayan tanokat, köztük a tíz titokzatos kaput is.⁶ Fazang, a harmadik pátriárka – bírva Vu 武császárnő (624–705)

⁵ Lásd Tőkei 1993: 97–99.

⁶ Zhiyan életéről és tanításairól a legátfogóbb munka Robert Gimello doktori értekezése. Lásd Gimello 1976.

támogatását – bátran rendszerbe foglalta ezeket a tanokat, hiszen a buddhizmus ideológiát szolgáltatott a konfucianus értékrendszerrel összeegyeztethetetlen női uralom számára.⁷ A Tang-dinasztia restaurálása után azonban ismét teret nyert a konfucianizmus és a hagyományos kínai értékrendszer, így a következő pátriárkák, Chengguan és Zongmi 宗密 (708–841) ezeket nem hagyhatták figyelmen kívül: huayan filozófiájukban helyet kellett szorítaniuk a kínai filozófiáknak.⁸ Ebben a korban már a chan buddhizmus is jelentős befolyással bírt a társadalomra, nemcsak az iskolázatlan tömegek számára volt vonzó az írást, filozofálást elutasító, s helyette a meditációt hangsúlyozó iskola, hanem a művelt, elit rétegek körében is egyre nagyobb teret nyert. Nem csoda, hogy Chengguan komolyan foglalkozott a chan tanításokkal, Zongmit pedig már az egyik chan iskola pátriárkájaként is elismerték.

A *Tanulmány az Aranyoroszlánról* című műben kifejtett tíz titokzatos kapu nem a legrégebbi formája ennek a tanításnak; először Zhiyan fogalmazta ezt meg a *Huayan egy-kocsi tíz titokzatos kapuja* (*Huayan yisheng shixuan men* 華嚴一乘十玄門) című művében.⁹ Az egy-kocsi a huayan tanításra utal, amely túlmutat mind a kis-kocsin (hínájána), mind a nagy-kocsin (mahájána), mivel valamennyi tanítást magában foglalja. Fontos tisztázni, hogy a tíz titokzatos kapu milyen kontextusban merül fel a huayan mesterek írásaiban, mert ez megmutathatja, mennyiben térnek el magyarázataik, s hogy milyen jelentéssel ruházzák fel ezt a tanítást.

Zhiyan azzal kezdi értekezését, hogy az *Avatamszaka-szútra* központi témája a dharmadhātu függő keletkezés (*fajie yuanqi* 法界緣起), amely azt a folyamatot mutatja be, ahogy a bódhiszattva a buddhista gyakorlatok segítségével eljut a teljes megvilágosodásig.¹⁰ A huayan ezegéták ezt a folyamatot két szakaszra bontják: a gyakorlásra, amely a buddhaság oka, és a megvilágosodásra, amely a gyakorlás eredménye. Az előbbi Szamantabhadra szimbolizálja, míg az utóbbit Vajrócsana. A két mitikus bódhiszattvához társul még Mandzsusri, aki a bölcsességet képviseli, s így alkotják a huayan három szentjét (*huayan sansheng* 華嚴三聖).¹¹

Zhiyan értekezésében a következő tíz titokzatos kaput¹² sorolja fel:

⁷ A buddhisták „rátaláltak” a *Fehér felhő szútrára*, amely megjövendöli egy női uralkodó megszületését. Ez a szútra szolgált Wu császárné uralkodásának ideológiai támaszául. Lásd Forte 2005.

⁸ A kínai filozófia Chengguanra gyakorolt hatásáról lásd Hamar 1999. A kínai filozófia adaptációját Zongmi teljesítette be. Lásd Gregory 1991.

⁹ A mű angol fordítását lásd Cleary 1983: 125–146.

¹⁰ A dharmadhātu függő keletkezés a függően keletkezés buddhista elméletének speciális kínai értelmezése. Lásd Lai 1977.

¹¹ Erről a hármasságról írta Chengguan egyik művét. Lásd Gimello 1996.

¹² Több helyen Tőkei Ferentől eltérően fordítottam az egyes kapuk elnevezését, a későbbiekben ezeket fogom használni.

1. egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés (*tongshi juzu xiangying* 同時具足相應),
2. Indra háló-birodalma (*Yintuoluo wang jingjie* 因陀羅網境界門),
3. a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése (*mimi yinxian jucheng* 祕密隱顯俱成),
4. a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (*weixi xiangrong anli* 微細相容安立),
5. a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (*shishi gefa yicheng* 十世隔法異成),
6. minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert (*zhuzang chunza jude men* 諸藏純雜具德門),
7. egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (*yiduo xiangrong bu tong* 一多相容不同),
8. a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (*zhufa xiangji zizai* 諸法相即自在),
9. a csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák (*weixin huizhuan shancheng* 唯心迴轉善成),
10. a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (*tuoshi xianfa shengjie* 託事顯法生解).

Mielőtt rátérne a kapuk egyenkénti részletes ismertetésére, felsorol tíz párt, amelyeket a tíz titokzatos kapu mindegyike külön-külön tartalmaz:

1. tanítás és tantétel (*jiao yi* 教義),
2. elv és jelenség (*li shi* 理事),
3. megértés és gyakorlás (*jie xing* 解行),
4. ok és eredmény (*yin guo* 因果),
5. ember és dharmá (*ren fa* 人法),
6. elrendezés és szintek (*fenqi jingwei* 分齊境位),
7. a dharmá-tudás és mester-tanítvány (*fazhi shidi* 法智師弟),
8. meghatározó és kiegészítő, valamint objektív és szubjektív környezet (*zhuban yizheng* 主伴依正),
9. visszafele és sorrendben haladás, illetve lényeg és működés (*nishun tiyong* 逆順體用),
10. alkalmazkodás a lények képességeihez, kívánságaihoz és természetükhöz (*suisheng genyu xing* 隨生根欲性).

Zhiyan csak nagyon röviden definiálja ezeket a fogalmakat, s nem derül ki, hogy miért éppen ezeket választotta ki. Érdeemes azonban felfigyelni arra, hogy nem

általában a világ jelenségeiből hoz példákat, hanem a buddhista gyakorlással kapcsolatba hozható különböző aspektusokat említ. Fazang már úgy tekinti ezt a tíz párt, mint a dharmák, jelenségek képviselőit, s így kétségtelenül az ontológiai értelmezéseknek ad teret.¹³ Zhiyannél azonban úgy tűnik, ez még jobban kötődött az *Avatamszaka-szútrá*ban keresztül-kasul taglalt bódhiszattva gyakorlatokhoz, s az ennek eredményeképpen megvalósított buddhaság állapotához, így nála inkább a szoteriológiai jelentés domborodik ki.

A tanítás a buddhizmus egy-egy nagyobb irányzatát vagy iskoláját jelenti, mint például hínájána vagy mahájána, a tantétel pedig az egyes iskolák különféle doktrínáit. Zhiyan hangsúlyozza, ha valaki megérti az abszolút igazságot, azaz megvilágosodik, akkor elfeledkezik a tanítások különbözőségéről (*de li er wangjiao* 得理而忘教), mivel a végső cél elérése után eltűnnek a buddhista iskolák közti különbségek. A buddhista iskolák különböző jelenségek, dolgok kapcsán különböző elveket fogalmaznak meg. Hangsúlyozza, hogy a huayan iskola sajátossága: a jelenség és a jelenség alapján megfogalmazott elv azonos. A huayan iskola első pátriárkája, Du Shun forradalmi újításként a mahájána buddhizmus alapelvét, az ürességet az elvvel azonosnak fogta fel. Ennek következtében a pradnyápáramitá szútrákban feltűnő „forma azonos az ürességgel” (*se ji kong* 色即空) tantételt új kontextusba helyezve, a „jelenség azonos az elvvel” (*shi ji li* 事即理) tantételt fogalmazta meg.¹⁴ Ez a paradigmaváltás hatást gyakorolt a huayan iskola és a kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére. A harmadik pár a megértés és gyakorlás szoros kapcsolatára hívja fel a figyelmet. Gyakorlás nélkül a megértés olyan, mintha valakinek a nevét mondanánk, anélkül hogy ismernénk őt. A huayan iskola a megértés és gyakorlás azonosságát vallja. Ez olyan, mintha valakinek látnánk az arcát, így nevének megmondása nélkül is személyesen ismerhetjük. A harmadik párban említett gyakorlás a negyedik párban szereplő ok, míg a buddhaság elérése, a megvilágosodás a gyakorlás eredménye. A személy és dharma azonosságára példa, ahogy Mandzsusri a bölcsességet, Szamantabhadra pedig a gyakorlást testesíti meg.

A hatodik pár arra világít rá, hogy a buddhista gyakorlás során elért szintek között szoros kapcsolat áll fenn: egy alacsonyabb szint már magában foglalja a magasabb szintek megvalósításának lehetőségét, míg egy magasabb szint is tartalmazza a korábbi szintek eredményeit. A tíz titokzatos kapu kifejtésekor utal majd az *Avatamszaka-szútra* híres tanítására, amely szerint a bódhiszattva már a megvilágosodás szándékának megfogalmazásakor, a bódhiszattva ösvény első szintjén megvilágosodik.¹⁵ Ugyanakkor a szintek mégis különböznek, mert ellenkező esetben nem lenne értelme a vallási gyakorlatnak. A hetedik pár a mester és tanítvány kapcsolatát írja le: a mester kibontakoztatta dharmatudását, az-

¹³ Lásd Liu 1979.

¹⁴ Du Shun *A dharmadhatu szemlélete (Fajie guanmen 法界觀門)* című művében elemzi ezeket a fogalmakat. A mű kiváló angol fordítását lásd Gimello 1976: 457–510.

¹⁵ A nyolcvantekercses fordításban ez a 17. fejezetben található. Lásd Hamar 2002: 47.

az a buddhista elméletben és gyakorlatban jártasságot szerzett, a tanítvány pedig lépésről lépésre halad a dharma elsajátításában. A huayan szemlélet szerint a dolgok közül ki lehet választani egyet, amelynek szempontjából a többit szemlélni lehet. Ezt nevezi meghatározónak (*zhu* 主), míg a többit kiegészítőnek (*ban* 伴). A buddhizmus szerint az újjászületésnek a szubjektív eleme (*zheng* 正), hogy milyen lényként születik valaki újjá, míg az objektív eleme (*yi* 依), hogy milyen környezetben. Így például ha valaki emberként születik meg, az a szubjektív elem, míg az, hogy milyen országban, milyen családban stb., az objektív elem. A meghatározó és kiegészítő viszonyában, az újjászületés szubjektív eleme a meghatározó, míg az objektív elem a kiegészítő. A kilencedik párost – „visszafele és sorrendben haladás, illetve lényeg és működés” – rendkívül tömören úgy definiálja Zhiyan, hogy ez a keletkezést és szétesést (*chenghuai* 成壞) jelenti. Ez feltehetően arra utal, hogy a bódhiszattva a vallási gyakorlataival szintről szintre előrehalad, de időnként előfordulhat, hogy visszaesik egy korábbi szintre. A tizedik pár a mahájána buddhizmus *upája* elméletére utal. Buddha mindig az élőlények képességeihez, kívánságaihoz igazodva tanította tanítványait, ezért olyan sokszínűek a buddhista tanítások.¹⁶ A *Nirvána-szútra* hasonlata szerint a Holdat van, aki félholdnak látja, míg más teliholdnak, ám a Hold ugyanolyan valójában.¹⁷

A tíz titokzatos kapu első eleme az egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés, amely egyben a tíz kapu összefoglalása, általános jelentése. A tíz titokzatos kapu ugyanis azt világítja meg, hogy a dolgok egyszerre teljessé válnak ki, azaz együtt alkotnak egy egészet, és közben egymással szüntelen kapcsolatban állnak, egymásra reagálnak. Ennek belátása azonban nem egyszerű, a bódhiszattva a megvilágosodás felé vezető útján a megvilágosodás előtti állomásokon ezt még nem éli át, csak a megvilágosodás állapotában, amelyet az óceán-lenyomat meditációban (*haiyin sanmei* 海印三昧) tapasztal meg, amikor a dolgok valós állapotukban mutatkoznak meg. Egyszerű példákkal szemléltetve a dolgok összefüggése olyan, mint ahogy egy ház elkészítéséhez az összes alkotóelemre szükség van, mert ha egy is hiányzik, a ház nem használható; vagy hogy az utazás során minden egyes lépésre szükség van, csak így juthatunk el célunkhoz. Az *Avatamszaka-szútra* ezt úgy fogalmazza meg, hogy a végső megvilágosodás pillanatában sem hagy fel a bódhiszattva a spirituális útja kezdetén meghozott azon döntésével, hogy a megvilágosodásra fog törekedni.

¹⁶ Egy korai kínai buddhista műben, amelynek címe a *Mouzi eloszlátja a kételyeket* (*Mouzi li huo lun* 牟子理惑論), felmerül a kérdés, hogy miért van szükség a buddhizmusban ilyen sokféle tanításra. A buddhizmus annyi könyvvel rendelkezik, hogy lehetetlen egy emberi élet alatt végigolvasni, míg a konfucianizmus csak néhány szent könyvet állapít meg, amelyeket kívülről meg lehet tanulni. A buddhista hitvédő válasza, hogy mindenkinek a számára megfelelő tanítást kell kiválasztania, nem kell az összes könyvet elolvasni. Úgy, mint ahogy a szomszéd ember csak annyit iszik a folyóból, hogy csillapítsa szomjúságát. Lásd Hamar 2005: 258–259.

¹⁷ T12, no. 374, p. 416, a27–b1.

Zhiyan képzeletbeli opponense felteszi a kérdést, hogy ha már az első lépéssel a célba lehet érni, akkor mi szükség van a második lépésre. Ez a kérdés a buddhista praxis szempontjából igen nagy jelentőségű, előrevetíti a chan buddhizmusban hangsúlyozott hirtelen megvilágosodás problematikáját: ha már a megvilágosodás szándéka elegendő a megvilágosodáshoz, akkor mi szükség a további vallásgyakorlatra? Zhiyan hangsúlyozza, hogy csak az óceán-lenyomat meditációs állapotban, tehát a valóság teljes feltárulkozásának pillanatában lehet megérteni, hogy miként lehetséges az, hogy már az első lépés a célba visz, és mégis szükség van további gyakorlatokra. Zhiyan ugyancsak cáfolja azt a feltevést, hogy a tíz pár közé tartozó ok és eredmény között eltűnne a különbség, ha egy időben léteznének, mivel ez ismét csak a buddhista gyakorlat értelmét kérdőjelezné meg. A többi kilenc párra is ugyanígy vonatkozik, hogy egy időben léteznének, de mégsem azonosak. Fazang ezt az összetett kapcsolatot úgy fejezi ki a *Huayan egy-kocsi tantételeinek rendszere* című (*Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章) művében: a dolgok függően keletkezése úgy alakul ki, hogy a dolgok egymásra hatnak, de nem keverednek össze (*can er bu za cheng yuanqi* 參而不雜成緣起).¹⁸ Zhiyan hangsúlyozza, hogy a múlt, jelen és jövő dolgai között is fennáll ez az egyidejű kölcsönös kapcsolódás, így jön létre a dolgok végtelensége (*wujin fu wujin* 無盡復無盡).

A második titokzatos kapu az Indra háló-birodalma, amely a *Brahmadzsála szútrá*ból kölcsönzi az Indra-háló metaforát. Az Indra-háló a későbbiekben a huayan buddhizmus lényegi tanításának szimbólumává vált. Érdekes szemügyre venni a metafora eredeti jelentését.

„Ekkor Buddha a nagy Brahmá hálóján meditált, majd a következőket mondta. »A világok számtalanok, mint a hálószemek, a világok nem azonosak, számtalan módon különböznek. Buddha tanításának módszere ugyanilyen.«”

時佛觀諸大梵天王網羅幢。因為說。無量世界猶如網孔。一一世界各各不同別異無量。佛教門亦復如是。¹⁹

Az idézetből világosan kiderül, hogy az Indra hálója eredeti kontextusban nem a világ létező dolgainak kölcsönös kapcsolódását szimbolizálja, hanem Buddha tanításának változatosságát, sokszínűségét hivatott alátámasztani. A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan viszont már a hálószemek kapcsolódásában a világok közti kapcsolat szimbólumát látja.

„A világok a hálószemekhez hasonlóan kapcsolódnak egymáshoz.”

一一世界猶如網孔遞相接連。²⁰

¹⁸ T45, no. 1866, p. 499, a9. A mű angol fordítását lásd Cook 1970.

¹⁹ T24, no. 1484, p. 1003, c8–16.

²⁰ T35, no. 1735, p. 584, a19–20.

Zhiyan egy másik hasonlattal világítja meg az Indra-háló jelentését. Olyan, mint ahogy a tükrök által visszatükrözött kép megjelenik egy tükörben, s így a tükrözések végtelen folyamatot alkotnak (*wujin fu wujin* 無盡復無盡). Fazang a hagyomány szerint elvégezte ezt a kísérletet: egy Buddha-szobrot állított középre, majd minden oldalára egy-egy tükröt helyezett el. Az egyes tükrökben a szobor nemcsak közvetlenül tükröződött, hanem a többi tükörben megjelenő kép is tükröződött egy tükörben, így a képek végtelen sora jött létre.²¹ Az *Avatamszaka-szútrából* a következő idézettel illusztrálja Indra háló-birodalmát.

„Egyetlen porszemben
megjelenik számtalan,
végtelen Buddha,
ahogy a tant tanítják.

Egyetlen porszemben
látható végtelen Buddha-világ,
Szuméru, világot körülvevő vashegy,²²
a világok nem zsúfolódnak.

Egyetlen porszemben látható,
ahogy a három rossz-lét lényei,²³
istenek, emberek és félistenek
tetteik jutalmát egyenként elnyerik.”

於一微塵中	各示那由他
無量數諸佛	於中而說法
於一微塵中	見無量佛國
須彌金剛圍	世間不迫迍
於一微塵中	見有三惡道
天人阿脩羅	各各受業報 ²⁴

A szútra azt is mondja, hogy minden egyes porszemben megjelennek a világok, s ahogy egy porszemben megjelenik egy ország földje, a föld minden egyes porában benne foglaltatnak a világok. Így egy végtelen folyamat keletkezik (*cheng qi wujin fu wujin* 成其無盡復無盡). Ez a dharma-dhātu függő keletkezés, amely a dolgok valós, abszolút természetét mutatja meg, úgy, ahogy Budd-

²¹ Lásd Chen 2007. 2001-ben a Xi'an mellett lévő Zhongnanshan-hegyre épített Huayan kolostorba látogattam, amely a huayan iskola egyik székhelye volt. Itt található Du Shun és Chengguan sztúpája. Az apát megmutatott nekem egy általa készített építményt, amelynek oldalai fémlemezekből készültek, így a középre helyezett Buddha-szobrot minden oldalról viszatükrözte, hasonlóan Fazang híres kísérletére.

²² A buddhista kozmológiában a világot vashegy veszi körbe.

²³ A három rossz-lét: a pokol, az éhes szellemek és az állatok világai. A három jó-lét: az istenek, az emberek és a félistenek világai.

²⁴ T09, no. 278, p. 564, a16–21

ha is szemléli a dolgokat, miután megvilágosodott. A szöveg kiemeli, hogy nem Buddha mágikus erejének, tehát valamilyen varázslatnak köszönhetően képesek a dolgok egymást tartalmazni és egymással kapcsolatban lenni, hanem ez a dolgok igaz természete. Felmerül persze a kérdés, hogy ha a dolgok közti határok elmosódnak, akkor hogyan lehet különbséget tenni köztük, lehet-e még okról és eredményről beszélni. A szútrából hoz fel példát arra, hogy a dolgok közti különbségek mégis megmaradnak. A szútrában többször olvassuk, hogy a tíz irányból a bódhiszattvák egy helyre érkeznek, s bár valamennyinek ugyanaz a neve, ugyanaz a lényege, mégis mindig van egy bódhiszattva, aki a vezetőjük, a többi pedig a kíséret. Ugyanígy Indra hálójában is kiválaszthatunk egy gyémántot, amelyben a többi tükröződik. A dolgok tehát egyrészt összefonódnak, ledőlnek köztük a merev határok, másrészt megőrzik különállásukat.

Fazang az aranyoroszlán példáján elmagyarázza, hogy az oroszlán minden egyes részében jelen van az aranyoroszlán, s ez logikus, mivel a részek együtt hozzák létre azt a dolgot, amit aranyoroszlánnak hívunk. Minden egyes szörszálaban végtelen számú aranyoroszlán található, s ezeknek az aranyoroszlánoknak a szörszálaiban is további végtelen oroszlán foglaltatik benne. Így az aranyoroszlánok száma a végtelenig sokszorozódik.

A harmadik kapu a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülésének kapuja (*mimi yinxian jucheng men* 祕密隱顯俱成門) azt fejezi ki, hogy a dharmák egyszer látensek, nem meghatározóak, míg máskor megjelennek, és hatást fejtenek ki a többi dharmára.²⁵ A *Nirvána-szútrából* idézi Zhiyan, hogy a Hold természete nem változik, mégis van, ahol teliholdnak látszik, máshonnan pedig félholdnak.²⁶ A Hold tehát egy időben lehet félhold és telihold. Fazang az *Avatamszaka-szútrával* illusztrálja ezt a kaput.

„Egy porszemen koncentrációba kezd,
majd az összes porszemen kilép a szamárdhiból.”

一微塵中入正受 一切微塵三昧起²⁷

„Vagy az látszik, hogy keleti irányban koncentrációba kezd,
Vagy az látszik, hogy a nyugati irányban kilép a szamárdhiból;
Vagy az látszik, hogy a nyugati irányban koncentrációba kezd,
Vagy az látszik, hogy a keleti irányban kilép a szamárdhiból.”

或東方見入正受 或西方見三昧起
或西方見入正受 或東方見三昧起²⁸

²⁵ Liu 1979 435–436.

²⁶ T12, no. 375, p. 657, a26–27.

²⁷ T09, no. 278, p. 439, a15.

²⁸ T09, no. 278, p. 438, b17–18.

A külső szemlélő tehát azt látja, hogy Buddha egyik helyen jelen van, míg a másik helyen rejtve marad, pedig valójában valamennyi helyen egyszerre meditációba kezd és abbahagyja a meditációt. Fazang kedvenc hasonlata a tíz érme, amely egy egységet alkot. Ha az elsőt kiemeljük a tíz közül, akkor az a megjelenő, míg a többi kilenc rejtve marad. Ha viszont a többi kilencet emeljük ki, akkor a kilenc jelenik meg, és az első rejtve marad. Az aranyoroszlán esetében, ha az arany jellegét emeljük ki, akkor az arany megjelenik, míg az oroszlán rejtve marad; ha viszont az oroszlánt hangsúlyozzuk, akkor az oroszlán jelenik meg, és az arany rejtve marad.

A megjelenés és rejtve maradás az egész *Avatamszaka-szútra* narratíváját ászövi, mivel Buddha hét különböző helyen tanítja ezt a szútrát, úgy jelenik meg azonban a tanítás következő helyszínén, hogy közben az előző helyről nem mozdul el.²⁹ Mindegyik helyszínen folyamatosan jelen van, de az egyik helyszínen megjelenik, míg a többi helyen rejtve marad.

A negyedik kapu: a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (*weixi xiangrong anli* 微細相容安立), amely a méreteik szerint méri össze a dolgokat. A függően keletkezés törvénye miatt a dolgok valós természetére az akadálytalanság a jellemző, így kölcsönösen tartalmazzák egymást. Könnyű belátni, hogy egy hegy tartalmazza a porszemeket, a huayan filozófia szerint azonban ez fordítva is lehetséges, azaz egy parányi porszem képes magába foglalni a Szumeru-hegyet, tisztátlan és tiszta világokat. Miközben tartalmazza ezeket, a világok közti különbségek nem szűnnek meg, megőrzik eredeti tulajdonságaikat.

A szútrában az áll:

„Az összes világ benne foglaltatik egy apró porszemben,
a világok nem zsúfolódnak össze és nem válnak el egymástól.”

一切諸世界入於一微塵中。
世界不積聚。亦復不離散³⁰

Fazang további példákat hoz fel a szútrából.

„A bódhiszattva egyetlen gondolatnyi idő alatt a Tusita paradicsomból anyja méhébe száll alá, egészen addig, hogy Sáriputrával osztja meg gondolatait. Az örökké létező tanítás és a lények, akik gyámolítást nyernek, általa egyetlen gondolatban megjelennek.”

²⁹ Az egyes fejezetek rövid ismertetését és a tanítás helyszíneinek bemutatását lásd Hamar 2002: 39–60.

³⁰ A szútrában eredetileg ez a szöveg található: 一切諸世界 令入一剎中 世界不積聚 亦復不離散 T09, no. 278, p. 609, b9–10. Eszerint nem egy apró porszem, hanem egy Buddha-föld foglalja magában az összes világot.

菩薩於一念中。從兜率天降神母胎。乃至流通舍利法住久遠。及所被益諸眾生等。於一念中皆悉顯現。³¹

„Egyetlen szőrszál csúcsán
számtalan Buddha-föld
díszekkel, tisztán
tágasan és békésen elfér.”

一毛孔中
無量佛刹
莊嚴清淨
曠然安住³²

Felmerül a kérdés, hogy mi a különbség az előbb tárgyalt aspektus és Indra háló-birodalma között. Zhiyan szerint az Indra háló-birodalma arra mutat rá, hogy a végtelen egymásra tükröződés miként mutatja meg a jelenségeket, míg ez a kapu azt fejezi ki, hogy a jelenségek egyszerre tárulkoznak fel, anélkül hogy akadályoznák egymást.

Az ötödik kapu: a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (*shishi gefa yicheng* 十世隔法異成). A hagyományos három időt (múlt, jelen, jövő) tovább lehet osztani múltra, jelenre, jövőre, s így ez összesen kilenc időszakot eredményez. Mind a kilenc időszak megtalálható a tizedikben, egyetlen gondolatban (*yinian* 一念). A függően keletkezés ereje miatt a tíz időszak azonos (*xiangji* 相即), áthatja egymást (*xiangru* 相入), de mégsem veszíti el a három idő jellegzetességét (*bu shi sanshi* 不失三世). Olyan, mint az ujjak, amelyek együttese az ököl, mégsem szűnik meg az önállóságuk. Ezért mondja, hogy a dharmák különbözően jönnek létre, azaz megőrzik különbségeiket.

Zhiyan a következő passzusokat idézi a szútrából.

„A múlt kalpa a jövő kalpába lép, a jelen kalpa a múltba lép, a jövő kalpa a jelenbe lép.”

過去劫入未來。現在劫入過去。現在劫入過去。未來劫入現在³³

³¹ T45, no. 1866, p. 506, b13–16. Nem pontosan idézi szútrát, az eredeti szöveget lásd T09, no. 278, p. 666.

³² T09, no. 278, p. 410, c22–23.

³³ A hatvantekercses Huayan jingben, amelyet Zhiyan használt, nem egészen ebben a formában található ez a passzus: a „belép” (*ru* 入) helyett a „tartalmaz” (*she* 攝) szót használja: 過去未來劫攝現在劫。現在劫攝過去未來劫。未來過去劫攝現在劫。現在劫攝未來過去劫。T09, no. 278, p. 572, c22–24. A későbbi, Tang-korban készített fordításban viszont szintén a „belép” szó fedezhető fel: 過去未來劫入現在劫、現在劫入過去未來劫、過去劫入未來劫、未來劫入過去劫。T10, no. 279, p. 206, b28–c1.

„A hosszú kalpa a rövid kalpába lép, a rövid kalpa a hosszú kalpába lép, a létező kalpa a nem-létező kalpába lép, a nem-létező kalpa a létező kalpába lép.”³⁴

長劫入短劫。短劫入長劫。有劫入無劫。無劫入有劫。

„A múlt jelen,
a jövő múlt,
a jelen múlt,
a bódhiszattva tudja ezt.”

過去是未來。
未來是過去。
現在是過去。
菩薩悉了知。³⁵

„Számptalan és végtelen kalpák,
egyetlen gondolatnyi csupán;
akár hosszú, akár rövid
a megszabadult ember cselekedete ilyen.”

無盡無數劫
能作一念頃。
非長亦非短。
解脫人所行³⁶

Fazang hasonlóan definiálja a kilenc időszakot, de szerinte a tizedik a kilenc összessége (*yizong* 一總), további példákat hoz a szútrából, amelyek valójában a negyedik és ötödik kapuval egyaránt kapcsolatba hozhatók.

„Egyetlen apró porszemben megjelenik a három idő összes Buddha-földje.”

於一微塵中。普現三世一切佛刹。³⁷

„Egyetlen apró porszemben megjelenik a három idő összes lényé.”

於一微塵中。普現三世一切眾生。³⁸

„Egyetlen porszemben megjelenik a három idő összes buddhájának tevékenysége.”

³⁴ Az előzőhöz hasonló a helyzet: 長劫攝短劫。短劫攝長劫。 T09, no. 278, p. 572, c24–25; 長劫入短劫、短劫入長劫, T10, no. 279, p. 206, c1–2.

³⁵ T09, no. 278, p. 611, a26–27.

³⁶ T09, no. 278, p. 473, b29–c1.

³⁷ T09, no. 278, p. 601, a9–10.

³⁸ T09, no. 278, p. 601, a11–12.

於一微塵中。普現三世一切諸佛佛事。³⁹

„Egyetlen apró porszemben a három idő összes buddhája megforgatja a tan kerekét.”

於一微塵中。建立三世一切佛轉法輪。⁴⁰

A jelenségek létezése elválaszthatatlan az időbeliségüktől, s ezért mondhatjuk, hogy nemcsak a jelenségek azonosak egymással és hatják át egymást, de a múlt, jelen és jövő is ugyanígy írható le.⁴¹

A hatodik kapu: minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert (*zhuzang chunza jude* 諸藏純雜具德). Ez a kapu azt magyarázza el, hogy a bódhiszattva miként gyakorolja a hat páramitát.⁴² Ha például az adakozást gyakorolja, akkor minden dharmát adakozásnak kell tekintenie, s ebből a szempontból az adakozás tiszta. Másfelől az adakozás magában foglalja a többi páramitát, így kevertnek is mondható. A tiszta és kevert jellege nem akadályozza egymást, így mindkét tulajdonsága érvényesül.

Az aranyoroszlán példájával megvilágítva azt mondhatjuk, hogy az oroszlán szeme teljesen magában foglalja az egész oroszlánt, és a többi rész ehhez hasonlóan magában foglalja az egész oroszlánt. Az egyik rész szintén magában foglalja a másik részt. Egyrészt az összes többi szervét a szemmel azonosnak lehet tekinteni, s ebből a szempontból a szem tiszta, másrészt a szemben az összes többi szerv is megtalálható, így kevert. Érdekes, hogy ennél a kapunál sem Zhiyan, sem Fazang nem idéz az *Avatamszaka-szútrából*.

A hetedik kapu: egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (*viduo xiangrong bu tong* 一多相容不同). Az egy és a sok között lényegüket tekintve nincs időbeli különbség, így az egy belép a sokba, és a sok belép az egybe. Közben azonban sem az egynek, sem a soknak nem változik meg a jellegzetessége, így nem lesznek azonosak. Az egy és sok egymásba-olvadása a függően keletkezés valós tulajdonságából (*yuanyi shide* 緣起實德) fakad, nem pedig isten vagy ember által alkotott. Zhiyan a következő példát idézi a szútrából:

³⁹ T09, no. 278, p. 601, a12–13.

⁴⁰ A szútrában eredetileg ez áll: „Egyetlen apró porszemben látható, hogy a buddhák elmondhatatlan módon megforgatják a tiszta tan kerekét.” 於一微塵中。悉能普現不可說不可說諸佛轉淨法輪。T09, no. 278, p. 601, a3–4.

⁴¹ Lásd Liu 1979: 437.

⁴² A hat páramitá vagy tökéletesség: 1. adakozás (*bushi* 布施), 2. erényesség (*chijie* 持戒), 3. türelem (*renru* 忍辱), 4. szorgalom (*jingjin* 精進), 5. meditáció (*chanding* 禪定), 6. bölcsesség (*zhahui* 智慧).

„Egyetlen Buddha-föld betölti a tíz irányt,
a tíz irány belép az egyikbe maradéktalanul,
s a világok saját természete nem károsodik,
[Buddha] szabad fogadalma miatt van így.”

以一佛土滿十方。
十方入一亦無餘。
世界本相亦不壞。
自在願力故能爾。⁴³

„Az összes lény teste belép egy lény testébe, egy lény teste belép az összes lény testébe.”

一切眾生身入一眾生身。一眾生身入一切眾生身。⁴⁴

A nyolcadik kapu: a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (*zhufa xiangji zizai* 諸法相即自在), amelyet Zhiyan és Fazang is terjedelmesen magyaráz. Ez a kapu azt mutatja be, hogy a három világ dolgai (*sanzhong shijian* 三種世間) tökéletesen egymásba olvadnak, akadálytalanok és szabadok (*yuanrong wu'ai zizai* 圓融無礙自在). Ebből fakad, hogy a dolgok azonosak, egymásba lépnek, szabadok, s így alakulnak ki a végtelenségig tartó kapcsolódásaik. A dolgok azonossága a buddhista gyakorlatra is jelentős hatást gyakorol. Az *Avatamszaka-szútrában* található az a híres kijelentés, hogy a bódhiszattva fejlődésének első állomásán, mikor kitűzi maga elé célként a megvilágosodást, már átéli azt, amit később szellemi útja utolsó, tizedik állomásán kell megtapasztalnia.⁴⁵ Felmerül azonban a kérdés, hogy a dolgok azonossága nem vonja-e magával azt is, hogy a dolgok között megszűnik az időbeli különbség, így ok és okozat összemosódik. Zhiyan válasza, hogy a különbségek nem szűnnek meg, mivel végső soron az ok és okozat kapcsolatára épülő függően keletkezés lényegi természetéből (*tixing* 體性) fakad a dolgok egymásba olvadása.

A három-kocsi (hínájána, prajékabuddha, mahájána) jellegzetessége, hogy a buddhaság eléréséhez sok kalpányi időre van szükség. Az egy-kocsi, amely a huayan tanítás, ezzel szemben azt tartja, hogy a megvilágosodást egyetlen pillanat alatt el lehet érni. Ez a szemlélete a kelet-ázsiai buddhizmus egyik sajátos

⁴³ A szútrában az utolsó sor másképpen van: „Páratlan érdemei miatt ilyen” 無比功德故能爾。Lásd T09, no. 278, p. 414, b21–22. Fazang szintén ezt a verset idézi értekezésében, de a szútra szerint. Lásd T45, no. 1866, p. 505, a22–23.

⁴⁴ A szútrában nem pontosan ez áll: „az összes lény teste belép egy testbe, egy testből számtalan test lép ki” 一切眾生身悉入一身於一身出無量諸身。Lásd T09, no. 278, p. 607, c20–21. Érdekes, hogy az *Avatamszaka-szútra* Tang-kori fordítása közelebb áll ahhoz, amit Zhiyan idéz, ám ez a verzió halála után készült, így nem ismerhette. „Az összes lény teste egy testbe lép, egy test belép az összes lény testébe” 一切眾生身入一身，一身入一切眾生身。Lásd T10, no. 279, p. 258, b28–29.

⁴⁵ „A megvilágosodás elhatározásakor tökéletesen megvilágosodik.” 初發心時便成正覺。T09, no. 278, p. 449, c14.

vonása, s ez vezet el a chan buddhizmus által hirdetett hirtelen megvilágosodásig.⁴⁶ Zhiyan hangsúlyozza, hogy a három-kocsi hosszú kalpák után átélt megvilágosodása nem ér fel az egy-kocsi egyetlen pillanat alatt megtapasztalt megvilágosodásával. Az *Avatamszaka-szútra* utolsó fejezete, a *Gandavyúha* egy fiatal fiú, Szudhana szellemi útját írja le. Ötvenhárom erényes barátal (kaljánamitra) találkozik útja során, száztíz városon halad keresztül, de mindez nem ér fel az a pillanattal, amikor meglátja Szamantabhadrát. Ha valaki belép a függően keletkezés nagy óceánjába (*yuanqi dahai* 緣起大海), azaz bepillantást nyer a dolgok összefüggéseibe, egy pillanat alatt megvilágosodik. Ha valaki csak annyit ér el a meditációval, hogy elméjét lenyugtatja, azt is buddhaságnak nevezhetjük, ám ez még nem a tökéletes és végső (*yuanji* 圓極) megvilágosodás. Ahhoz hasonló, hogy a folyó is víz, mégsem azonos a tengerrel.

Az *Avatamszaka-szútrában* az áll:

„Nem igaz, hogy a buddhák már nem világosodtak volna meg korábban, de a lények miatt minden pillanatban újból és újból elvágják a kötelekeket. Már a tanulási folyamat előtt tökéletesen megvilágosodtak.”

諸佛如來非不先覺。為眾生故於念念中新新斷結。亦不住學地而成正覺。⁴⁷

A kilencedik kapu: csak a tudat manifesztációja révén keletkeznek a dhar-mák (*weixin huizhuan shancheng* 唯心迴轉善成), ami a huayan buddhizmus jógácsára alapjaira világít rá.⁴⁸ A jógácsára filozófia alapvetése, hogy a külső tárgyak nem valóságosak, hanem a tudat manifesztálja a tárgyakat, amelyeket külső valóságként tapasztalunk meg. Fontos tudni, hogy a dolgok létezése végső alapjának tekintett árajavidnyána, a tároló tudatosság a klasszikus jógácsára elméletben nem tekinthető végső, tiszta ontológiai alapnak, mivel ez negatív és pozitív karmacsírákat egyaránt tartalmaz.⁴⁹ Az indiai jógácsára iratokban és önálló művekben is megjelenik azonban a tathátagagarbha fogalma, amely a lényekben benne rejlő, abszolút tiszta buddha-természet.⁵⁰ A kínai buddhizmus sajátossága, hogy ezt a két fogalmat ötvözte és *A Hit felkeltése a mahájánában*

⁴⁶ A hirtelen megvilágosodás gondolata már a kínai buddhizmus korai időszakában, Dao'an 道安 (312–385) írásaiban is megjelenik. Lásd Hamar 1998.

⁴⁷ Az eredeti némileg eltér: „A buddhák, hogy a lényeket megfékezzék és tanítsák, minden pillanatban megvilágosodnak. Nem mintha korábban már nem világosodtak volna meg a buddhák tanításai felől. Már a tanulás folyamata előtt tökéletesen megvilágosodtak.” 一切諸佛。調伏教化一切眾生故。於念念中。成等正覺。非不先覺諸佛正法。亦不住學地。而成正覺。T09, no. 278, p. 594, a2–5.

⁴⁸ A jógácsára és a huayan kapcsolatáról lásd Hamar 2000a, 2010.

⁴⁹ Az árajavidnyána fogalmának kialakulásáról lásd Schmithausen 1987, a fogalom jelentéséről, modern interpretációjáról lásd Waldron 2003. Az árajavidnyána egyik klasszikus forrása a *Lankávatára-szútra*, az erre vonatkozó rész fordítását lásd Hamar 1994.

⁵⁰ A tathátagagarbha fogalmáról és kínai értelmezéséről lásd Pap 2010.

(*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) című műben megjelenik a teljesen tiszta, abszolút tudat (*zhenxin* 真心) fogalma. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a huayan iskolára, ontológiai nézeteikben meghatározó szerepet játszott; a valóságot erre a teljesen tiszta ontológiai alapra vezeti vissza.

Zhiyan ennek alapján állítja, hogy a jelenségeket képviselő tíz párt (tanítás, tantétel, elv, jelenség stb.) a tathátagatagbha tiszta természet, a tiszta, abszolút tudat (*rulaizang xingjing jing zhenxin* 如來藏性清淨真心) hozza létre. A jó (*shan* 善) és rossz (*e* 惡) dolgokat egyaránt a tudat manifesztálja, ezért nevezik ezt a kaput úgy, hogy a tudat manifesztációja révén keletkeznek a dolgok. Ha ez a manifesztáció a helyes irányban történik (*shunzhuan* 順轉), azaz a buddhista gyakorlatokat folytatja valaki, akkor az a nirvánához visz el. Ezért mondja az *Avatamszaka-szútra*: „A tudat teremti a buddhákat (*xin zao zhu rulai* 心造諸如來).”⁵¹ Ha azonban a helytelen irányba manifesztálódik a tudat, akkor a szamszára keletkezik. Ezért mondja a szútra: „A három világ illúzió, csak az egy-tudat teremti meg” (*sanjie xuwang yixin zuo* 三界虛妄唯一心作).⁵² A szamszára és nirvána egyaránt a tudatnak köszönheti létét, így a tudat természetét nem definiálhatjuk egyértelműen (*dingshuo* 定說) sem tisztának, sem tisztátlannak. A *Nirvána-szútra* ezért mondja: „A buddha-természet nem tiszta és nem tisztátlan” (*foxing feijing yi fei bu jing* 佛性非淨亦非不淨).⁵³

A tathátagatagbha természete, a valóságos tiszta tudat (*rulaizang xing zhenshi jing xin* 如來藏性真實淨心) nem mozdul el helyéről, mégis képes arra, hogy lényege kiterjedjen a tíz irányban (*ti ying shifang* 體應十方). Természete örök, más helyeken manifesztálódik, anélkül hogy eredeti helyét elhagyná. Nem valamilyen mágia miatt képes erre, hanem a függően keletkezés szabad erejének (*yuanqi zizai li* 緣起自在力) következtében. Ezért képes a Buddha az *Avatamszaka-szútra*-ban hét különböző helyen kilenc alkalommal tanítani, anélkül hogy távozna a megvilágosodás helyéről, a bódhi-fa alól.

Fazang a csak-tudaton szintén a teljesen tiszta tathátagatagbhat érti, amely létrehozza a világ összes jelenségét. Ennek a folyamatnak a leírására a huayan iskola bevezeti a természet-keletkezés (*xingqi* 性起) kifejezést. Fazang megjegyzi, hogy a természet-keletkezés az összes érdemmel rendelkezik, azaz a teljesen tiszta tathátagatagbha vagy abszolút tudat manifesztálódik. Ez a tudat teljesen szabadon funkcionál (*zizai zuoyong* 自在作用), ezen kívül más dolog nem létezik. Ezt nevezik a tudat manifesztációjának (*xinzhuan* 心轉).

⁵¹ Lásd T09, no. 278, p. 466, a6.

⁵² Pontosan idézve: „A három világ illúzió, csak a tudat teremti meg.” 三界虛妄。但是心作。 T09, no. 278, p. 558, c10. A jógácsára és az *Avatamszaka-szútra* kapcsolatáról lásd Hamar 2008.

⁵³ Pontosan az idézet: „A buddhák és bódhiszattvák soha nem állították biztosan, hogy a tudat természete tiszta vagy tisztátlan.” 諸佛菩薩終不定說心有淨性及不淨性。 T12, no. 375, p. 760, c6-7.

A tizedik kapu: a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (*tuoshi xianfa shengjie* 託事顯法生解). Mivel minden jelenség a tiszta abszolút tudatra vezethető vissza, így a jelenségek megismerésével ezt a végső alapot is meg lehet ismerni.⁵⁴ Az *Avatamszaka-szútrában* nagyon sok szimbólum található, ezek a szimbólumok azonosak azzal, amit szimbolizálnak.⁵⁵

Fazang korai munkáiban gyakorlatilag átvette Zhiyan elméletét, csak a tíz kapu sorrendjét változtatta meg. A fentiekben bemutatott tíz titokzatos kaput a „régii tíz titokzatos kapunak” nevezik, mert Fazang később jelentős változtatásokat hajtott végre. Ezt a megreformált tanítást nevezik az „új tíz titokzatos kapunak”. A kapuk sorrendje jelentősen átalakult, de az egyes kapuk elnevezését is módosította.⁵⁶ Az „Indra háló-birodalma” (*Yintuoluo wang jingjie* 因陀羅網境界門) névben a „birodalom” szót kicserélte a „dharma-dhātu” kifejezésre. A változtatást valószínűleg az indokolta, hogy a tíz titokzatos kapu a dharma-dhātu függően keletkezést mutatja be, így ennek a kifejezésnek a használata megfelelőbb.⁵⁷ A „látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése” (*mimi yinxian jucheng* 祕密隱顯俱成) névből törölte a „látens” szót, ami valószínűleg félrevezető lehetett, mivel ez a kapu a dharmák együttes létezését hangsúlyozza.

Jelentősebb átalakítás, hogy két kaput két másikra cserélt. A „minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert” kaput kihagyta, feltehetően azért, mert a dharmák kölcsönös egymásra hatását már más kapuk is kifejtették. A „csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák” kapuját viszont azért távolíthatta el, mert ez a mahájána végső tanításának a tantétele, nem pedig az ennél magasabb szintű tanítás, a tökéletes tanítás elmélete.⁵⁸ A két ki-eső kapu helyére kerülő két új kapu: „a széles és szűk szabad akadálytalansága” (*guangxia zizai wu'ai* 廣狹自在無礙) és „az elsődleges és másodlagos tökéletesen ragyogó és minden érdemmel felruházott” (*zhuban yuanming jude* 主伴圓明具德).

⁵⁴ Lásd Liu 1979: 436.

⁵⁵ Lásd Cook 1970: 522.

⁵⁶ Ezt az új tíz titokzatos kaput az *Avatamszaka-szútrához* írott kommentárjában, a *Feljegyzések az Avatamszaka-szútra titokzatosságának kitapintásáról* (*Huayan jing tanxuan ji* 華嚴經探玄記) című művében mutatja be. Lásd T35, no. 1733, p. 123, a27–b4.

⁵⁷ Lásd Liu 1979: 438.

⁵⁸ A huayan iskola Buddha tanításait öt szintre osztotta: hínájána, mahájána kezdeti, mahájána végső, hirtelen, tökéletes. A huayan Buddha végső, legnehezebben érthető tökéletes tanítása. Lásd Hamar 2000b.

Régi tíz titokzatos kapu	Új tíz titokzatos kapu
1. egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés (<i>tongshi juzu xiangying</i> 同時具足相應)	egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés (<i>tongshi juzu xiangying</i> 同時具足相應)
2. Indra háló-birodalma (<i>Yintuoluo wang jingjie</i> 因陀羅網境界門)	a széles és szűk szabad akadálytalansága (<i>guangxia zizai wu'ai</i> 廣狹自在無礙)
3. a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése (<i>mimi yinxian jucheng</i> 祕密隱顯俱成)	egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (<i>yiduo xiangrong bu tong</i> 一多相容不同)
4. a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (<i>weixi xiangrong anli</i> 微細相容安立)	a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (<i>zhufa xiangji zizai</i> 諸法相即自在)
5. a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (<i>shishi gefa yicheng</i> 十世隔法異成)	a rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése (<i>yinmi xianliao jucheng</i> 隱密顯了俱成)
6. minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert (<i>zhuzang chunza jude men</i> 諸藏純雜具德門)	a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (<i>weixi xiangrong anli</i> 微細相容安立)
7. egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (<i>yiduo xiangrong bu tong</i> 一多相容不同)	Indra háló-dharma-dhátuja (<i>Yintuoluo wang fajie</i> 因陀羅網法界)
8. a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (<i>zhufa xiangji zizai</i> 諸法相即自在)	a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (<i>tuoshi xianfa shengjie</i> 託事顯法生解)
9. a csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák (<i>weixin huizhuan shancheng</i> 唯心迴轉善成)	a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (<i>shishi gefa yicheng</i> 十世隔法異成)
10. a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (<i>tuoshi xianfa shengjie</i> 託事顯法生解)	az elsődleges és másodlagos tökéletesen ragyogó és minden érdelemmel felruházott (<i>zhuban yuanming jude</i> 主伴圓明具德)

A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan Fazang nyomdokában járt, az ő tanításait tekintette az ortodox huayan buddhizmusnak, így a tíz titokzatos kapu magyarázata közben is őt követte.⁵⁹ Chengguan több helyen megpróbálja megmagyarázni, hogy az egyes kapuk milyen módon kapcsolódnak egymáshoz. Az első kapu összefoglalja a tíz kapu tanítását, ezért van az első helyen. A többi egy-egy aspektusát tárja fel ennek az igazságnak, s a második azért az első ezek között, mivel rámutat, hogy a dharmák, miközben megőrzik sajátos tulajdonságaikat, kölcsönhatásban vannak a többi dharmával, s így el is veszíthetik a sajátosságukat. Chengguan így magyarázza el a tíz titokzatos kaput:

„Az első az egy időben egymást tartalmazás és a kölcsönös megfelelés kapuja, amely összefoglalja a [tíz titokzatosságot], s ezért a kilenc kapu előtt helyezkedik el.

一同時具足相應門。以是總故。冠於九門之初。

A második a széles és a szűk szabad akadálytalanságának kapuja. Azért ezzel kezdjük a kifejtést, mert ez az egy-egy aspektust magyarázó kapuk kiindulópontja. A jelenségek és az elv akadálytalanságának magyarázata közben láttuk, hogy az elv és a jelenségek hatnak egymásra. Ez a többi kapu oka. A jelenségek az elvhez hasonlóan hatnak [másokra], így szélesek, s [közben] nem szűnnek meg saját jellegzetességeik, így szűkek. Ez tehát a jelenségek akadálytalanságának kezdete.

二廣狹門別中先辯此者。是別門之由。由上事理無礙中。事理相遍故。生下諸門。且約事如理遍故廣。不壞事相故狹。故為事事無礙之始。

A harmadik: a széles és a szűk akadálytalan, így [egy jelenség] áthatja a többit, az egy és a sok tartalmazza egymást. Tartalmazzák egymást, így kettőjük lényege egymás mellett létezik, de erejük és működésük összefonódik.

三由廣狹無礙故。所遍有多。以一望多故。有一多相容。相容則二體俱存。但力用交徹耳。

A negyedik az azonosság kapuja: »ez« tartalmazza »azt«, ezért »az« azonos ezzel; »ez« hat »arra«, ezért »ez« azonos »azzal«.

四由此容彼。彼便即此。由此遍彼。此便即彼等故。有相即門。

⁵⁹ A szöveg fordítását lásd Hamar 1998: 106–107. A kapuk neveit helyenként a cikk korábbi részében használt fordításnak megfelelően átirтам. Az eredeti kínai szöveg Chengguan *Avatamszaka-szútrához* írott kommentárjának magyarázatában, az alkommentárban található. Lásd T36, no. 1736, p. 75, c5–26.

Az ötödik: tartalmazzák egymást, így elrejtik és megjelenítik egymást. Azáltal, hogy [az egyik jelenség] tartalmazza a másikat, a másik láthatóvá válik [benne], így egymásba lépnek. Másrésztől, miközben a másikat tartalmazza, a másik lényeg nélküli, így azonosak egymással. Tartalmazza a másikat, s noha a másik létezik, mégsem látható. Az elrejtés és a megjelenítés [két] külön kapu. Ez a három kapu [3, 4, 5] a kölcsönös tartalmazásnak [1] köszönheti létét. Az egymásba lépés olyan, mint ahogy a hullám és a víz tartalmazzák egymást. Az elrejtés és a megjelenítés pedig olyan, mint a Hold és egy részének ragyogása.

五由互相攝。則互有隱顯。謂攝他時。他可見故。有相入門。又攝他時。他無體故。有相即門。攝他他雖存。而不可見故。有隱顯門。以為門別故。故此三門皆由相攝而有。相入則如二鏡互照。相即則如波水相收。隱顯則如片月相映。

A hatodik: »ez« tartalmazza a másikat, mindent egyformán felölel, »az« is ugyanígy [mindent] felölel. Ez a kapu: a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat.

六由此攝他。一切齊攝。彼攝亦然。故有微細相容安立門。

A hetedik: egymást tartalmazzák keresztbe-kasul. Ez Indra hálójának végtelensége.

七由互攝重重故。有帝網無盡。

A nyolcadik: ha olyan, mint Indra hálója, akkor »egy« azonos az összes végtelenségével. Ez a kapu: a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása.

八由既如帝網。隨一即是一切無盡故。有託事顯法生解門。

A kilencedik: a fenti nyolc kapu a támasz, s a támaszul szolgáló dharmák összeolvadnak. Ezután térünk rá annak tárgyalására, amit ezek támasztanak. Ilyen például az idő, a kilencedik kapu.

九由上八皆是所依。所依之法既融。次辯能依。能依之時亦爾。

A tizedik: mivel valamennyi dharma ilyen, ezért bármelyiket kiemelhetjük, s megtehetjük a feltételektől függő keletkezést irányító vezetőnek. Így létrejön az elsődleges és másodlagos [viszonya], amely igen széles körben [alkalmazható], mint azt majd a későbbiekben látni fogjuk.”

十由法法皆然故。隨舉其一。則便為主。連帶緣起。便有主伴。廣如下釋。

A fentiekben bemutatuk a huayan buddhizmus egyik legfontosabb, legismertebb tanítását, amely a tíz titokzatos kapu néven vált ismertté. A tíz titokzatos kapu a jelenségvilág egy-egy aspektusára mutat rá: a jelenségek láthatatlan szálakkal kapcsolódnak egymáshoz, azonosak egymással és mégis különbözőek. Ennek oka, hogy valamennyi jelenséget a tiszta tudatra lehet visszavezetni, így különbözőnek tűnnek ugyan, egyedi jellegzetességekkel bírnak, végső soron azonban egyformák, természetük nem különbözik, mivel valamennyien a tiszta forrásból keletkeztek. A huayan iskola pátriárkái eltérően magyarázták ezt a tanítást: Zhiyan külön művet szentelt ennek az új elméletnek, amelyet Fazang korai műveiben szinte változatlan formában vett át, később azonban jelentős változtatásokat hajtott végre. Chengguan Fazang új elméletét vette át, de írásaiban hangsúlyozta az egyes kapuk közti összefüggéseket.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chen Jinhua (2007): *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*. Leiden: Brill.
- Cleary, Thomas (1983): *Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cook, Francis H. (1970): *Fa-tsang's Treatise on the Five Doctrines: An Annotated Translation*. Ph.D. dissertation.
- Gimello, Robert M. (1976): *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Gimello, Robert M. (1996): „Ch'engguan on the Hua-yen Trinity.” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 9: 341–411.
- Gregory, Peter N. (1991): *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Forte Antonino (2005): *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the Seventh Century*. (Italian School of East Asian Studies Monographs volume 1.) Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull' Asia Orientale.
- Hamar Imre (1994): „Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából.” In: *Tibeti buddhista filozófia*. (Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata 11.) Budapest: Balassi Kiadó: 59–76.
- Hamar Imre (1998a): *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. (Történelem és kultúra 15.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre (1998b): „A hirtelen megvilágosodás előfutára: Tao-seng.” *Korunk* 8, Kolozsvár: 76–80.
- Hamar Imre (1999): „Buddhism and The Dao in Tang China: The Impact of Confucianism and Daoism on the Philosophy of Chengguan.” *Acta Orientalia Hung.* 52 (3–4): 283–292.
- Hamar Imre (2000a): „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban.” In: *Mitoszok és vallások Kínában*. Budapest: Balassi Kiadó: 50–65.
- Hamar Imre (2000b): „A buddhista tanok rendszerezése Kínában.” In: *Állandóság a változásban, Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Szerk. Puskás Ildikó, Budapest: 382–397.
- Hamar Imre (2002): *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó.

- Hamar Imre (2005): „Mou mester eloszlatja a kételyeket: az első kínai buddhista apológia.” In: *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán.* (Sinológiai Műhely 5.) Budapest: Balassi Kiadó: 235–295.
- Hamar Imre (2008): „A Yogācāra filozófia hatása az Avatamsaka-sūtrában és kínai értelmezésiben.” *Kérényomok* 2008. nyár: 5–24.
- Hamar Imre (2010): „Interpretation of Yogācāra Philosophy in Huayan Buddhism.” *Journal of Chinese Philosophy* 37.2: 181–197.
- Lai, Whalen (1977): „Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahayana Understanding of Pratitya-samutpada.” *Philosophy East and West* 27.3: 241–264.
- Liu, Ming-Wood (1979): *The Teaching of Fa-tsang: An Examination of Buddhist Metaphysics.* Ph.D. dissertation, University of California.
- Pap Melinda (2010): „A Buddha-természet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a kínai buddhizmusban a lefordított szútrák és értekezések tükrében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010/1: 31–74.
- Schmithausen, Lambert (1987): *Ālayavijñāna: On the Origin and Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy.* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series IV.a) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Tőkei Ferenc (1962): *Kínai filozófia.* I–III. kötet, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tőkei Ferenc (1993): *Kínai buddhista filozófia.* (Történelem és kultúra 10.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Waldron, William S. (2003): *The Buddhist Unconscious: The ālayavijñāna in the context of Indian Buddhist Thought.* London and New York: RoutledgeCurzon.

PAP MELINDA

JIZANG ÉS A BUDDHA-TERMÉSZET FOGALMÁNAK MADHYAMAKA ÉRTELMEZÉSE

Jizang 吉藏 (549–623) a kínai *madhyamaka*, azaz *sanlun* hagyomány legkiemelkedőbb mestere volt, aki rendszerbe foglalta és saját meglátásai szerint értelmezte az iskola tanításait. A kutatók egyet értenek abban, hogy Jizang munkássága a *madhyamaka* filozófia kínai fejlődésének csúcspontját jelentette.¹

I. A SANLUN ISKOLA RÖVID TÖRTÉNETE

A *madhyamaka* kínai változatát nevezik *sanlun* 三論, azaz „három értekezés” iskolának. Neve abból ered, hogy Kínában a *madhyamaka* írások közül hármat tartottak kiemelkedően fontosnak. Ezek a következők: *Értekezés a közép tanításáról* (*Madhyamaka-sāstra*; *Zhong lun* 中論), *A tizenkét kapu értekezés* (*Dvādaśanikāya sāstra*; *Shi'er men lun* 十二門論) és *A száz vers értekezés* (*Śata-sāstra*; *Bai lun* 百論).² Jizang a *sanlun* iskola hagyomány szerinti hatodik pátriárkája, az öt megelőző öt pátriárka: Kumārajīva 鳩摩羅什 (344–413/409), Sengzhao 僧肇 (374–414), Senglang 僧朗 (ca. 450–505), Sengquan 僧詮 (ca. 470–580) és Falang 法朗 (507–581).

A *madhyamaka* filozófia Kínában való megjelenése és meghonosodása Kumārajīva nevéhez fűződik.³ A fent felsorolt három értekezést Kumārajīva fordította le kínai nyelvre. Kumārajīva, akit a legnagyobb fordítók egyikeként tartunk számon, a *mahāyāna* irodalom számos jelentős művét lefordította (például: *Lótusz sūtra*, *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* stb.), fordításai a mai napig rendkívül népszerűek. A korábbiakhoz képest sokkal pontosabb, és stílus tekintetében is szebb fordításai biztos alapokat szolgáltatottak a később kialakuló kínai buddhista iskolák számára. Kumārajīva fontosnak tartotta azt, hogy a tanítások lényegét megragadva érthető, világos és irodalmi szempontból is színvonalas fordítások

¹ Liu 1993: 96.

² Az első kettő Nāgārjuna (Longshu 龍樹; i.sz. 2. század), a harmadik pedig tanítványának, Āryadevának (Shengtipo 聖提婆) a műve. A *madhyamaka* filozófia megalapítója az indiai Nāgārjuna. Nāgārjuna életéről nagyon keveset tudunk, valamikor az i.sz. 2. században élt. Művei nagyon nagy hatással voltak buddhista filozófia fejlődésére, Nāgārjunát pedig valamennyi *mahāyāna* buddhista rend és irányzat kiemelkedő mesterként tiszteli. Lásd Hamar 2009.

³ Kumārajīva életéről lásd Hamar 2004: 30–32.

kat készítsen. Az általa alkalmazott szóhasználat, terminológia sok esetben a tanítások értelmezését is befolyásolta, így hatással volt a Kínában kialakuló iskolák filozófiájára.⁴ Amikor Kumārajīva Indiában tanult, Nāgārjuna filozófiájának tanulmányozása rendkívül népszerű volt, valószínűleg innen ered a *madhyamaka* művek iránti érdeklődése.⁵ A *madhyamaka* filozófiát tartalmazó művek lefordításával Kumārajīva lehetővé tette a *sanlun* iskola létrejöttét, ezért tartják őt az iskola első pátriárkájának. Kumārajīva kevés saját írásművet hagyott hátra, fordításai azonban meghatározóak voltak a kínai buddhizmus történetében.⁶

Kumārajīva egyik legkiválóbb tanítványa, Sengzhao, aki a fordítói munkákban is segédkezett, a *madhyamaka* műveket olvasva e filozófia elkötelezett híve lett, és több értekezést is írt a témában. Művei (*A dolgok nem változnak* [*Wu bu qian* 物不遷], *A nem-abszolút üressége* [*Bu zhen kong* 不真空], *A nirvāṇa névtelen* [*Niepan wu ming* 涅槃無名], *A prajñānak nincs tudása* [*Bore wu zhi* 般若無知] stb.) a *Zhao értekezései* (*Zhao lun* 肇論, T45: 1858) című gyűjteményben található.⁷ Műveiben olyan lényeges fogalmak jelentését és összefüggéseit tárgyalja, mint a bölcsesség (*bore* 般若; *prajñā*), az üresség (*kong* 空; *sūnyatā*), valamint a konvencionális (*sudi* 俗諦; *saṃvṛtisatya*) és a valós (*zhendi* 真諦; *paramārthasatya*) két igazsága. Sengzhao műveiben arra a következtetésre jutott, hogy a valós igazság szavakon túli, fogalmakkal kifejezhetetlen, lét és nemlét kettősségén túli kategória, a két igazság pedig végső soron nem különböző.⁸

Kumārajīva és Sengzhao halála után a *madhyamaka* írások iránti érdeklődés alább hagyott, és a *nirvāṇa* (*niepan* 涅槃) és a *satyasiddhi* (*chengshi* 成實) iskolák kerültek előtérbe. A *Mahāparinirvāṇa sūtra* tantétéleinek tanulmányozása köré szerveződött a *nirvāṇa* iskola, a *chengshi* hagyomány fő szövege pedig a Harivarman (ca. 250–350) által írt *Satyasiddhi-śāstra* (*Az igazság megvalósítása*) volt. A *sanlun*, *nirvāṇa* és *chengshi* iskola mind egy-egy szöveg vagy szövegcsoport tanulmányozása köré épül, így szorosabb szálakkal kötődik a buddhizmus eredeti, indiai formájához, mint a Sui- (581–618) és Tang-korban (618–907) kialakuló, nagy mértékben sinizálódott buddhista iskolák (legfontosabbak a *tiantai* 天台, a *huayan* 華嚴, a *chan* 禪 és a *jingtu* 淨土), amelyek sajtóosan kínai eszmerendszer szerint értelmezik a buddhista irodalom egészét.⁹

⁴ A *tiantai* 天台 iskolát megalapító Zhiyi 智顛 (538–597) filozófiájában sok esetben a Kumārajīva által alkalmazott kifejezések elemzése a kiindulópont. Swanson 1989: 19.

⁵ Shih 2006: 73.

⁶ Kumārajīva saját gondolatait őrzik a Huiyuannel 慧遠 (334–417) folytatott levelezések és a *Vimalakīrtinirdēsa sūtrához* készült jegyzetek, melyeket valószínűleg tanítványai jegyeztek le (Swanson 1989: 19).

⁷ Sengzhao életéről, műveiről, filozófiájáról lásd Hamar 2004: 44–46.

⁸ Swanson 1989: 33–37.

⁹ Mindezek miatt Shih megfelelőbbnek tartja a *sanlun*, *chengshi* és *nirvāṇa* iskolákat minden esetben hagyománynak nevezni, a Sui- és Tang-korban kialakulókat pedig iskoláknak (Shih 2006: 75).

A *Satyasiddhi-sāstrāt* Kumārajīva azért fordította le, mivel megfelelő előtanulmánynak tartotta a *prajñāpāramitā* és a *madhyamaka* szövegek olvasásához. Az értekezés *hīnayāna* szellemben íródott, azonban mivel Kumārajīva fordította, egészen Jizang fellépéséig *mahāyāna* szövegnek tartották. A *chengshi* iskola a Liang-dinasztia (502–557) idején volt a legbefolyásosabb. Jizang a *sanlun* hagyomány védelmében oly hevesen bírálta a *chengshi* iskola tanításait, hogy a Sui-korra nagy mértékben csökkent az érdeklődés e hagyomány iránt.¹⁰ A *nirvāna* iskola az 5. és 6. századokban volt a legbefolyásosabb. A *Mahāparinirvāna sūtra* megjelenését rendkívül élénk érdeklődés követte Kínában. Olyan sok kommentárt írtak hozzá, hogy amikor a Liang-dinasztia Wu császára 梁武帝 (uralk. 502–549) elrendelte ezek összegyűjtését, összesen hetvenegy kommentár került elő. Így keletkezett *A Mahāparinirvāna sūtra kommentárjainak gyűjteménye* (*Dapan niepan jing jijie* 大般涅槃經集解, T37: 1763) című mű. A *sūtra* központi tantétele a buddha-természet, ezért a *nirvāna* iskolán belül számos elmélet született e témában, a sok kommentár pedig e tanítélet értelmét hivatott világossá tenni.¹¹ A buddha-természet a buddhák tiszta természetét jelenti, amely megtalálható a lényekben. Ez a tanítás azt hirdeti, hogy a buddha-természet miatt valamennyi lény a megvilágosodás, buddhává válás várományosa, és ez az út mindenki számára járható. Jizang sokat merített a *nirvāna* iskola tanításaiból, átvette a buddha-természet fogalmát, melyet viszont a *madhyamaka* filozófia paradigmái szerint értelmezett.

Sengzhao halála után Senglang volt az a szerzetes, aki tovább örökölte a *sanlun* hagyományt. A koreai származású Senglang a She-hegyen 摄山 tartózkodott, és a *sanlun* hagyomány újjáélesztését tűzte ki feladatául. A Liang-dinasztia Wu császára miután értesült Senglang tudásáról, érdeklődése a *madhyamaka* filozófia fele fordult. Elküldött tíz szerzetest, hogy Senglangtól tanuljanak, de közülük csupán Sengquan bizonyult méltó tanítványnak. Sengquan a tanításokat Falangnak adta tovább, aki Jizang mestere volt.¹² Falang a *sanlun* iskola védelmében szembehelyezkedett a *chengshi* iskola tanításaival, és bírálta ürességről alkotott nézeteiket.¹³ Falang tevékenységének köszönhetően fokozatosan növekedett az érdeklődés a *sanlun* hagyomány iránt, tanítványa, Jizang pedig szilárd alapokból kiindulva folytathatta mestere munkáját.¹⁴

¹⁰ Shih 2006: 77. A *nirvāna* és a *chengshi* iskolákról lásd Hamar 2004: 71–74.

¹¹ Hamar 2004: 71.

¹² Hamar 2004: 74.

¹³ A *chengshi* iskola a létezők egyre kisebb részre való felosztásával, lebontásával jut el az üresség fogalmáig, amely a *hīnayāna*-ra jellemző (Hamar 2004: 73).

¹⁴ Hamar 2004: 74.

II. JIZANG ÉLETE ÉS MŰVEI

Jizang pártus családban született, világi családneve An 安 volt. Ősei Dél-Kínába költöztek, majd családj a déli dinasztia fővárosában, Jinlingben 金陵 telepedett le. Jizang Jinlingben született, és teljes egészében kínai tanítatásban részesült, az életrajzok nem tesznek említést arról, hogy a kínain kívül bármilyen más nyelvet beszélt volna. Buddhista tanulmányai tehát kínai nyelvű fordításokon – különösképpen Kumārajīva fordításain – alapultak.¹⁵ Szerzetesi nevét (melynek jelentése: szerencsés előjelek tárháza) kora gyermekkorában kapta a *yogācāra* szövegek híres fordítójától, Paramārthától (Zhendi 真諦, i.sz. 499–569).¹⁶ Jizang hét éves korában csatlakozott novíciusként a szerzetesrendhez, Falang tanítványaként. Már ifjú korában – tizenkilenc évesen – nagy nyilvánosság előtt magyarázta a tant, a későbbiekben pedig ragyogó szónoki tehetségéről, kifinomult irodalmi stílusáról, verhetetlen vitaközölkészességéről és rendkívül éles eszéről vált híressé.¹⁷ Miután a Sui-dinasztia megdöntötte a déli Chen-dinasztia (557–589) uralmát, és újraegyesítette Kínát, Jizang Kuaijibe 會稽 utazott, ahol a Jiexiang 嘉祥 templomban telepedett le. Itt írta meg kommentárjait a *sanlun* iskola műveire, melyek közül leghíresebb a *Madhyamaka-śāstra kommentárja* (*Zhongguan lun shu* 中觀論疏, T42: 1824).¹⁸ Jizang nagy hírnévre tett szert, és kiérdemelte a Jiexiang templom Nagymestere (Jiexiang dashi 嘉祥大師) tiszteletbeli nevet. A Sui-dinasztia Yang császára 隨煬帝 (uralk. 604–618) Yangzhouba 揚州 hívta, majd a fővárosba, Chang'anba 長安. Itt több mint tízezer szerzetes és világi hívő gyűlt össze, hogy tanítását hallgassa.¹⁹

Jizang fiatal korát teljes egészében a *sanlun* tanok rendszerezésének és hirdetésének szentelte. Idős korában mindezek mellett a *Lótusz sūtrát* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經, T09: 262) és annak egy járműről (*ekayāna; yisheng* 一乘) szóló tanítását is behatóan tanulmányozta.²⁰ Jizang nagy mennyiségű írásművet hagyott hátra, ezek közt találunk *sūtrákhoz* és *śāstrákhoz* (értekezések-

¹⁵ Shih 2006: 9. *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 (*A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása*), T50: 2060, 513 c19–21: Shi Jizang világi családneve An volt. Származását tekintve pártus volt. [...] Később [családja] Jinlingbe költözött, itt született [Ji]zang. (釋吉藏俗姓安。本安息人也。[...] 後遷金陵而生藏焉。)

¹⁶ *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása* (T50: 2060, 513c21–22): Kora gyermekkorában apja elvitte őt Paramārthához, és megkérte [Paramārthát], hogy adjon neki nevet. Paramārtha gondolatairól és érzelmeiről kérdezte. [Gondolatairól és érzelmeiről] el lehetett mondani, hogy szerencsés előjelek tárháza (*jizang*), ezért aztán így nevezte el. (年在孩童父引之見於真諦，仍乞諱之。諦問其所懷。可為吉藏，因遂名也。)

¹⁷ Shih 2006: 10; *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása* (T50: 2060, 513c29–514a4).

¹⁸ Hamar 2004: 75.

¹⁹ Hamar 2004: 77.

²⁰ Idős korában Jizang több kommentárt is írt a *Lótusz sūtrához*, valamint előadásokat tartott a témában. A *tiantai* iskola alapítója, Zhiyi Jizang kortársa volt, és valószínűleg nagy szerepe volt abban, hogy Jizang figyelmének középpontjába a *Lótusz sūtra* került (Shih 2006: 10).

hez) írott kommentárokat és önálló értekezéseket is. Művei közül értekezései azok, melyek Jizang saját gondolatait a legeredetibb formában őrzik. Jizang huszonhét fennmaradt művéről tudunk, melyek között négy önálló értekezést találunk. Ezek a következők: *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuan lun* 大乘玄論, T45: 1853), *A három értekezés mély értelme* (*Sanlun xuan yi* 三論玄義, T45: 1852), *Rövid fejezet a három értekezésről* (*Sanlun lüe zhang* 三論略章, X97: 574–593) és *A két igazság jelentése* (*Er di yi* 二諦義, T45: 1854).²¹ A különböző *madhyamaka* *śāstrákhoz* írott kommentárokból szintén négy maradt fenn, *sūtrákhoz* írott kommentárjaiból pedig tizenkilenc. Összesen tizenkét különböző *sūtrához* írt kommentárt (például a *Lótusz*, *Prajñāpāramitā*, *Vimalakīti*, *Avataṃsaka*, *Mahāparinirvāṇa* stb. *sūtrákhoz*).²²

Jizang arra törekedett, hogy a *sanlun* iskola tanításait a *chengshi* hagyománytól elkülönítse, és bebizonyítsa saját hagyományának felsőbbrendűségét. Jizang tevékenységének köszönhetően a *chengshi* hagyomány sokat veszített korábbi tekintélyéből, a *sanlun* iskola viszont ismét a kínai buddhista világ érdeklődésének középpontjába került.

III. A BUDDHA-TERMÉSZET FOGALMÁNAK *MADHYAMAKA* ÉRTELMEZÉSE

Jizang a *nirvāṇa* iskolától átvette a buddha-természet fogalmát, azonban merőben új megközelítés szerint, a *madhyamaka* filozófia paradigmáinak megfelelően értelmezte azt. A két különböző irányzat szintéziséből újszerű és rendkívül érdekes gondolatok születtek.

Jizang buddha-természet kapcsán megfogalmazott gondolatait az *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuan lun* 大乘玄論, T45: 1853) című műve tartalmazza. Ebben a *prajñāpāramitā* irodalom üresség filozófiájának, és a *Nirvāṇa sūtrában* kifejtett buddha-természet elméletének szintézisét hozta létre. A két merőben eltérő elmélet összegző elemzésekor a kínai buddhista filozófiában először jutott arra a következtetésre, hogy nem csak az élőlényeknek, hanem a fáknak és füveknek is van buddha-természetük.²³ A növényvilág a buddhizmusban általában élettelennek minősül, olyan értelemben, hogy a növényeknek nincsenek sem érzeteik, sem gondolataik, ezért megszűnésüket követően nem születhetnek újjá, tehát nem vesznek részt az újjászületések körforgásában, a *saṃsārában*.²⁴ A *Nirvāṇa sūtrában* mindvégig csupán arról van szó, hogy az élőlényeknek van buddha-természetük, sőt a *sūtra* kifejezetten tagad-

²¹ *A két igazság jelentése* és *A három értekezés mély értelme* című értekezésekről lásd Hamar 2004: 75–77.

²² Jizang műveinek felsorolását lásd Shih 2006: 11–12.

²³ Koseki, 1980: 17.

²⁴ Schmithausen 2009: 19.

ja, hogy a buddha-természet fogalma az élettelen tárgyakra is vonatkozna.²⁵ Ez alapján a *nirvāṇa* iskola követői is elutasították ezt a lehetőséget.

Jizang következtetése így hangzik:

„Ha meg akarjuk világítani azt, hogy mely létezőknek van buddha-természetük, akkor azt kell mondanunk, hogy nemcsak az élőlényeknek van buddha-természetük, hanem a füveknek és fákknak is van.”²⁶

若欲明有佛性者。不但眾生有佛性。草木亦有佛性。

A *Nirvāṇa sūtra* korábbi kommentátorai elutasították azt a lehetőséget, hogy a buddha-természet a növényvilágra is vonatkozna, arra alapozva nézetüket, hogy a buddha-természet megvalósításához mindenképpen szükség van tudatra és tudati tevékenységekre. Jizang azonban a buddha-természetet egyetemes princípiumként értelmezte és a középúttal azonosította.²⁷ A „középút buddha-természet” (*zhongdao foxing* 中道佛性) egységes fogalma a *tiantai* iskola alapítójának, Zhiyinek 智顓 (538–597) a filozófiájában is megjelenik.²⁸ Zhiyi Jizang idősebb kortársa volt, filozófiájuk minden bizonnyal hatott egymásra. Jizang a buddha-természet középúttal való azonosítását a *Nirvāṇa sūtrára* alapozta:

„Jó fiam! Azt kérdezted, hogy mi a buddha-természet. Jól figyelj! Most részletesen elmagyarázom neked. Jó fiam! A buddha-természet az elsődleges igazság szerinti ürességet jelenti. Az elsődleges igazság szerinti ürességet nevezük bölcsességnek. Ez az [elsődleges igazság szerinti] üresség nem tesz különbséget üresség és nem-üresség között. A bölcs az ürességet a nem-ürességgel [egységben] látja, az állandót az állandótlanul, a szenvedést az örömmel, az ént az éntelenséggel. Üresség minden, ami *samsāra*, nem-üresség a hatalmas *nirvāṇa*. Továbbá az éntelenség a *samsāra*, a személyes én pedig a hatalmas *nirvāṇa*. Csak az ürességet látni, és nem látni a nem-ürességet, ezt nem nevezük középútnak, továbbá mindent éntelennek látni, és nem látni a személyes ént, ezt sem nevezük középútnak. **A középútat buddha-természetnek nevezük.** Ezért tehát a buddha-természet örök, állandó és változatlan. Mivel a tudatlanság befedi, a lények nem látják. A *śrāvakák* és *pratyekabuddhák* mindent üresnek látnak, és nem látják a nem-ürességet, továbbá mindent éntelen-

²⁵ *Nirvāṇa sūtra* (T12: 374, 581a17–23): Nem buddha-természetnek nevezük a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket stb., minden élettelen dolgot. Az ezekhez hasonló élettelen dolgoktól megkülönböztetve nevezük meg a buddha-természetet. (非佛性者，所謂一切牆、壁、瓦、石，無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。)

²⁶ Jizang: *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論), T45: 1853, 40b19–20.

²⁷ Koseki 1980: 17.

²⁸ A fogalom Zhiyi filozófiájában való előfordulásáról, elemzéséről lásd Ng 1993: 62–89.

nek látnak, és nem látják a személyes ént, ezért nem értik az elsődleges igazság szerinti ürességet. Mivel nem értik az elsődleges igazság szerinti ürességet, ezért nem követik a középutat, [és mivel] nem [követik] a középutat, nem látják a buddha-természetet.”²⁹

善男子！汝問云何為佛性者。諦聽諦聽！吾當為汝分別解說。善男子！佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者，一切生死，不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死，我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道，乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恒，無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞、緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我，以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道，無中道故，不見佛性。

Az elsődleges igazság szerinti üresség a dualitásoktól mentes ürességet jelent, ami sem nem kizárólag üresség, sem nem kizárólag nem-üresség. Jizang a *Nirvāṇa sūtrá*ból ezt a részletet emelte ki végső igazságként, mivel ez felelt meg leginkább a *madhyamaka* középutról és ürességről szóló tanításának. Jizang a fentiek fényében így ír a „középut buddha-természetről”:

„Az úgynevezett bölcsesség nem különbözteti meg a tudást és a nem-tudást, nem lát ürességet, [így] megszabadul az ürességtől, és nem lát nem-ürességet, [így] megszabadul a nem-ürességtől. Megszabadul a tudástól, és megszabadul a nem-tudástól is. Messze eltávolodni e két véglettől, ennek neve a szent középut. Továbbá ezt a két látásmódot [végletet külön-külön] nem nevezzük középutnak. Ami nem állandó, és nem véges, annak neve középut. Ezek alapján vajon nem a középut jelenti a buddha-természetet? Így tehát, megszabadulva a nem-ürességtől eltávolodunk az állandóság végletétől, továbbá megszabadulva az ürességtől eltávolodunk a végeesség végletétől is. Ugyanezt jelenti az is, hogy nem különböztetjük meg a tudást és a nem-tudást. Ezért nevezzük a középutat buddha-természetnek. Így tehát a szövegekben szereplő buddha-természet [fogalma] nem más, mint a tökéletes megvilágosodás [*sambodhi*] és a középut magva. Ezért most megvilágítom, hogy az elsődleges igazság szerinti üresség neve buddha-természet. [A buddha-természet] nem különbözteti meg az ürességet és a nem-ürességet, nem különbözteti meg a tudást és a nem-tudást, nem állandó és nem véges, ezért neve: középut. Csakis ez az, amit „középut buddha-természetnek” nevezünk.”³⁰

²⁹ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva* (T12: 374, 523b11–23).

³⁰ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 37b17–26.

所言智者，不見智與不智，即不見空，除空，不見不空，除不空。除智，又除不智。遠離二邊，名聖中道。又言，如是二見，不名中道。無常無斷，乃名中道。此豈非以中道為佛性耶？是以除不空，則離常邊，又除於空，即離斷邊。不見智與不智，義亦如是。故以中道為佛性。是以文云佛性者，即是三菩提中道種子也。是故今明，第一義空名為佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道。只以此為中道佛性也。

Jizang művei alapján arra következtethetünk, hogy a kor buddhista gondolkodói az a kérdés foglalkoztatta, hogy a buddha-természet hol, miben található, és konkrétan mi az, amire kiterjed. Mivel a fogalom tartalmazza a „természet” szót, ezért általában a megvilágosodás elemi okát, magvát látták benne, így a buddha-természet alapvető-okának (*zhengyin* 正因) meghatározása volt az elsődleges feladat. Kulcsfontosságú kérdés volt az is, hogy vajon a buddha-természet eredendően létezik (*benyou* 本有) vagy pedig a későbbiekben tehetünk rá szert (*shiyou* 始有).³¹ Jizang a buddha-természetet és a buddha-természet alapvető-okát is a középúttal azonosította, és elutasított minden más nézetet. *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* című művében röviden összefoglalta, hogy korábbi mesterek mit tartottak a buddha-természet alapvető-okának. Anélkül, hogy megnevezné ezeket a mestereket, tizenegy különböző alapvető-okot nevezett meg, majd röviden megmagyarázta ezek jelentését, eredetét, majd valamennyit megcáfolta. Ez a szövegrész azért érdekes, mert betekintést nyújt a kor gondolkodóinak buddha-természetről alkotott különböző elképzeléseibe. A Jizang által felsorolt tizenegy különböző alapvető-ok a következő: 1. a lények (*zhongsheng* 眾生); 2. a hat lételem³² (*liufa* 六法); 3. a tudat (*xin* 心); 4. a tudatfolyam titokzatos, vég nélküli áramlása (*minggchuan buxiu* 冥傳不朽); 5. a szenvedés elkerülése és a boldogság keresése (*bi ku qiu le* 避苦求樂); 6. a valós lélek, szellem (*zhen shen* 真神); 7. a tárház tudatosság (*ālayavijñāna*) és az öntermészet tiszta tudata (*aliyeshi zixing qingjing xin* 阿梨耶識自性清淨心); 8. a jövőbeli eredmény (*dang guo* 當果); 9. a buddhaság elérésének princípiuma (*de fo zhi li* 得佛之理); 10. a végső igazság, valóság (*zhen di* 真諦); 11. az elsődleges igazság szerinti üresség (*diyī yi kong* 第一義空).³³ Jizang valamennyi nézetet az igazság töredékes megértésének tartja, és a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlatával élve ahhoz hasonlítja, amikor a vakok megpróbálnak körülírni egy elefántot. Mivel mindegyik vak ember az elefánt egyetlen testrészét érintette meg, úgy gondolja, hogy az a bizonyos testrész maga az elefánt, így mindegyik vak ember más-más képet alkot az elefántról. Habár mindegyik vak az elefánt egy va-

³¹ Koseki 1980: 18.

³² A hat dharma az öt *skandha* és a belőlük létrejövő személy egésze. (A hat lételem nem más mint az öt *skandha* és a képzelt személy. [言六法者即是五陰及假人也, T45: 1853, 35b27–28].)

³³ Koseki 1980: 18; *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 35b20–c19.

lós testrészt írja körül, egyikük sem tudja a teljes elefántot elképzelni, így egyik meghatározás sem közelíti meg a valóságot.³⁴ Jizang következtetése így hangzik:

„[A tizenegy] mester saját maga által kitalált, különböző magyarázatot hangoztat, és mindegyikük egy a *Nirvāṇa sūtra* által hirdetett igazságot tekint valós magyarázatnak. Vajon nem olyan ez, mint ennek a [*Mahāparinirvāṇa*] *sūtrának* az elefánt eltérő [megismeréséről] szóló hasonlata? Habár [a hasonlatban egyetlen vak ember sincs, aki] eltávolodott volna az elefánttól, mégis egy sincs, aki az elefántot valóban megismerte volna.”³⁵

師心自作各執異解。悉皆以《涅槃》所破之義以為正解。豈非是經中所喻解象之殊哉。雖不離象。無有一人得象者也。

Jizang azt állította, hogy a buddha-természet középúttal való azonosításának gondolata a *Nirvāṇa sūtra* egyik fordítójától, Hexi Daolang³⁶ mestertől ered:

³⁴ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva* (T12: 374, 556a8–21): Jó fiam! Volt egyszer egy király, aki így szólt a főminiszteréhez: Hozz egy elefántot és mutasd meg a vakoknak. A főminiszter engedelmeskedett a parancsnak, összehívott sok-sok vak embert, és megmutatott nekik egy elefántot. Ekkor a vakok külön-külön megérintették [az elefántot] a kezükkel. A főminiszter visszatért [a palotába] és így szólt a királyhoz: Megmutattam nekik. Ekkor a király behívta a vakokat és mindegyiktől megkérdezte: Láttad az elefántot? A vakok mind ezt felelték: Láttam. A király megkérdezte: Milyen az elefánt? Az, aki az agyarást érintette meg azt mondta, hogy olyan az elefánt formája, mint a nád és a retekgyökér. Aki a fülét érintette meg, azt mondta, hogy az elefánt olyan, mint egy kosár. Aki a fejét érintette meg, azt mondta, hogy az elefánt olyan, mint a kő. [...] Jó fiam! Ez a sok vak ember nem az elefánt alakját írta körül, de az sem igaz, hogy nem az elefánt alakjáról beszélt. Hiszen e sok forma közül egyik sem az elefánt, de ha ezt mind elutasítjuk, akkor viszont [ezeken kívül] nincs más elefánt. Jó fiam! A király a *Tathāgata* mindenre kiterjedő tökéletes tudásának jelképe, a főminiszter a terjedelmes *Nirvāṇa sūtra* jelképe, az elefánt a buddha-természet jelképe, a vakok pedig valamennyi tudatlan lény jelképei. 善男子! 譬如有王告一大臣: 汝牽一象以示盲者。爾時大臣受王勅已, 多集眾盲以象示之。時彼眾盲各以手觸。大臣即還而白王言: 臣已示竟。爾時大王, 即喚眾盲各各問言: 汝見象耶? 眾盲各言: 我已得見。王言: 象為何類? 其觸牙者, 即言象形如蘆葍根。其觸耳者, 言象如箕。其觸頭者, 言象如石。[...] 善男子! 如彼眾盲不說象體, 亦非不說。若是眾相悉非象者, 離是之外更無別象。善男子! 王喻如來正遍知也, 臣喻方等大涅槃經, 象喻佛性, 盲喻一切無明眾生。A szövegrész azzal folytatódik, hogy Buddha bemutatja azokat a téves elképzeléseket, melyek szerint az emberek különböző részizagságokkal azonosítják a buddha-természetet. Például azt mondják, hogy a buddha-természet forma, érzet stb., majd a fenti hasonlat szerint megcáfolja ezeket.

³⁵ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論), T: 1853, 35c22–25.

³⁶ Hexi Daolang Dharmakṣema tanítványa és kortársa volt, a Kései Qin-dinasztia (384–417) idején élt, neve előfordul Dharmakṣema életrajzában. (Lásd *Song gaoseng zhuan* 高僧傳, Dharmakṣema életrajza [T50: 2059, 336a24–25]: Ekkor Huisong Daolang, a *śramaṇa* egymagában a folyótól nyugatra [Hexi] vándorolt. (時沙門慧嵩道朗獨步河西。)) Valószínűleg segédkezett a *Nirvāṇa sūtra* fordításában, ezt alátámasztja az a tény, hogy ő írta az „északi szöveg” előszavát. (Lásd a *Nirvāṇa sūtra* előszava [T12: 374, 365a2–4.]: Írta a Kései Qin-dinasztia-beli Shi Daolang. [大般涅槃經序。後秦釋道朗撰。])

„Hexi Daolang Dharma mester és Dharmakṣema [Tanwuchan] Dharma mester közösen fordították a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*. [Daolang] a Tripiṭaka mester [Dharmakṣema] személyes [tan] átadása [alapján] megírta a *Nirvāṇa sūtra kommentárját*.³⁷ A buddha-természet értelmének magyarázatában, helyesen a középúttal azonosította a buddha-természetet. A későbbi mesterek valamennyien [Dao]lang Dharma mester kommentárjára hagyatkoztak, így tanították a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, és [e szerint] magyarázták a buddha-természet jelentését.”³⁸

但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》。親承三藏作《涅槃義疏》。釋佛性義正以中道為佛性。爾後諸師，皆依朗法師義疏，得講《涅槃》乃至釋佛性義。

Ennek fényében tehát a buddha-természet egyetlen helyes definíciója a középút, minden mással való azonosítása csupán részleges igazság.

A *Nirvāṇa sūtra* hasonlatai között sok olyan található, amely azt sugallja, hogy a buddha-természet eredendően létezik a lényekben (pl. a harcos homlokán található ékkő, a szegény asszony kincse stb.), ugyanakkor sok olyan hasonlat is van, amely arra enged következtetni, hogy a buddha-természetet csak bizonyos feltételek teljesülése esetén szerezhethetjük meg (ilyenek például a tej és tejföl, a mag és a csíra hasonlatai). A déli buddhizmus követői – beleértve Jizangot is – általában azt az elméletet részesítették előnyben, hogy a buddha-természet eredendően létezik a lényekben.³⁹

Jizang a *madhyamaka* filozófia középút és nem-kettősség paradigmái szerint értelmezte a buddha-természetet, ezért kritika alá vetett minden olyan nézetet, amely a buddha-természetet egyoldalúan, kizárólag okként vagy eredményként határozta meg. Az általa hangoztatott álláspont az, hogy a buddha-természet ok és eredmény, ugyanakkor sem nem ok, sem nem eredmény. Ez a tanítás szintén megtalálható a *Nirvāṇa sūtra*ban, az *Oroszlánüvöltés [Siṃhanāda] bodhisattva* című fejezetben. Ez az a fejezete a *Nirvāṇa sūtranak*, amelyben leginkább felfedezhető a *prajñāpāramitā* irodalom hatása.⁴⁰

„Jó fiam! A buddha-természetnek van oka, van ok-oka, van eredménye, és van eredmény-eredménye. Az ok a tizenkét tagú oksági láncolat (*pratītyasamutpāda*). Az ok-oka a bölcsesség (*prajñā*). Az eredmény a teljes és tökéletes megvilágosodás (*anuttara-samyak-sambodhi*). Az eredmény-eredménye a legfelsőbb *mahāparinirvāṇa*. Jó fiam! [Ha] például a tudatlanság az ok, [akkor] a számtalan cselekedet az eredmény, [ha] a számta-

³⁷ Daolang kommentárja nem maradt fenn, néhány részlet megőrződött Guanding kommentárjában (*Da ban niepan jing shu* 大般涅槃經疏, T38: 1767, 43a–b.)

³⁸ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 35c19–22.

³⁹ Koseki 1980: 21.

⁴⁰ Koseki 1980: 19.

lan cselekedet ok, [akkor] a megismerés az eredmény. Mindezek miatt a tudatlanság lényegisége [a cselekedetek] oka, és a [megismerés] ok-oka is. A megismerés [a cselekedetek] eredménye, és [a tudatlanság] eredmény-eredménye is. A buddha-természet ugyanilyen! Ugyanezek miatt a tizenkét tagú oksági láncolat nem keletkezik, és nem szűnik meg, nem örök, és nem véges, nem egy, és nem kettő, nem érkezik, és nem távozik, nem ok, és nem eredmény. Jó fiam! Ami [csak] ok, és nem eredmény, az olyan, mint a buddha-természet.⁴¹ Ami csak eredmény, és nem ok, az olyan, mint a *mahāparinirvāṇa*. Ami ok is, és eredmény is, az olyan, mint a tizenkét tagú oksági láncolatból keletkező *dharmák*. **Ami sem nem ok, sem nem eredmény, annak neve buddha-természet.** Mivel nem ok, és nem eredmény, ezért örök és változatlan.⁴²

善男子！佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。善男子！譬如無明為因，諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體，亦因，亦因因。識亦果，亦果果。佛性亦爾。善男子！以是義故，十二因緣不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果。善男子！是因非果，如佛性。是果非因如大涅槃。是因是果如十二因緣所生之法。非因非果，名為佛性。非因果故，常恒無變。

Mivel ok és eredmény végső soron nem-kettős természetű, ezért a fenti fogalmak lényegüket tekintve azonosak. Ugyanebben a fejezetben azt is olvashatjuk, hogy a buddha-természet azonos a tizenkét tagú oksági láncolattal, az elsődleges igazság szerinti ürességgel,⁴³ a középúttal, Buddhával és a *nirvāṇával*:

„A tizenkét tagú oksági láncolat neve buddha-természet, a buddha-természet azonos az elsődleges igazság szerinti ürességgel, az elsődleges igazság szerinti üresség neve középút, a középútat pedig Buddhának nevezzük. Buddha neve *nirvāṇa*.⁴⁴

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛。佛者名為涅槃。

A *Nirvāṇa sūtra* fenti passzusai alapján határozta meg Jizang a buddha-természetet úgy, mint kettősségektől mentes, kauzalitáson és időbeliségen túli, végső, abszolút fogalmat.

⁴¹ A fenti logikát követve itt a bölcsesség kellene álljon, ami oka a tizenkét tagú oksági láncolatnak, és ok-oka a teljes és tökéletes megvilágosodásnak, de nem eredmény.

⁴² *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva* (T12: 375, 768b13–24).

⁴³ Az elsődleges igazság szerinti üresség a dualitástól mentes üresség, ami sem nem kizárólag üresség, sem nem kizárólag nem-üresség.

⁴⁴ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva* (T12: 375, 768c17–20).

„Csak ha tudjuk [róla], hogy ok és eredmény [aspektusa] egyenlő, és nem-kettős, csak akkor nevezhetjük azt buddha-természetnek. Ezért a [*Mahāparinirvāṇa*] *sūtra* ezt írja: Ami sem nem ok, sem nem eredmény, annak neve buddha-természet.”⁴⁵

若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。故經云：“非因非果名為佛性也。”

„Na már most, a buddha-természet lényegi jelentése, a mi iskolánk [*sanlun*] hagyományos megvilágításában az, hogy nem létező, és nem nem-létező, nem létezik eredendően, nem megszerzett, és nem a jövőben megnyilvánuló. Ezért a [*Vimalakīrtinirdeśa*] *sūtra* ezt írja: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [*bodhi*] szerint is létezne múlt, jövő és jelen.”⁴⁶

今一家相傳明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故經云：“但以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。”

Mivel a megvilágosodott tudat szempontjából nincs múlt, jövő és jelen, ezért értelmét veszti az a kérdés, hogy a buddha-természet eredendően jelen van a lényekben, vagy egy bizonyos időponttól kezdődően van jelen, vagy pedig a jövőben lesz jelen. Ilyen értelemben sem egyik, sem másik teória nem állja meg a helyét, mivel a buddha-természet kauzalitáson, időn, léten és nemléten túli fogalom. Jizang tehát a *prajñāpāramitā* filozófia nem-kettősség és középút tanai szerint határozta meg a buddha-természetet.

Jizang éles kritikát fogalmazott meg a buddha-természetről alkotott korábbi tantételekkel szemben, három szempont szerint. Megvizsgálta a buddha-természet **kauzalitásának** kérdését, majd felszámolta az ok és eredmény kettősségét a nem-kettősség tanításának eszközével. Megvizsgálta a buddha-természet **temporalitására** vonatkozó kérdéseket, majd arra következtetett, hogy a megvilágosodott tudat számára nincs múlt, jelen és jövő, ezzel tehát az időbeliség kérdését is felszámolta. Harmadszor megvizsgálta a buddha-természet **kiterjedésének** kérdését, és arra következtetett, hogy a buddha-természet nem helyhez

⁴⁵ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* T45: 1853, 38c2–8.

⁴⁶ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 39b25–28. *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* (*Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經), T14: 475, 548c17–20: „Śāriputra így szólt: Most a számos buddha eléri a teljes és tökéletes megvilágosodást [*anuttara-samjāk-sambodhi*], [de vajon] már korábban elérték, vagy pedig csak a jövőben fogják elérni? [...] Az istenség így szólt: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [*bodhi*] szerint is létezne múlt, jövő és jelen.” (舍利弗言：今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得當得？[...] 天曰：皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。)

kötött, és nem korlátozódik a lényeken belüli térre.⁴⁷ E három érv mind nagyon fontos szerepet játszik a *tiantai* iskola kilencedik pátriárkájának, Zhanrannak 湛然 (711–782) buddha-természettel kapcsolatos filozófiájában.

Jizang a középút és a nem-kettősség értelmében számolta fel az élő és élettelen közti különbséget, vagyis a személyes tudat és a tudat által észlelt objektív környezet közötti dualitást. Az a tantétel, hogy a tudat által érzékelt, ún. külső tárgyak szintén tudat természetűek, azaz nem különböznek a megismerő tudattól a csak-tudat iskola alaptétele. Ha nincs lényegi különbség a tudat és a tudat által felfogott tárgyak között, akkor hogyan is állíthatnánk azt, hogy egyiknek van buddha-természete, a másiknak viszont nincs?

Jizang kijelentése, hogy nem csak az élőlényeknek van buddha-természetük, minden bizonnyal döbbenetet váltott ki a kor buddhista gondolkodóinak körében, hiszen merészen ellentmondott a *Nirvāṇa sūtra* egyértelmű kijelentésének, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra, továbbá merőben új, precedens nélküli kijelentés volt.⁴⁸ Jizang vakmerő állítása alapot szolgáltatott a később kialakuló vitákhoz. Érvelését az alább felsorolt *sūtra* idézetekre alapozta, az idézetek után Jizang következtetése olvasható:

„Az *Avataṃsaka sūtra* így világítja meg: Sudhana, amint meglátta Maitreya palotáját, számtalan sok tanításban részesült.⁴⁹ Ez vajon nem azt jelenti, hogy egy tárgyat szemlélve meglátható a [buddha-]természet, és ezzel megvalósítható a *samādhi* számtalan sok formája?”⁵⁰

又華嚴明：“善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門。”豈非是觀物見性，即得無量三昧？

Sudhana Maitreya palotájában különböző tárgyak, például csengők, hangszerek hangjait hallotta, ezek mind a „tanítás kapui” (*dharmamukha*) voltak, és végül elvezették őt a *samādhi* állapotába. Jizang következtetése az, hogy ez alapján az élettelen tárgyak is lehetnek a Dharma közvetítői, ez pedig csakis buddha-természetük megnyilvánulása lehet.⁵¹

„A *Mahāsaṃnipāta sūtra* ezt írja: A buddhák és bodhisattvák úgy látják, hogy valamennyi számtalan *dharm*a közt egy sincs, amelynek ne lenne

⁴⁷ Koseki 1980: 22–23.

⁴⁸ Koseki 1980: 25.

⁴⁹ *Avataṃsaka sūtra* (*Da fanguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經), *Belépés a dharmadhātuba* című fejezet (*Gaṇḍavyūha*; *Ru fajie pin* 入法界品), T10: 279, 437c7–8: Ugyanez történt Sudhanával is, amikor belépett a palotába, valamennyi világ érthetővé és világossá vált számára. (善財童子亦復如是，入於樓觀，一切境界悉皆明了). (Az *Avataṃsaka sūtra*ról lásd Hamar 2002.)

⁵⁰ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 40c4–5.

⁵¹ Schmithausen 2009: 123–124.

tökéletes bölcsesség [*bodhi* természeté].⁵² Ez rávilágít arra, hogy azért létezik a *samsāra* és a tízezer lételem, mert tévedünk a buddha-természetet illetően. A megvilágosodás nem más, mint a tökéletes bölcsesség [*bodhi*]. Ezért [Seng]zhao Dharma-mester ezt mondta: Az út [*dao*] vajon messze van? A jelenlévő dolgokban válik valósággá. A szentség vajon messze van tőlünk? Ráébredni [a szentségre] máris szellemi.⁵³ Ha egyetlen olyan *dharma* sincs, amely ne lenne azonos a tökéletes bölcsességgel [*bodhi*], akkor vajon miért ne [mondhatnánk, hogy egyetlen olyan *dharma*] sincs, amely ne lenne azonos a buddha-természettel?⁵⁴

又大集經云：“諸佛菩薩觀一切諸法無非是菩提。”此明，迷佛性故為生死萬法，悟即是菩提。故肇法師云：“道遠乎哉？即物而真。聖遠乎哉？悟即是神也。”若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？

Jizang az idézetek alapján arra következtet, hogy a *dharmák* is a megvilágosodás résztvevői. A tudatlanság miatt jelennek meg a létforgatagban a *dharmák* számtalan egyedi és egymástól különböző formában, a megvilágosodott lény számára azonban valamennyi azonos a tökéletes bölcsességgel és a buddha-természettel.⁵⁵

„Továbbá a *Nirvāṇa sūtra* ezt írja: Valamennyi *dharmában* egyformán benne van a béke- és boldogság-természet.⁵⁶ Ezt is a [*Nirvāṇa*] *sūtra* írja.”⁵⁷
又涅槃云：“一切諸法中，悉有安樂性。”亦是經文。

Jizang értelmezése szerint a béke- és boldogság-természet – valószínűleg a szanszkrit *sukha* megfelelője – a buddha-természet szinonimája. Azonban a *Nirvāṇa sūtra* szövegkörnyezetébe helyezve, meglehetősen valószínűtlen, hogy ezt jelentené.⁵⁸

⁵² Teljes címe: *Mahāvaiṣṭya-mahāsaṃnipāta-sūtra* (*Da fangdeng daji jing* 大方等大集經), T13: 397, 27c13: Az ilyen tökéles megvilágosodás és bölcsesség [*bodhi*] egyetemesen valamennyi számtalan *dharma* pecsétje [jellege, jele] (如是菩提悉是一切諸法之印).

⁵³ *Zhao értekezései* (*Zhao lun* 肇論), *Értekezés a nem-abszolút türetségéről* (*Buzhen kong lun* 不真空論), T45: 1858, 153a4–5: Az út [*dao*] vajon messze van? Megérintve a jelenségeket valósággá válik. A szentség vajon messze van? Megtapasztalni azt, máris szellemi. (道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。)

⁵⁴ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 40c5–10.

⁵⁵ Schmithausen 2009: 124.

⁵⁶ Pontos idézet: *Nirvāṇa sūtra* 1. fejezet: Hosszú élet 壽命命 (T12: 374, 380a25).

⁵⁷ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 40c10–11.

⁵⁸ Schmithausen problémásnak nevezi a fenti idézetet, mivel nem szerepel sem Faxian fordításában, sem pedig a tibeti változatban, és arra következtet, hogy valószínűleg Dharmakṣema toldotta bele a szövegbe. (Schmithausen 2009: 129).

„A *Vimśatikākārikā* [*Weishi lun*] ezt írja: Csak a tudat létezik, a külső környezet és világ nem.⁵⁹ Ez azt jelenti, hogy a hegyek, folyók, füvek és fák mind tudati képzetek, és a tudaton kívül nem létezik más *dharma*. Ez azt jelenti, hogy az abszolút princípiumon belül a *dharmák* összességére [igaz az, hogy] a környezet [*dharmái*] és a lények [*dharmái*]⁶⁰ nem-kettősek [nem különböznek egymástól]. És mivel a környezet és a lények nem-kettősek, ezért, ha a lényeknek van buddha-természetük, akkor a füveknek és fáknak is van buddha-természetük. Ezen érvek miatt [állítom azt, hogy] **nemcsak az élőlényeknek van buddha-természetük, hanem a füveknek és fáknak is van.**”⁶¹

唯識論云：“唯識，無境界。”明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。

Jizang érveléséből az következik, hogy a növényvilág buddha-természete azon alapul, hogy a füvek és fák, mint környezet, és mint a tudat által felfogott tárgyak valójában a lények tudatán belül léteznek. Ha mindez igaz a növényvilágra, akkor valamennyi élettelen tárgyra is igaz kell legyen. Ez a csak-tudatból kiinduló gondolatmenet és végkövetkeztetés Zhanran filozófiájában is megtalálható. Jizang nem-kettősségen alapuló filozófiája szerint tehát a személyes tudat és a környező világ nem kettő, a tökéletes bölcsesség (*prajñā*) pedig magába foglalja a megismerő tudatot és a megismerés tárgyait is.

„Most a bölcsességről lévén szó, a bölcsesség szintén nem olyan, ahogyan korábban magyarázták. Azok úgy értelmezték a bölcsességet, mint ami kizárólag a [megismerő tudat] bölcsessége, és nem [foglalja magába] a környezetet [a megismerés tárgyait]. Ez szintén csak a részrehajló út igazsága, és nem nevezhető középútnak.”⁶²

今言智慧，亦非由來所明之智慧。彼明智慧但智，而非境。斯亦是偏道義，非謂中道也。

A megvilágosodott tudat bölcsessége tehát magába foglalja a megismerő tudatot, és a megismerés tárgyait is. Amit a szennyezett tudat külső tárgyként fog föl,

⁵⁹ Pontos idézet: *Vimśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi* vagy röviden *Vimśatikākārikā* (*Weishi lun* 唯識論), (T31: 1588, 63c27). Az eredeti mű Vasubandhu írása, a kínai fordítás Prajñārucci (Boreliuzhi 般若流支) munkája.

⁶⁰ A környezetre és a személyes lényekre utaló *yi* és *zheng* fogalmak eredetileg a karmikus eredmény két típusát jelentik. A közvetlen vagy fő karmikus eredmény (*zhengbao* 正報) az, ami az egyéneket, a személyiséget eredményezi, a kiegészítő vagy függő karmikus eredmény (*yibao* 依報) az, amely a személyek életkörülményeit, a környező világot, országot stb. alakítja ki.

⁶¹ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 40c3–15.

⁶² *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 37c1–3.

az valójában nem különbözik a rávilágító tudattól. Jizang szerint ez a kettősségtől mentes tudat a buddha-természet alapvető-oka, amely nem zárja ki magából a környezetet és az élettelen tárgyakat. Mindez a hétköznapi tudat megismerése számára felfoghatatlan és csodálatos.

„Ez a ráébredő tudat a [buddha-természet] alapvető-oka, [azonban] ez a meditatív [világot szemlélő] tudat szavakkal leírhatatlan. Ezért mondta mindre Kāśyapa [a *Nirvāṇa sūtrában*], hogy felfoghatatlan és csodálatos!”⁶³

點此悟心以為正因，付此觀心非言可述。故迦葉每歎不可思議也。

Jizang úgy vélte, hogy nincs lényegi különbség a lények buddha-természete és a környező világot alkotó lételelemek természete (*dharma*-természet; *dharma*tā) között, mivel mindkettő a minden létező alapját képező, abszolút üresség-természettel azonos.⁶⁴

„Ha viszont meditatív tudattal szemléljük [a világot], akkor vajon továbbra is látunk különbséget a füvek és fák, valamint a lények között? Ha létezik [buddha-természet], akkor mindkettőben [élőben és élettelenben] létezik, ha nem létezik, akkor egyikben sem létezik. [A buddha-természet] létező és nem létező, sem nem létező, sem nem nem-létező. Ez a négy állítás mind egyenlő értékű, és a meditatív tudattól függő. Ami a buddha-természetet illeti, nem létező, és nem nem-létező, nem az abszolút princípiumon belül található, és nem azon kívül. Ezért, ha ráébredünk arra, hogy lét és nemlét, belső és külső egyenlő és nem-kettős [természetű], akkor azt nevezhetjük a buddha-természet alapvető-okának.”⁶⁵

至於觀心望之，草木眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無。亦有，亦無，非有，非無。此之四句皆悉並聽觀心也。至於佛性，非有，非無，非理內，非理外。是故若得悟，有無內外平等無二，始可名為正因佛性也。

A buddha-természet alapvető-oka Jizang szerint tehát a nem-kettősség és a középút igazságáról megvilágosodott tudat, amely a tudatot és a környező világot nem-kettősnek látja. Ezért következtetett arra, hogy a buddha-természet alapvető-oka a környező világra is kiterjed.

⁶³ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 39a18–19. Utalás a *Nirvāṇa sūtrára* T12: 374, 384c18–20: Kāśyapa így szólt Buddhához: „Világ Tiszteltje! Így van, így van, valóban úgy van, ahogy a szent tanítás tartja. A buddha-dharmák mérhetetlenek, felfoghatatlanok és csodálatosak, a Tathāgata szintén ilyen, felfoghatatlan és csodálatos!” (迦葉菩薩白佛言：世尊，如是，如是，誠如聖教。佛法無量不可思議，如來亦爾不可思議！)

⁶⁴ Koseki 1980: 29.

⁶⁵ *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*, T45: 1853, 41a27–b3.

Jizang a *Nirvāṇa sūtra* lények buddha-természetéről szóló alapvető tanítását a *madhyamaka* középút filozófiájának megfelelően értelmezte, és arra a következtetésre jutott, hogy a buddha-természet nem csak a lényekben létezik, hanem mivel kettősségektől mentes abszolút fogalom, a környezetben is megtalálható.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Buswell, Robert E. Jr. (ed.) (2004): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Thomson Gale.
- Ch'en, Kenneth K. S. (1964): *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Hamar Imre (2002): *Buddha megjelenése a világban*. (Sinológiai Műhely 2.) Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre (2004): *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Hamar Imre (2009): „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben – *A függően keletkezés.*” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1 I./1: 27–42.
- Koseki, Aaron K. (1980): „Prajñāpāramitā and the Buddhahood of the Non-Sentient World: The San-lun Assimilation of Buddha-Nature and Middle Path Doctrine.” In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 3.1: 16–33.
- Liu Ming-Wood (1993): „The Chinese Madhyamaka Practice of „p’an-chiao”: The Case of Chi-Tsang.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 56.1: 96–118.
- Ng Yu-Kwan (1993): *T’ien-t’ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schmithausen, Lambert (2009): *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Shih, Jenkuan. (2006): *Doctrinal Connection between Panjiao Schemata and Human Capacity for Enlightenment in Jizang’s and Kuiji’s Thought*. Ph. D. dissertation, University of Wisconsin Madison.
- Skilton, Andrew (1997): *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- Swanson, Paul L. (1989): *Foundations of T’ien-t’ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.

NYIRÁDI BLANKA

A KÍNAI TRAGÉDIA SZÜLETÉSE: CAO YU ZIVATARJA

A 20. század elején Kínában bekövetkező hatalmas társadalmi és politikai változásokkal párhuzamosan a szabadabb gondolkodás szellemében egy ezeknél nem kisebb horderejű kulturális forradalom bontakozott ki. Az irodalom lett az új értelmiség fóruma, szöcsöve, leghatásosabb fegyvere. A radikális társadalmi változásokat sürgető új nemzedék többek között az irodalom merész megreformálásán keresztül kívánta illusztrálni elszántságát. Az irodalomnak minden eddiginél fontosabb társadalmi szerep jutott: utat kellett mutatnia, és felráznia, sőt, fellelkesítenie egy egész országot. A kínaiak számára az irodalom, a kultúra évezredes hagyományai elválaszthatatlanul egybefonódtak a szigorú társadalmi renddel, melynek legitimitását voltak hivatottak mindig is hirdetni. A reformerek számára nagy volt a tét: ha képesek megértetni az emberekkel, hogy az irodalom megújulása lehetséges, azok mernek majd hinni benne, hogy a társadalomé is az. A lelkes fiatalok hitték és propagálták, hogy az irodalom másmi-lyen is lehet, mint az az értékes, de archaikus volta révén életidegen, csakis egy szűk elit számára hozzáférhető „tudomány”, mint amilyenek a kínai nép addig ismerte. Tudták, ha az emberek megtapasztalják az érzést, hogy az irodalom lehet a sajátjuk is, hogy érthetik, művelhetik, részesei lehetnek, akkor semmiféle változást – legyen az mégoly gyökeres –, amelynek célja nemzetük büszkeségének helyreállítása, országuk tekintélyének visszaszerzése, életük jobbítása, nem tartanak majd lehetetlennek. A szabadgondolkodású reformereknek meg kellett küzdeniük a tudatlansággal, nemzeti öntudatot kellett önteniük abba az értelmiségbe, amely belemerevedett a mandzsú uralom iránti tiltakozását kifejező passzív közönybe. Feladatuk nem kevesebb volt, mint a kínaiak erkölcsi apátiából való kimentése, az ősi, mára álságos erkölcsök górcső alá vétele a nyugati humanizmus és tudományosság fényében.¹ E történelmi ügy érdekében akarták kihasználni az irodalomban rejlő óriási lehetőséget. A megkövesedett, ókori kínai *wenyan* nyelvet elvetették, mivel nem volt alkalmas egy új kor szellemiségének, egy új generáció hangjának formába öntésére. Az új irodalom új szellemet, új eszméket hirdetett, mégpedig az új, mindenki számára közérthető *baihua* nyelven, és elérte célját: a személyes megszólítotttság mindennél hatásosabb motiváló erőnek bizonyult. A kínaiak szíve megtelt büszkeséggel és nemzeti öntudat-

¹ Lau 1970: 2.

tal, immár sorsuk formálójának érezték magukat, és ez az életérzés kulcsfontosságú volt a társadalmi változások keresztülviteléhez.

Az irodalmi élet egyszeriben felpetreződött. Irodalmi klubok alakultak, újságok, irodalmi művek jelentek meg egymás után, modern iskolák nyíltak. Ezeknek a médiumoknak a segítségével értelmiségi körökben futótűzként terjedtek a forradalmi eszmék, de a tömegek megszólítása kihívást jelentett a reformerek számára. Tudták, hogy az írástudatlanokhoz, illetve a kevésbé művelt néptömegekhez csak olyan médiumon keresztül lehet eljutni, amely képes szórakoztatva tanítani:² ez volt a színház intézménye. Kína gazdag színházi hagyományokkal rendelkezett, ám a tradicionális színházkultúra – bár sosem került a régi irodalomhoz hasonlóan támadások célpontjába – zenés-énekes-táncos előadójellegénél fogva nem volt alkalmas az új gondolatok közvetítésére. A reformerek számára hamar világossá vált, hogy a társadalmat csakis a színház reformjának segítségével lehet átváltoztatni.³

Amikor az európai hatalmaktól elszenvedett hadi kudarcok a Nyugat felé fordították az ősidőktől fogva bezárkózó Kína figyelmét, a birodalom kénytelen volt belátni, hogy van mit tanulnia. A nyugati tudományok tanulmányozása megkezdődött. Először csak vonakodva, kizárólag a „praktikus tudást” kívánták megszerezni az iparilag fejlett nyugati államoktól, később azonban a nyugati politikai és társadalmi eszmék is utat találtak a Középső Birodalomba. A lelkes kínai fiatalok szemében a Nyugat lett a fejlődés, a szabadság, a jólét szimbóluma; az élet minden területén nyugati mintát igyekeztek követni. Ennek fényében érthető, hogy Kína társadalmi és kulturális megújulása elképzelhetetlen lett önerőből, függetlenül a nyugati hatástól. Ahogy a tudomány és a technológia előrehaladása elengedhetetlen lett az anyagi életkörülmények javításához, úgy vált egy új színház megjelenése a társadalom regenerációjának előfeltételévé, főleg mivel a társadalom olyan tehetetlen volt, mint egy kupac homok.⁴ Mivel a Nyugat minden tudás tárházaként tűnt fel, nem csoda, hogy az új értelmiség az irodalom megújításához is a nyugati irodalmakat kezdte tanulmányozni. A kor sürgető igényére a válasz a nyugati típusú dráma átvétele volt.

A dráma mint irodalmi műfaj Kínában soha nem tartozott az elismert és támogatott irodalmi formák közé. Egy drámaíró soha nem vehette fel a versenyt egy regényíróval vagy költővel, akiknek művei – a drámai alkotásokkal szemben – hamar az irodalmi kánon részei lettek. Az írástudó réteg szemében a színházszázi az irodalmon kívüli (és azzal semmiképp sem egyenrangú) tevékenység volt, amely legjobb esetben is csak szórakozásnak minősült.⁵ Érdekes, hogy míg a dráma az európai irodalomban és irodalomelméletben olyan korán

² Eberstein 1990: 5.

³ Eberstein 1990: 4.

⁴ Eberstein 1990: 5.

⁵ Eberstein 1990: 15.

annyira meghatározó szerepet játszott (lásd Arisztotelész *Poétika* című műve az i. e. 4. századból), addig Kínában egy viszonylag későn megjelent műfaj volt, amelyet egészen a 20. századig az irodalomkritika nem is ismert el az irodalom részeként.⁶

A nyugati típusú drámának, ennek a Kínában semmiféle hagyományokkal nem rendelkező, a kínaiaktól kezdetben teljesen idegen műfajnak a meghonosítása is tisztán a kor követelménye volt; a kínai közönség számára formajegyének gyökeres újdonsága egyenes arányban állt az általa közvetített eszmék és értékek nem kevésbé gyökeres újdonságával.⁷ Először „új típusú drámának” (*xinju* 新剧) vagy „felvilágosult drámának” (*kaiming xi* 开明戏) nevezték, majd az 1920-as években megszületett a „beszélt dráma” (*huaaju* 话剧) elnevezés, amely Kínában a mai napig fémjelzi a nyugati típusú drámát. A név indoklásául az a tény szolgált, hogy a hagyományos kínai opera-drámával ellentétben a nyugati színdarabokat beszédben, és nem énekelve adják elő.

Az első drámatársulatot Tavasz Fűzfű Társulat (*Chunliu she* 春柳社) néven Ouyang Yuqian 欧阳予倩 vezetésével lelkes, Japánban tanuló kínai diákok alapították Tokióban 1906-ban, majd ezt követően otthon, Shanghaiban is megindult a szerveződés. Az első bemutatott darabok között volt a Dumas regényéből színpadra átdolgozott *Kaméliás hölgy*, valamint Harriet Beecher Stowe *Tamátya kunyhója* című műve. 1914-ben a Tavasz Fűzfű Társulat néhány tagja hazatért, és Shanghaiban állította fel főhadiszállását. Hamarosan sor került a kor szak legbefolyásosabb darabjának, Ibsen *Nórájának* bemutatására.

A „Nóra-jelenség” külön szót érdemel a modern kínai dráma történetében. Ibsen darabja sokkolta a kínai közönséget. Egy teljesen új út tárult fel benne, amely a kínaiak számára – legalábbis hagyományos gondolkodásuk szerint – megrázó és erkölcstelen volt. Az, hogy Nóra ennyi év házasság után egyszerűen elhagyja férjét (és ezért nem bűnhődik!), a kínai közönség számára minden elvnek a nyílt megtagadása volt, amelyben addig hittek.⁸ A forradalmi gondolkodású kínai fiatalok szemében azonban Nóra volt maga a megtettesült Individuum,⁹ amely a május 4-e mozgalom (五四运动 *wusi yundong*) egyik legfontosabb ideálja volt. A *Nóra* fergeteges siker lett, és számtalan drámaíró és -alakit ihletett az elkövetkező évtizedekben.

Az 1920-as években megjelentek az első kínai darabok, többek között Hu Shi 胡适, Ouyang Yuqian és Tian Han 田汉 tollából. A drámaírók fiatal nemzedéke újra meg újra hangsúlyozta: az európai színdarabok fordításai csak átmeneti forrásként szolgálhatnak, modellként a majdan megjelenő modern kínai dráma számára, és nem annak helyettesítésére.¹⁰ A nyugati művek tanulmányo-

⁶ Eberstein 1990: 14.

⁷ Eberstein 1990: 4.

⁸ Lau 1970: 2.

⁹ Lau 1970: 3.

¹⁰ Eberstein 1990: 19.

zása azonban lelkiismeretes és beható volt: Song Chunfang 宋春芳 például, aki 1916-tól elsőként tanított nyugati drámát a Peking Egyetemen, 1918-ban kiadott esszéjében ötvennyolc külföldi drámaíró több mint száz darabját ajánlotta a kínai közönség figyelmébe.¹¹ Sok prominens irodalmi egyéniség, köztük Hu Shi, Song Chunfang, Ouyang Yuqian, Tian Han külföldön is (főleg az Egyesült Államokban és Japánban) sok időt töltött a kutatómunka érdekében.

Az egymás után alakuló színtársulatok még jó darabig túlnyomórészt nyugati színdarabok fordítását, illetve adaptációit vitték színpadra, ami nem meglepő, tekintve, hogy a nyugati típusú dráma Kínában teljesen új műfaj volt, melynek alkalmazását és mesteri művelését fokozatosan el kellett sajátítani.¹² A nyugati repertoárból való válogatás alapja természetszerűleg a téma aktualitása volt. Az elnyomók és elnyomottak szembenállása, a társadalmi konvenciók és az egyéni hajlandóság közötti konfliktus, az elavult társadalmi és erkölcsi normák béklyóitól való szabadulás, a nők társadalomban elfoglalt szerepének újraértékelése, a szabadság és a szabad szerelem iránti vágy mindvégig a modern kínai dráma meghatározó témái maradtak.¹³ Mivel egy forradalmi korban született, és e nemes cél szolgálata is hívta életre, a modern kínai dráma a kezdetektől nyíltan vállalta a politikai és társadalmi eszmék propagálását, és büszkén viselte nemzeti öntudatát.

A *huaju* meghonosodása azonban nem volt magától értetődő. Az értelmiség és a diákság lelkes támogatása sokat jelentett, de az összességében szerény siker nem volt elegendő a színház működését biztosító anyagi körülmények megteremtésére. A fennmaradáshoz egyrészt közönségre, másrészt tehetséges drámaírókra, rendezőkre és színészekre volt szükség. E két követelmény előfeltételezte egymást: jó drámák nélkül nem lehet megnyerni a közönséget, közönség nélkül pedig egy drámaíró olyan, mint egy király alattvalók nélkül.¹⁴ Mind ezen nehézségek mellett a megtorpanás nem elhanyagolható oka, hogy a színházon, amely oly érzékenyen reagált minden társadalmi változásra, a forradalom vívmányainak lassú hervadása felett érzett csalódottság is érezte hatását.¹⁵ A hagyományos színház még mindig komoly konkurencia volt, nem is beszélve az újonnan megjelent riválisról, a moziról, amely egyre nagyobb teret hódított a városokban. E két vetélytárs kezdett rátelepedni a modern színházra, és kezdte megfojtani.¹⁶

Ekkor, amikor az ígéretes drámamozgalom elhalása fenyegetett, és nem csupán a siker, hanem a túlélés volt a tét, csoda történt: jött Cao Yu 曹禺. A huszon-

¹¹ Mair 2001: 852.

¹² Eberstein 1990: 11.

¹³ Eberstein 1990: 11.

¹⁴ Eberstein 1990: 34.

¹⁵ Eberstein 1990: 13.

¹⁶ Eberstein 1990: 13.

éves fiatalember 1935-ben *Zivatar* (*Leiyu* 雷雨) című első drámájának hallatlan sikerével soha nem látott presztízst szerzett a nyugati típusú drámának, és ezzel nem kevesebbet tett, mint hogy megmentette.¹⁷ A *Zivatar* egy csapásra meghódított olvasót és színpadot,¹⁸ később pedig, az 1930–40-es években Cao Yu további kiváló drámái fenntartották a nyugati típusú színház iránt felkeltett érdeklődést. Ezen keresztül természetesen a *huaju* anyagi gondjai is megoldódtak, a műfaj pedig végleg megvetette a lábát Kínában.

Cao Yu (írói álnév; valódi neve *Wan Jiabao* 万家宝) 1910-ben elszegényedett hivatalnokcsaládba született Hubei tartomány egyik falujában, Qianjiangban 潜江. Családja hamarosan Tianjinbe költözött, ahol Cao Yu már gyermekkorától ki volt téve a nyugati kultúra hatásának. Már a tianjini Nankai Gimnázium nyugati stílusú oktatási rendszerében és tananyagában kapcsolatba került nyugati színdarabokkal, Ibsen és O'Neill művei ugyanis (hála Hu Shi fordításainak) már ekkor hozzáférhetőek voltak az érdeklődők számára. Valószínűleg az itteni évek alapozták meg a nyugati irodalom iránti érdeklődését. Egyetemi tanulmányait itt, majd a pekingi Qinghua Egyetem külföldi nyelv és irodalom szakán végezte, ahol orosz és angol nyelvtudásának tökéletesítése mellett hatalmas mennyiségű kínai és külföldi irodalmi művet olvasott el. Itt szerette meg véglegesen a drámairodalmat: diáktársaival együtt számos műkedvelő előadáson szerepelt a haladó kínai ifjúság körében, többek között ő játszotta először kínai színpadon Nórát. (Ekkor még női szerepeket is csak férfiak játszhattak; a színésznő mint hivatás megjelenése még váratott magára.) A *Zivatar*t még egyetemi tanulmányai alatt írta, majd 1934-ben diplomázott. Későbbi drámái: *Napkelte* (*Richu* 日出, 1935), *Vadon* (*Yuanye* 原野, 1937), *Átváltozás* (*Tuibian* 蜕变, 1940), *Pe-kingi emberek* (*Beijing ren* 北京人, 1940), *A híd* (*Qiao* 桥, 1945), *Ragyogó égbolt* (*Minglang de tian* 明朗的天, 1956), *A bátorságról és a kardról* (*Danjian pian* 胆剑篇, 1961), *Wang Zhaojun* (*Wang Zhaojun* 王昭君, 1979). Bár a *Zivatar* osztatlan és elsöprő sikere sosem ismétlődött meg, a kínai közönség Cao Yu minden drámáját kedvezően fogadta. Ő volt az, akinek művei a korban először váltottak ki nemzetközi érdeklődést; darbjait több nyelvre lefordították és több országban színpadra vitték. Cao Yu életművével a modern kínai drámairodalom legnagyobb, és a világ drámairodalmának számottevő alakjává vált. Darbjai, a *Zivatar*tal az élen, a mai napig a legnépszerűbb és legtöbbet játszott *huaju* színdarabok közé tartoznak Kínában.

Széles körű olvasottságából adódóan Cao Yu munkásságára több nyugati drámaíró volt jelentős hatással, itt legfőképpen az ókori görög drámaírókat (Aiszkhülosz, Euripidész, Szophoklész), Shakespeare-t, Ibsent, Csehovot és O'Neillt kell megemlítenünk. Cao Yu azonban ellentmondásosan viszonyult ehhez a kérdéshez, és vonakodva ismerte el befolyásoltságát. Darbjai, elsősorban a *Ziva-*

¹⁷ Lau 1970: 4.

¹⁸ Tőkei–Miklós 1960: 221.

tar kapcsán gyakran kérdezték forrásairól, vagy egyszerűen deklarálták, mely drámaíró mely műve ihlette az adott darabot. A mostohaanya–mostohafiú vérfertőző szerelmének témája miatt a *Zivatarban* mindig is felfedezni vélték Euripidész *Hippolitoszát* és/vagy Racine *Phaedráját*. Cao Yu, válaszképpen ezekre a feltevésekre, a *Zivatar* előszavában tagadja a tudatos utánzást, mondván, hogy az ő jelentéktelen képességeivel „nem képes kikémlelni a dráma nagymestereinek titkait”.¹⁹ Azért hozzáteszi: ő jelentéktelen ugyan, de önmaga. Később enged egy kicsit: „Talán becsapom magam, és tudat alatt valóban ezt tettem: hálatlan szolga vagyok, aki el-elcseni gazdája aranyfonalát, hogy azt saját hitvány ruhájába szője, és azt hiszi, ezek az (ő kezének érintésétől megfakult) aranyfonalak ettől már nem is a gazdáéi.”²⁰ Végkövetkeztésként arra jut, hogy ha az általa tisztelt és csodált nagymesterek ihletése mégis érződik művein, ez számára a legnagyobb megtiszteltetés. E kissé ellentmondásos vallomás alapján, amely a konfuciánus szerénység és a művészi öntudat érdekes elegye,²¹ valószínűnek tűnik, hogy Cao Yu egy drámaíró vagy egy mű hatását önmagára összetévesztette az azt utánzással.

A *Zivatart*, bár 1933–34-ben íródott, 1935-ben vitték először színpadra. A shanghai Fudan Egyetem Drámatársulatának előadását Ouyang Yuqian és Hong Shen 洪深 rendezte. 1936-ban az első hivatásos színházi társulat, a Kínai Utazó Drámatársulat (*Zhongguo lüxing jutuan* 中国旅行剧团) is műsorra tűzte. Minden előadás elsöprő siker volt, a közönség imádta a darabot. A siker nem véletlen, és nem tulajdonítható pusztán a korhangulatnak, hiszen Cao Yu drámája csak részben felel meg a kor elvárásainak. A *Zivatar* mást és többet nyújtott: igazi drámaélményt, magas művészi színvonalon. Nem csupán, és nem elsősorban az új eszmék szócsöveként vagy a régi rendszer kritikájaként tűnik fel, hanem, ami alighanem meghökkentő tényként hatott ebben a céltudatos korban: bevallottan művészi alkotóvágyból, ihletből született. Cao Yu maga írja a *Zivatar* előszavában: „A *Zivatar* megírása számomra egy sürgető érzelmi szükséglet volt.”²² Sosem titkolta, hogy érzelmes ember, és darabjaihoz is gyengéd szálak fűzik: „Szeretem a *Zivatart*, mint ahogyan a jégolvadás utáni friss tavaszt.”²³

A *Zivatar* valódi tragédia. Cao Yu behatóan tanulmányozta a nyugati tragédielméletet, amelyből sok gondolatot magáévá tett, sok stílusjegyet beépített művébe. A *Zivatarban* többé-kevésbé követi az arisztotelészi, az ókortól minden drámaíró számára kötelezően követendő úgynevezett „három egységet” (*san lü* 三律). Az idő, a tér és a történet egysége megkövetelte, hogy a dráma cselek-

¹⁹ Cao 2002: 178.

²⁰ Cao 2002: 178.

²¹ Lau 1970: 8.

²² Cao 2002: 180.

²³ Cao 2002: 179.

ménye viszonylag rövid időt, általában legfeljebb egy napot öleljen fel; jól behatárolható helyen játszódjon; a történet pedig ne fusson túl sok szálon, hanem egyszerű és jól követhető legyen. Cao Yu egyedül e legutóbbi kritériumnak nem tett eleget. A *Zivatar* cselekménye bonyolult, több szálon, sőt, több idősíkon futó események hálója,²⁴ de az író ügyességének köszönhetően mégsem zavaros.

A *Zivatar* két család harmincévnyi története, amelyet a cselekmény egy nap leforgása alatt idéz fel előttünk. A darab egy füledt, párás nyári nap délelőttjén kezdődik, és hajnali két óra körül, délután óta dülő, irtózatos vihar közepette ér véget. Helyét tekintve a Zhou család rezidenciájának nappalijában, illetve a Lu család otthonának lakoszobájában játszódik, de a történet múltbéli idősíkjá tágabb teret vetít elénk. A dráma harminc év kanosszáját és szenvedését sűríti egy napba és juttatja a végkifejlethez:²⁵ a jelen eseményeinek a múlttal való szoros összefonódása, valamint az azokból következő tragikus vég szükségszerűsége a nap végére lesz világos minden szereplő számára.

Zhou Puyuan 周朴园, a Zhou család büszke feje gazdag bányatulajdonos. A külső szemlélő számára tiszteletre méltó családfő, a társadalom oszlopa, a valóságban keményszívű zsarnok, aki családját elnyomja, munkásait pedig kegyetlenül kizsákmányolja, hogy vérük-verejtékük árán még nagyobb vagyona tegyen szert. Erkölcsi romlottsága már fiatalkorában megnyilvánult, amikor is elcsábított egy fiatal szolgálólányt, *Sipinget* 寺萍, aki két fiút szült neki. A lányt a Zhou család ezután – Zhou Puyuan hallgatólagos beleegyezésével – elkergette a háztól, sorsára hagyva a második gyenge, újszülött kislíval. A kétségbeesett lány kilátástalanságában gyermekével együtt a folyóba vetette magát, de derék helyi emberek kimentették. Valahogy mégis halálhírük kelt, így a Zhou család úgy tudta, a folyóba veszttek.

Zhou Puyuan később érdekházasságot kötött; nála húsz évvel fiatalabb, szép és szenvedélyes második feleségétől, *Fanyitól* 繁漪 is született egy fia, *Chong* 冲. Legidősebb fia, *Ping* 萍 – aki gyermekkorában apja házában maradt – határozatlan, melankolikus alkat. Egyszerre rettegve tiszteli és gyűlöli rideg apját, és abban a tudatban él a Zhou-házban, hogy édesanyja korán meghalt. Siping azonban később újra férjhez ment, és lánya született második férjétől, *Sifengtől* 四凤. Mivel egy távoli iskolában kapott állást, ideje nagy részét férjétől és gyermekeitől távol töltötte. A Zhou család időközben felköltözött délről egy észak-kínai kisvárosba, ahol a darab játszódik, és a sors kifürkészhetetlen útjai révén Siping férje, *Lu Gui* 鲁贵 éppen a Zhou-házba került szolgálni.

Lu Gui romlott, szolgálalelkű, alattomos ember, akinek minden tettét az anyagi érdek és az élvezetek hajszolása motiválja. Felettébb ügyesnek érzi magát, amiért lányukat, Sifenget (anyja kifejezett tiltása ellenére, miszerint lánya nem szolgálhat háznál) bejuttatta a Zhou családba a fiatalurak szolgálatára, sőt, békét-

²⁴ Dolby 1976: 208.

²⁵ Yue 2004: 32.

len mostohafiának, *Lu Dahainak* 鲁大海 (aki valójában Siping és Zhou Puyuan második fia) is szerzett állást a Zhou család bányájában. Lu Dahai heves, szenvedélyes, nyughatatlan ember, aki gyűlöli a társadalmi igazságtalanságot, az elnyomást, illetén lelkülete révén pedig hamarosan a sztrájkoló munkások képviselője lesz a bányában, hogy minden gyűlöletével Zhou Puyuan ellen forduljon.

Sifeng tisztalelkű, becsületes, értelmes lány – anyja fiatalkori mása. Az ifjú Zhou Chong fel is figyel rá, és beleszeret; értékeli, és taníttatni szeretné a lányt. Chong alakjában a lelkes, idealista kínai diák képét mintázta meg Cao Yu, aki tovább lát a társadalmi különbségek korlátainál, és egy új világ eljövételéről álmodik, ahol minden lehetséges, mindenki egyenlő és boldog, ő pedig Sifenggel kézen fogva, szabadon indulhat egy szebb jövő felé. Sifeng is kedveli a fiút, de szíve időközben Pingé lett, akitől, mint kiderül, már gyermeket is vár. Egyedül Lu Gui gyanítja kapcsolatukat, de ő, ahelyett, hogy féltve óvna lánya tisztességét, módfelett örül lánya „népszerűségének” a Zhou úrfik körében, hiszen ebben is a pénz lehetőségét látja.

Sifeng és Ping – nem sejtve a szörnyű igazságot, hogy féltestvérek – őszintén szeretik egymást, a lány alacsony származásával pedig – öccséhez hasonlóan – Ping sem törődik. Pingnek azonban egy időre távoznia kell a házból – ennek valódi okáról Sifeng minden lében kanál apjától értesül. Lu Guinak tudomása van róla, hogy néhány évvel ezelőtt, mikor Zhou Puyuan huzamosan távol volt otthonról üzleti ügyei miatt, a boldogtalan Fanyi és a helyét nem találó, gyöttrődő Ping között románc szövődött. Ennek idővel vége lett, mert Ping egyrészt nem tudott elszámolni lelkiismeretével, másrészt beleszeretett Sifengbe, Fanyi viszont megszállottan ragaszkodik a fiúhoz, akiben a nyomasztó Zhou házból való menekülés egyetlen lehetőségét látja. A lelkileg elnyomott és megnyomorított fiatalasszony beletörődően tengette napjait, és tehetetlenül tűrte rideg és érzéketlen férje kíméletlen zsarnokságát, amíg jött Ping, akiben rokonlélekre lelt, és aki tudtán kívül felcsillantotta előtte a szabadulás reményét. A gondolat, hogy ezek után Ping másvalakivel lesz boldog, őt pedig otthagyja „élve eltemetve”, Fanyi szerelmét egyszeriben örült indulattá változtatja, és kétségbeesésében bármit megtenne, hogy ezt megakadályozza. Ping az asszony megszállottsága miatt akar elmenni a háztól, és hogy ne emlékeztesse folyton „közös bűnükre”. Egy ideig apja bányájánál szándékozik dolgozni (hiszen végzett bányamérnök), majd kis idő múlva visszajönne Sifengért, akit feleségül akar venni. Fanyi könyörög Pingnek, hogy ne menjen el, vagy ha mégis, hát vigye magával. Mikor megérti, hogy Ping szándékai Sifenggel komolyak, akár harmadikként is velük menne: menekülési vágya annyira erős, hogy bármilyen megalázó kompromisszumot megkötne az érdekében. Ping örültnek nevezi és visszautasítja az asszonyt.

Ebbe a bonyolult érzelmi kötelékektől feszült közegbe érkezik meg Siping, aki hazatér az iskolából, hogy családját meglátogassa. Ijedten értesül róla, hogy lánya mégiscsak munkát vállalt egy gazdag helyi háznál, és mikor érte meg,

baljós előérzete beigazolódik: megdöbbenve és elborzadva ébred rá, hogy lányát a Zhou-házba vezette a balsors. Azonnal magával akarja vinni Sifenget, amilyen messzire csak lehet; csak később tudja meg, hogy már késő. A találkozás a halottnak hitt Sipिंगgel Zhou Puyuant is megrázza, de a hideg racionalitás felülkerekedik az állítólagos bűnbánaton: pénzt ajánl egykori szerelmének, ha csendben eltűnik családjával együtt. Siping megvetően elutasítja a pénzt, de megnyugtatja, hogy elmegy. Előtte – kérésére – Zhou Puyuan lehetővé teszi neki, hogy lássa Ping fiát.

Siping megesketi lányát, hogy soha többé nem megy a Zhou család közelébe. Sifeng nem érti anyja hajthatatlanságát, de nincs mit tennie: titkát megőrizve reményvesztetten beletörődik sorsába. Chong meglátogatja otthonában a Lu családot, hogy megpróbálja rendbe hozni a dolgokat, de Lu Dahai, aki az egész Zhou családot megveti, durván kidobja. Szegény fiatalember szomorúan és kiábrándultán távozik. Ezután Ping jön el titokban, hogy lássa szerelmét, de az örülten féltékeny Fanyi követi a viharban, és rázárja az ablakot a szerelmesekre. Pinget ott találják, és kis híján menekül csak meg öccse, Lu Dahai gyilkos indulatától.

Mikor Siping mégis megtudja, hogy lánya és fia közös gyermeket várnak, végtelenül kétségbeesik, hogy lánya mégiscsak megismételni látszik az ő fiatalkori hibáját, de beletörődik, hogy szökni hagyja a párt, meghagyván őket boldog tudatlanságukban. Fanyi pánikba esik, mikor értesül tervükről, és tudván, hogy fia is szereti Sifenget, Chongot felhasználva igyekszik megakadályozni a szökést. A fiatalember azonban, bár nagy csalódás éri, nagylelkűen sok boldogságot kíván bátyjának és Sifengnek. Fanyi alig hisz a fülének, és őrvjögve kitagadja „gyenge” fiát. Kétségbeesése vad bosszúvágygá változik, és nem sejtve, tette milyen következményekkel fog járni, Ping és Sifeng szökését leleplezendő, szembesíti a család összes tagját, akik ott és akkor értik meg, milyen eddig ismeretlen kapcsolatok kötik össze őket. Sifeng, megtudván, hogy szerelme a természet törvényeibe ütközik, ráadásul bátyja gyermekével terhes, fejvesztetten kirohan a viharba, ahol egy sérült villanyvezeték halálra sújtja. Az őt menteni próbáló ifjú Chong vele együtt hal meg, a kábult Ping pedig kisvártatva agyonlövi magát. A származásáról értesülő Lu Dahai örökre eltűnik, megtagadva gyűlölt apját. A színen csak a megsemmisült Zhou Puyuan marad, és a két, fájdalomba beleőrülő anya, akiknek ilyen szörnyű módon kellett elveszítetni gyermekeiket.

A négy felvonásos, szokatlanul hosszú darabot keretbe foglalja egy előhang és egy utóhang, melyet azonban – Cao Yu legnagyobb bánatára – rendre kihagytak az előadásokból. Szerepük pedig fontos: a dráma keretbe foglalásával, akár az ókori görög drámák kórusa, bevezetik a közönséget a darab hangulatába, illetve gondolkodásra, mérlegelésre készítetnek.²⁶ Hangulatkeltő és -levezető sze-

²⁶ Cao 2002: 187.

repük mellett ugyanakkor kissé el is távolítják a nézőt a színpadon látott felkavaró eseményektől: megadják azt a megnyugtató távolságot, amely egyensúlyt teremt a drámai élmény örökös kettőssége, az önkéntelen részvétel és a tudatos kívülállás között. E két jelenet a darab cselekményéhez képest tíz évvel később játszódik, amikor is az előkelő Zhou-rezidenciából egy apácarend kórháza lett. Fanyi és Siping azóta itt élnek, az előbbi őrzőgő-kacagó örületben fagyasztja meg nap mint nap az ápoló apácák ereiben a vért, az utóbbi tíz éve szótlán, könnytelen, megközelíthetetlen apátiába zárkózott. Az immár agg Zhou Puyuan eljön meglátogatni őket, de látogatásának nincs értelme. Siping hiába várja azóta is néma csendben fiát, Lu Dahai soha nem jön el. A darab a teljes reménytelenség érzetével zárul.

A nagy sikerre való tekintettel a fiatal Cao Yut a tenyerén hordozta a közvélemény, egyik elismerést a másik után kapta. Mindenki a *Zivatarral* foglalkozott: az elemzéseknek, értelmezéseknek se szeri, se száma nem volt; nem egy meglepte és megmosolyogtatta a szerzőt. Családi tragédia? Társadalmi tragédia? Sorstragédia? A *Zivatar* kora társadalmáról hű képet festő, realista mű. A benne megjelenő társadalomkritika nyilvánvaló, de a darab sokkal összetettebb és sokoldalúbb, mondanivalója mélyebb és sokrétűbb annál, mintsem hogy pusztá korrajznak tekinthetnénk. Cao Yu maga sem tudta, és talán nem is akarta egyértelmű kategóriába sorolni művét. A *Zivatar*hoz írt híres előszavában így ír erről: „Folyamatosan kérdezzetik tőlem, hogyan írtam a *Zivatart*, miért írtam a *Zivatart* – ilyesmi kérdésekkel ostromolnak. Az igazat megvallva, ami az első kérdést illeti, én magam sem tudom. A másodikkal kapcsolatban azt tudom mondani, hogy sokan vannak, akik már helyettem megmagyarázták az okaimat. Ezek között a magyarázatok között van, amelyiket alá tudom írni. Ilyen például a »patriarchális nagycsalád bűneinek leleplezése«. De visszaidézvén a három évvel ezelőtti hangulatomat, amikor is a *Zivatart* papírra vettem, úgy érzem, nem lenne illendő kérkednem: nem gondoltam ki tudatosan, hogy én most majd megkritizálok, kigúnyolok vagy megtámadok valamit. Talán mire a darab elkészült, valamiféle kezdetben távoli, majd egyre hevesebb érzelmi hullám ragadott magával, és ekkor történhetett, hogy ahogy az elnyomással szembeni felháborodás úrrá lett rajtam, a hagyományos családi és társadalmi rendszer ellen fordultam. De mindezek ellenére, amikor megfogant bennem a *Zivatar* halvány gondolata, ami megmozgatta a fantáziámat, az a cselekmény néhány mozzanata, egy-két alak, és mindenekelőtt egy összetett, ámde mégis őszien egyszerű, barbár hangulat volt.”²⁷

A *Zivatar* – bár Cao Yu nem tudatosan annak szánta – társadalmi tragédia a javából. Kora társadalmának két súlyos kérdését veti fel: a kapitalista kizsákmányolás alatt szenvedő munkások siralmas helyzete iránti szocialista felhangú ag-

²⁷ Cao 2002: 180.

godalmat, és a patriarchális társadalom megnyomorító súlya alól kitörni vágyó, személyes szabadság és boldogság kikövetelésére irányuló egyéni erőfeszítést.²⁸ E minőségében a *Zivatar* olyan könyörtelen támadás a hagyományos kínai erkölcsök és társadalmi rend ellen, hogy a hatalom később három alkalommal is tilalom alá helyezte.²⁹

Zhou Puyuan alakjában Cao Yu a tradicionális kínai társadalom megbecsült tagját rajzolta meg, és ennél ékesszólóbban nem fogalmazhatott volna meg társadalomkritikát. A konfuciánus erkölcsi háttér kényelméből és védelméből kapitalista szellemben meggazdagodó bányamánás a darab során minden általa képmutatóan képviselt elvre rácáfol: Cao Yu leleplezi a tökéletessége mögötti tökéletlenséget, a jóindulata mögötti könyörtelenséget, az egyenessége mögötti önzést, az erényessége mögötti ürességet.³⁰ Az első felvonásban Zhou Puyuan saját feddhetetlenségének álarcával leereszkedő erkölcsi prédikációt tart Ping fiának, aki a rá nehezedő lelkiismeret-furdalást és életundort, saját értéktelenségének érzetét elviselni nem tudván, az italban keres vigasztalást. „Tiszteletre méltó és illedelmes háztartásukon”, mondja Zhou Puyuan, nem eshet szegényfolt, ezért megköveteli fiától, hogy jó útra térjen. Semmi érzelmet vagy aggodalmat nem árul el Ping állapota iránt (sem a jelenetben, sem az egész darab során), pusztán saját arcát félti. Családtagjainak vergődése iránti érzéketlensége, sőt, vaksága révén Zhou Puyuan Cao Yu drámájában nem csupán mint az abszolút hatalom félelmetes jelképe jelenik meg, hanem a nép ellenségeként is: egy vezető, aki semmibe veszi alattvalóinak szenvedését.³¹ Rideg érzéketlensége még elítélendőbb, tudván, hogy eltitkolt erkölcsi züllöttséggel párosul: nincs morális alapja, hogy más gyarló embert megvessen. Zhou Puyuan álszentségével fenn akarja tartani a számára oly megfelelő feudális társadalmi rendet, megvédeni családjában elfoglalt uralkodó szerepét, fenntartani személyes tekintélyét és egy harmonikus otthon látszatát³² – mindezt az erkölcsi skrupulus legkisebb jele nélkül.

Ez a „harmonikus” otthon az összes többi családtag számára egy sivár, fullasztó, elviselhetetlen börtön. Zhou Puyuan zsarnoksága és ellentmondást nem tűrő kegyetlensége lassan, de biztosan elsorvaszt minden érzelmet, vágyat, akaratot – csak a menekülés reménye marad. A nyomasztó, és az erkölcsösség látszata mögött valójában rothadó Zhou-ház az elavult, patriarchális Kína minden gyalázatát testesíti meg, ahonnan az egyén, utolsó megmaradt erejével szabadulni akar. És mivel a család – különösen Kínára igaz ez – egy miniatűr társadalom, a Zhou-ház az erkölcsileg hanyatló konfuciánus Kína szimbóluma lesz.³³

²⁸ Lau 1970: 6.

²⁹ Lau 1970: 6.

³⁰ Chen–Li 2009: 148.

³¹ Lau 1970: 21.

³² Chen–Li 2009: 147.

³³ Lau 1970: 23.

Zhou Puyuan olyannyira minden bűn forrásaként tűnik fel, hogy végső soron a fiatalok, Ping és Sifeng öntudatlanul vállalt vérfertőző szerelméért is ő tehető felelőssé. A hagyományos társadalomban élő nők elszigeteltsége, a kiterjedt klánok fennállása, a módos néprétegek számára lehetővé tett hárem jellegű családi berendezkedés, és a gyakorlatilag korlátlan hatalom, amelyet a *pater familias* szabadon gyakorolt, megteremtette a legkülönbözőbb vérfertőző kapcsolatok létrejöttének lehetőségét.³⁴

Ezzel elérkeztünk egy másik érzékeny problémához, amelyet a darab felvet: a nők elnyomott volta, alsóbbrendű státusza a hagyományos kínai társadalomban. Fanyi küzdelme férje zsarnoksága ellen a május 4-e mozgalom hatására öntudatára ébredt kínai nő küzdelme a férfiak önkényuralma és elnyomása, a nőkre ösidőktől fogva rákényszerített bénító viselkedési normák ellen,³⁵ az egyéniség szabadságért, a szabad szerelemért. Mair értelmezésében a *Zivatar* vége némiképp emlékeztet Ibsen *Nórájának* végkifejletére: a színpadon egy magányos családfő marad, mi pedig tanúi vagyunk egy otthon szétesésének, ami valójában sosem létezett. A különbség azonban, hogy míg Nóra bátor tette (tudniillik hogy elhagyja férjét, családját) tiszteletre méltó, addig Zhou Fanyi és Lu Siping sorsa csapdát illusztrál: a kínai nők számára otthonuk elhagyásának lehetetlen voltát.³⁶ Fanyi a hagyományos kínai nő és a modern kínai nő egy személyben: egyik életben sem lehet boldog.

Lu Dahai minden elvakultságával, durvaságával együtt szintén jogos kritikát fogalmaz meg és pozitív elvet képvisel: megvesztegethetetlen és meg nem alkuvó harcosa a munkásosztály jogainak.³⁷ Zhou Puyuan ugyanis (minden út hozzá vezet) rászolgál a kipellengérezésre: csak materiálisan kapitalista ő, a kapitalizmus modern demokratikus szellemiségét, a szabad versenyt, az egyenlőséget, a felebaráti szeretetet sosem tette magáévá; gondolkodásmódja, értékrendje még mindig feudális.³⁸ Ő tipikusan az a csak saját érdekeit szem előtt tartó, a nép hátán felkapaszzkodó élősdi, akinek fajtáját a forradalom mindenesztül el akarta söpörni.

A *Zivatar* mindezek ellenére mégsem elsősorban társadalmi tragédia. Eberstein szerint ez részben annak köszönhető, hogy Cao Yu nem ismerte elég behatóan a gazdasági és társadalmi folyamatok elméletét és gyakorlatát, sem a munkások lélektanát.³⁹ A társadalmi kérdések, legyenek mégoly nagy horde rejűek, önmagukban nem tudnak akkora vihart kavarni, amely ilyen mélységű emberi tragédiát okoz. Ehhez valami ezeknél magasabb és misztikusabb erő szükséges: a Sors. Cao Yu sokat tanult az ókori görög drámaíróktól, és az ókori

³⁴ Eberstein 1990: 53.

³⁵ Eberstein 1990: 53.

³⁶ Mair 2001: 861.

³⁷ Eberstein 1990: 53.

³⁸ Chen–Li 2009: 147.

³⁹ Eberstein 1990: 54.

görög dráma sorsképe mélyen beleivódott tudatába. Saját bevallása szerint ez az emberi étellel játszó misztikus erő jobban foglalkoztatta és közvetlenebbül ihlette művei megírására, mint korának társadalmi kérdései.

Ami bizton állítható a *Zivatar*ról, és amiben Cao Yu és majd minden elemző megegyezik, hogy a darab mély sorstragédia. A sors mibenlétére azonban Cao Yunek az ókori görög drámaíróktól némileg eltérő, saját magyarázata van. Ahogy a *Zivatar* előszavában írja, ami drámájában megnyilvánul, az nem az ok-okozat, bűn-büntetés viszonylag egyszerű, következetes elve, hanem „a világban uralkodó kozmikus kegyetlenség” (*tiandijian de 'canren' 天地间的'残忍'*). Egy olyan világban, ahol az ártatlanok (Sifeng és Zhou Chong) halnak, a bűnösök (Zhou Puyuan) pedig túlélnek, semmi ráció, semmi igazság nincs, csak az érzéketlenség és a könyörtelenség működik. Ez a világegyetem, mondja Cao Yu, olyan, mint egy „kegyetlen kút” (*yi kou canku de jing 一口残酷的井*):⁴⁰ ha valaki beleesik, az hiába kiált, nem menekül ebből a sötét veremből. Ha innen nézzük, a *Zivatar* egy „érzelmi vízió” (*qinggan de chongjing 情感的憧憬*), egy „névtelen rettegés kifejeződése” (*wuming de kongju de biaozheng 无名的恐惧的表征*).⁴¹ De mi az, ami az egyént a kút közelébe viszi? A tragikus hős, általában eszményének elérhetetlen volta miatt, elkerülhetetlenül saját veszte felé halad, minden lépése közelebb viszi ahhoz. A *Zivatar* szereplői mind tragikus, kiúttalan helyzetbe kerülnek, de tudtukon kívül ugyanakkor okozói is ennek a helyzetnek. Tetteivel, döntéseivel minden szereplő önkéntelenül segíti a tragédia kibontakozását: Lu Gui, aki lányát a Zhou-házba küldi szolgálni, Siping, aki – nyomós okból bár, de – lányát örízetlenül hagyja, Sifeng, akinek lelkében a szerelem felülkerekedik a tisztességen, Fanyi, aki kicsinyes féltékenységében megakadályozza a szerelmesek szökését, és végül Zhou Puyuan, aki későn jött bűnbánatának jegyében felfedi Ping fia előtt anyja valódi kilétét, ezáltal megvilágítva a szereplők egymáshoz fűződő kapcsolatát. Ha ez a legutolsó, mindent eldöntő jelenet valamilyen okból nem játszódna le, a tragédia még mindig elke-
rülhető lenne. De a szereplők nem így döntenek.

Cao Yu bizonytalan a „kozmosz kegyetlenség” „személyét” illetően. Úgy gondolja, a világban „az érzéketlenség és a könyörtelenség harca” mögött áll valami vagy valaki, aki mindezt irányítja. A héberek „Istennek”, a görögök „sorsnak” nevezik, a modern kor embere, elvetve ezeket a megfoghatatlan ideákat, a „természet törvényének”.⁴² Bárhogy nevezzük is, az biztos, hogy ez az erő nem válogat ártatlanok és bűnösök között, és csak egy „ürügyre”, hibára vár, hogy rombolhasson. Zhou Puyuan fiatalkori botlása még bocsánatos lehetett volna, ha kitart a szeretett nő mellett, de embertelen tétével, hogy gyerme-

⁴⁰ Cao 2002: 181.

⁴¹ Cao 2002: 181.

⁴² Cao 2002: 180.

keinek anyját elkergette és sorsára hagyta, szinte kötelezően saját (és mások) fejére hozta a bajt. Ettől a naptól sorsa megpecsételődött: hiába költözik el, nősul meg, él képmutatóan példamutató életet, nem menekülhet, nem bújhat el sorsa elől. Bár kap harminc év haladékot, a vég napján kártyavárként dől össze egész addigi élete, a romok alá temetve ártatlan életeteket. Eberstein így méltatja a *Zivatart* sorstragédiái minőségében: „A Zhou család tragédiája, amelynek magjait évtizedekkel azelőtt vetették el, elkerülhetetlenül sorsszerűnek tűnik. [...] A szerelem halálos gyűlöletbe fordul, a boldogság az elejétől magában hordozza a katasztrófa lehetőségét, az erkölcsösség nem más, mint az emberi romlottság átmeneti elkendőzése, a jelen és a jövő áldozatul esik a múltnak... A család bukása a sors elkerülhetetlenségének dimenzióját vetíti elénk, és azt, hogy az emberi élet kiszolgáltatott egy olyan erő szeszélyének, amelyről az ember elfeledkezhet, de amely egy nap szükségszerűen utoléri őt. A *Zivatarnak* e dimenziója az, ami helyet biztosít neki a világ drámaszínpadán.”⁴³

A tragédia mint drámai műfaj az irodalmi forradalom előtt teljességgel ismeretlen volt Kínában. A kevés kínai dráma rendre jó véget ért, általában a szerelmek boldog egymásra találásával. Hu Shi ezt a „boldog vég babonájának” nevezte,⁴⁴ és közhelyesnek, semmitmondónak találta. Helyébe a „tragikus látásmódot” (*beiju de guannian* 悲剧的观念) ajánlotta, amely szerinte méltán lehetett oly meghatározó hatással a nyugati drámairodalomra. Cao Yut lenyűgözte a tragédia, *A tragikus szellem* (*Beiju de jingshen* 悲剧的精神) című esszéjében részletesen kifejti a tragikum mibenlétéről, a tragikus hős tulajdonságairól alkotott elképzeléseit.

Kiindulópontja az, hogy a valódi tragédiát meg kell különböztetni a „hétköznapi sajnálatos balsorsból” (*geren de buxing* 个人的不幸, *xunchang wuyiwushi zhi bei* 寻常无衣无食之悲), ami egy „átlagember tragédiája” (*yongren de beiju* 庸人的悲剧).⁴⁵ Az igazi tragédia az egyénnél nagyobb kaliberű: nemzeti, társadalmi vonatkozásokat hordoz. A tragikus szellem nem lehet gyenge, erőtlensé, csak merész, kezdeményező. A tragikumhoz érzelem kell, szenvedély, „tűzként égető lelkesedés”.⁴⁶ A tragikus hős nem átlagember, hanem „fennkölt ideállal, bele nem törődő lelkülettel rendelkezik” (*chonggao de lixiang, ningsi buqu de jingshen* 崇高的理想、宁死不屈的精神);⁴⁷ inkább meghal, mintsem hogy behódoljon. Igazi férfi, a szó nemes értelmében. Az általa képviselt eszményt keresi, ez ad neki erőt. Minden erejével harcol érte, és hajlandó e cél érdekében minden mást eldobni. Elveti önnön érdekeit és túllép önmagán, amire az átlagember nem képes. A közepszerűség, a megalkuvás távol áll tőle – ahogy Cao Yu ironi-

⁴³ Eberstein 1990: 35.

⁴⁴ Eberstein 1990: 17.

⁴⁵ Zhang 1986: 297.

⁴⁶ Zhang 1986: 302.

⁴⁷ Zhang 1986: 297.

kusan megjegyzi, nem az a „ha a forradalom elbukik, legfeljebb majd hivatalt viselek”-típus.⁴⁸ A tragikus hősnek érdemi érzelmei vannak: öröme is, haragja is végletes (*juedui de xinu* 绝对的喜怒).⁴⁹

A tragédiát a szentimentális, csak sírni-ríni tudó emberek nem értik. A tragédia erős, „férfias” (*nanxing de* 男性的)⁵⁰ műfaj. A gyenge idegzetű emberek általában nem szeretnek tragédiát nézni, hiszen a tragikus hősök elbuknak. Ám a tragikus szellem magasabbra tekint: nem a létet vagy a nemléteket, életet vagy halált kell tekinteni, hanem a győzelmet vagy erkölcsi bukást, a küzdelmükbe nemesen belebukó tragikus hősök szellemisége pedig győzedelmeskedik.⁵¹ Cao Yu a fentiekre a legkiválóbb példaként Shakespeare tragikus hőseit emeli ki.

Esszéjének végén fontos párhuzamot von: ez a magasztos ideálért való, megalkuvást nem ismerő küzdőszellem, amely, ha elbukik is, be sosem hódol, pontosan az a forradalmár szellemiség, amely a „régie és modern, kínai és külföldi forradalmároknak, irodalmároknak, tudósoknak”⁵² erőt ad, hogy soha ne adják fel. Bukásuk – ha elbuknak – nem azért következik be, mert tévúton jártak, hanem mert a körülmények összejátszottak ellenük. A tragikus szellem nem a siker szelleme. Ha Kína képes lenne ezzel a magasztos lelkület adta merészséggel és töretlen kitartással küzdeni, leküzdené minden jelenkori nehézségét, és egy önmagát szakadatlanul erősítő, független és gazdag országgá válna. Kínának tehát egy békés és boldog jövőért a „tragikus lelkületet” kell magáévá tennie.

Érdekes, hogy Cao Yu fent kifejtett, a tragikus hős jellemvonásait illető elmélete ellenére a *Zivatar* hétköznapi emberekről, és nem fennkölt ideálokkal rendelkező hősökről szól. Nyugati tragédiaelméleti hagyomány – amely az ókori görög drámaíróknál jelent meg, majd a reneszánsz tragédiában lett szinte kötelező érvényű szabály –, hogy a tragikus hősök nem átlagemberek; nemcsak lelkületben, hanem rangban is környezetük felett állnak: királyok (Oedipus király, később Lear király, Macbeth), hercegek (Hamlet), magas rangú katonatisztek (Antonius, Othello). Cao Yu esszéje a tragikus szellemiségről 1942-ből származik; lehet, hogy elmélete addigra kristályosodott ki benne, vagy nyerte el végső formáját, a *Zivatar* pedig valamiféle „korai, ösztönös zsenge”, amikor szerzője még nem alkotott elméleteket, csak ihletből írt. Cao Yu saját megjegyzéseiből erre lehet következtetni, a *Zivatar* pedig, mint első „drámai kísérlete”, elég jól megállta a helyét.

Egy további tényező, amely alátámasztja a mű realista voltát, és megmagyarázza, Cao Yu miért választott átlagembereket tragédiája hőseiül, az ő személyes élettapasztalata. Mivel hivatalnokcsaládba született, gyermekkorától hagyomá-

⁴⁸ Zhang 1986: 302.

⁴⁹ Zhang 1986: 303.

⁵⁰ Zhang 1986: 303.

⁵¹ Zhang 1986: 304.

⁵² Zhang 1986: 304.

nyos szerkezetű nagycsaládban élt, abban a miliőben, amiről később írni kezdett. Gyermek- és fiatalkori élményei nyomasztóan hatottak rá, és mélyen belevésődtek. Egy életéről szóló interjúban így beszél erről: „Az egész családban nyomasztó hangulat uralkodott. Láttam-hallottam én mindenfélét. A megrázó jelenethez, amikor Zhou Puyuan kényszeríti Fanyit az orvosság bevitelére, sok hasonlót tapasztaltam. Az emberek és a dolgok, amelyekről írok, nem idegenek számomra. Hivatalnokcsaládba születvén sok bünt és szélhámosságot láttam, ezek jelennek meg a *Zivatarban*, a *Napkelte*ben, a *Pekingi emberek*ben. Az efféle embereket túl jól ismerem, egy időben, lehet mondani, köztük éltem. Amit leírok, azok az ő szavaik, az ő tetteik.”⁵³

De annak ellenére, hogy átlagemberek, tekinthetők-e mégis a *Zivatar* szereplői tragikus hősöknek? És ha igen, ki közülük? A hétköznapi származás és a nemes érzelmek nem összeegyeztethetetlenek egymással; Cao Yu később meghatározott tulajdonságait elméletileg felfedezhetnénk bennük. Vajon van-e, akit Cao Yu hétköznapisága dacára tragikus hősnek alkotott?

A gyáva és sunyi Lu Gui semmiképpen. Kicsinyes, önző ember, aki nem is lát tovább önnön érdekeinél, nemhogy túllépni nem tud rajtuk. Lu Siping ugyan sokat szenvedett, intelligens, érzékeny asszony, de passzivitása miatt nem érezzük igazi küzdő, tragikus szellemisségű alaknak. Lu Dahainak megvannak ugyan a magasztos eszményei, küzd is értük a maga módján, de egyszerűsége, faragatlan durvasága, személyiségének egyoldalúsága inkább típuszereplővé, mint pozitív hőssé teszi. Lu Sifeng és Zhou Chong halála ugyan minden kétséget kizáróan a darab legragikusabb vonása, de a lány gyenge, „meggyőzhető”: anyja és Ping iránti elkötelezettsége között vergődik, és hajlamos a beletörődésre, és e jellemvonásai miatt inkább ártatlan áldozata, mint tragikus hősnője lesz a drámának. Zhou Chongban megvan a tragikus hős potenciálja: fennkölt eszméi iránti lelkesedése és tragikus halála tehetné azzá; nála gyermeki naivitása az, amely „éretlenné” teszi e szerepre. Zhou Puyuan, a „főgonosz” számára érzéketlensége, érzelm- és szenvedélymentessége folytán eleve lehetetlen a tragikus hőssé válás. Zhou Ping érzelmei nemesek, tudna és vágyik szeretni, de életében egy eszmény sem válik vezérfonallá. Határozatlan és gyenge, sodródik az árral, nem sorsának tudatos alakítója.

Zhou Fanyi az, aki a legközelebb áll a tragikus hősnő szerepéhez. Szenvédélyes, elszánt, tudja, mit akar, és az utolsó leheletéig küzd érte. Eszménye, az egyéni szabadság, a szabad szerelem meglehetősen fennkölt, és harcában, bár életben marad, elbukik: nem szerzi meg, amire vágyik, sőt, mindent elveszít. Ő azonban, elvakult harca közepette túl sokat ad fel: nem csupán olyan dolgokat, amelyek „feláldozhatóak”, hanem lényegi értékeket, mint például az anyai szeretet. Ha az ehhez hasonló nemes kötelékeket valaki bármilyen célért önként el

⁵³ Zhang 1986: 186.

képes vágni, az emberségéből veszít, és többé nem méltó tiszteletre, ha szánalomra méltó is. Az pedig, akit bukásában felemásan tudunk csak tisztelni, nem lehet valódi tragikus hős.

Cao Yu a *Zivatar* előszavában három csoportba osztja szereplőit: a „heves” vérmérsékletű szereplők (Fanyi, Lu Dahai és Zhou Ping), a „mérsékelt” vagy „megalkuvó” szereplők (Zhou Puyuan, Lu Gui), és a „fény és homály közti térben élő” szereplők (Lu Siping, Lu Sifeng, Zhou Chong). A mérsékelt alakok a fényes alakok „árnyai”: csak mellettük ragyognak igazán.⁵⁴

Cao Yu bevallottan elfogult Fanyival szemben. Ez a „legviharosabb” természetű szereplő született meg először a képzeletében, írja a *Zivatar* előszavában. Elismeri, hogy Fanyi bűnös, hiszen bűneit (házasságtörés, vérfertőzés, saját fia megtagadása) még a korabeli forradalmi Kínában sem lehetett felmenteni – ezzel Cao Yu felháborodást keltett volna, és lemondhatott volna a sikeréről. De Fanyit bátornak, szenvedélyesnek, nemes lelkűnek tartja (mint amilyen Nóra is!), aki nem átlagos mércével mérendő. Lau szerint Cao Yu azért alkotta Fanyit, az ő „személyes hősnőjét”, hogy „kifigurázza az erkölcsileg impotens férfiak nyúltságát”.⁵⁵ Ezért nemesíti meg és idealizálja Cao Yu Fanyi forradalmi szellemét. Fanyi alkalmas lenne tragikus hősnőnek, de a tragikum nemesége nem teljeseedik ki benne. Semmiféle értékhez nem ragaszkodik, nem veti alá magát semmilyen törvénynek, és nem tisztel semmiféle köteléket – miben hisz akkor? Fanyi jellegzetes „szülötte” egy olyan átmeneti kornak, amely még nem tudta, miben fog hinni, miután lerombolta a régi képeket.⁵⁶ Ebből a szempontból tehát Cao Yu legnagyobb gonddal megalkotott alakja is, akárcsak egész drámája, hűen tükrözi korának erkölcsiségét.

A *Zivatar* a modern kínai drámatörténet vízvonalzó jelentőségű műve. Jelentősége sokrétű. Kína büszkesége, hogy Cao Yu drámájának alakjában a nyugati minta „kitanulása” és „begyakorlása” után húsz évvel már minőségi kínai alkotás született a műfajban.⁵⁷ Témája szerint családi tragédia (jiating beiju 家庭悲剧), keretein túl viszont olyan egyetemes jelenségekre mutat rá, mint például az egyén elhagyatottsága, a meghasonlottság, egy misztikus sorstudat, amelyben az „öröklődés” és a külső körülmények alakítják a tragédiát, valamint az emberi élet hiábavalósága. További érdeme, hogy a szerzőt körülvevő társadalmi és kulturális környezet, illetve az őt érő egyéni élmények folytán a *Zivatar* nemzeti és kori sajátosságokat is hordoz.⁵⁸ A *Zivatar* pont attól válik olyan hatásos, mély tragédiává, hogy a tragédia oka részben korának társadalmi körülményeiben

⁵⁴ Cao 2002: 182.

⁵⁵ Lau 1970: 23.

⁵⁶ Lau 1970: 27.

⁵⁷ Eberstein 1990: 47.

⁵⁸ Yue 2005: 180.

gyökerezik.⁵⁹ A Zivatar ötvözi a nyugati drámaelmélet szellemiségét és a modern kínai társadalom realista ábrázolását, ezért nevezik egyesek „a kínai típusú tragédia klasszikus példájának”.⁶⁰

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Cao, Yu (2002): *Leiyu*. Beijing: Remmin wenzue chubanshe.
- Chen, Chong–Li, Ren (2009): *Shitan «Leiyu» de beijuxing*. Wenzue jiaoyu: China Academic Journal Electronic Publishing House.
- Dolby, William (1976): *A History of Chinese Drama*. London: Elek Books Limited.
- Eberstein, Bernd (ed.) (1990): *A Selective Guide to Chinese Literature. 1900–1949. Vol. 4. The Drama*. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln: E. J. Brill.
- Jiao, Shangzhi (1990): *Jinqian he yishang. Cao Yu yu waiguo xiju*. Beijing: Zhongguo xiju chubanshe.
- Lau, Joseph S. M. (1970): *Ts’ao Yü. A Reluctant Disciple of Chekhov and O’Neill. A Study in Literary Influence*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Mair, Victor H. (ed.) (2001): *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.
- Tőkei Ferenc–Miklós Pál (1960): *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Yue, Ying (2005): *Lun «Leiyu» de beiju tedian ji genyuan*. Wenhua Shidian: China Academic Journal Electronic Publishing House.
- Zhang, Liaomin (ed.) (1986): *Cao Yu lun chuanguo*. Shanghai: Shanghai wenzue chubanshe.

⁵⁹ Jiao 1990: 28.

⁶⁰ Yue 2005: 180.

A HŐSIDEÁL ÉS A DRÁMAI KONFLIKTUS KÉRDÉSE KELETEN ÉS NYUGATON

Jó lenne, ha mint régen, ma is még Ferihez fordulhatnék olyan kérdésekben, amelyekben nagyon szeretném ismerni az ő véleményét. Ez a helyzet most is, hogy az utolsó években érdeklődésem homlokterébe egyre inkább a mongol népek epikája került. Ez a hihetetlenül gazdag és jellegzetes vonásokat viselő hagyomány, mint máig élő orális költészet számos izgalmas kérdést vet fel, többek között a belső-ázsiai népek, mongolok, tibetiek, esztétikai elvárásainak vonatkozásában is. A felmerülő problémák vizsgálatához segítségért ma már csak Tőkei Ferenc műveihez fordulhattam, jelesül a kínai esztétikával, az epika hiányával a kínai irodalomban és az elégiával kapcsolatban kifejtett nézeteihez. Ismeretesek megállapításai arra vonatkozólag, miért nem alakulhatott ki Kínában nagyepika. Viszont a Kína határainál élő, ‘barbár’ nagyállattartó nomádoknál, törököknél, mongoloknál, tibetieknél már igen régen kialakult a hősepika, sőt igen nagy elterjedésre és népszerűsége tett szert. Talán ellentmondásosnak tűnhet, hogy egy létező epika értékeléséhez a nem létező kínai epika nyújtott megoldásokat. De, ígérem, nem ez lesz az egyetlen ellentmondás.

Az utóbbi években, s jelenleg is, a Geszer kánról szóló számtalan eposzvariáns összehasonlító vizsgálata kötött le, s ez a téma egyetemi előadásaimban is megjelent. Ezt az eposzhőst szinte minden belső-ázsiai nép a sajátjának tekinti, a tibetiek – joggal – a mongolok, burjátok, tuvaiak, de lepcsák, burusaszkiak, és egyéb himalájai népecskék is, sőt újabban a hőseposz nélküli hanok is. A birodalmi szemléletnek tulajdonítható, hogy ezt a népszerű hőst a birodalom népei kultúrája részének, és ennek következtében a magukénak is tekintik.

Ez az eposz gyakorlatilag végtelen számú változatban él. Az egyes változatok narratívája ugyan kisebb-nagyobb mértékben eltérő az egyes népek kulturális hagyományainak, ízlésének megfelelően, de a hőst, Geszer kánt jellemző jellegzetes vonások szinte minden változatban megtalálhatók. Geszer kán jellemvonásai felettébb ellentmondásosak. Kezdjük a pozitív tulajdonságokkal. Geszer Kormuzdának, az égi főistennek a fia, akinek messianisztikus küldetése van, azért kell emberként megszületnie, hogy a földet megszabadítsa a túlságosan felszaporodott gonosz lényektől, a tibetieknél démonoktól, a mongoloknál, burjátoknál manguszoktól.¹ Ő tehát istenfi, mindenkinél nagyobb filozófiai és

¹ Többfejű emberevő óriások, a mongol eposzokban a gonosz, az ellenség megtestesítői. Vanak női manguszok is, ők vonzó alakot is ölthetnek.

mágikus tudással, és mágikus fegyverekkel, eszközökkel. Személyéből áldás árad, az állatok gyarapodnak, az emberek megvilágosodnak, a természet virul. De rossz tulajdonságai is vannak, a következők: amikor hősi, uralkodói alakban mutatkozik nagyképű; lenézően, gyakran sértően viselkedik az emberekkel, sőt rokonaival szemben is. Már születésétől fogva elviselhetetlenül ordító, büzös, maga köré rondító kölyök. Gyermek és ifjúkorán végig csúf, koszos, taknyos, ellenszenves. S ezt még avval is tetézi, hogy mindenkit: rokont, idegent félrevezet, manipulál, megrémít. Ugyanakkor isteni származása ellenére nem mentes emberi gyengeségektől sem. Győzelmei után évekre elmerül az érzéki örömeiben, lakomázásban, megfélekedve küldetéséről. Nos, egy ilyen karakter lehet igen érdekes – különösen egy fordultatos történetben – de igen messze esik a nyugati hősideáltól. Ennek hallgatóim hangot is adtak Bécsben is és Pesten is. Kivéve a hallgatóság körében helyet foglaló mongolokat, kínaiakat. Hallgattak, de arcukon láttam, hogy ők egészen másként ítélik meg a hős személyiségét. A mongolok, tibetiek stb. szemében Geszer kán testesíti meg a hősideált. Nos, hogy is van ez?

A Geszer eposzsal és a hős alakjával igen gazdag mongol, tibeti stb. értékelő irodalom foglalkozik, mind a Mongol Köztársaságban, mind Belső Mongóliában, mind a burjátoknál. Most arra nincs idő, hogy részletesen ismertessem mind e nézeteket, de lényegüket remekül összefoglalta Lubszanvandan mongol professzor előadása a bonni eposz-szimpozíumon, amely a mongolok hőseposzáról és a népben a szépről élő fogalomról szólt.² Megállapításai szerint a hősben megnyilvánulnak mindazok a tulajdonságok, tehetségek, mind az a tudás és erő, amelyek fontosak voltak a mongolok számára hagyományos életmódjukban. Ezek a tulajdonságok harmonikus egységet alkotnak a hős tetteivel és külső megjelenésével is, állapította meg Lubszanvandan professzor. A harmónia, mint szépségideál nyilvánvalóan kínai mintára alakult ki a mongoloknál. Erről a harmóniáról Tőkei bőven ír a *Műfajelmélet Kínában* című munkája bevezetőjében.³ Maradjunk is Tőkeinél, minthogy az ő igen lényeglátó megállapításai szerint a sztyepei eposzhősök személyükben jelenítik meg a közösséget, úgy tekinthetjük, hogy emberfeletti erejükben, mágikus tudásukban egyesül az egész nemzetiség, /törzs/ ereje, ez az, ami legyűri a démonizált ellenséget. Ez a szemlélet teljesen összhangban van a mongol hősepika erősen szimbolikus jellegével is. Tovább lépve, az eposzhősök a menyasszonykéréskor kiállandó próbák alkalmával gyakran jelennek meg girhes gebén, taknyos, nyiszlett kölyökként, hogy győzelmük, amelyet többnyire ravaszsággal szereznek meg, a többi kérőt szellemi képességeik által megszégyenítve, még fényesebb legyen. Mert az a hős, aki képes túljárni a többiek eszén, akármilyen eszközökkel. Ezeket a szempontokat is tekintetbe véve, a számunkra ellentmondásosnak, sőt ellenszenvesnek tűnő hős, valójában harmonikus. Megfelel a sztyeppék kemény

² Lubsanvandan 1992: 35–43.

³ Tőkei 2006: 405.

világában edzett emberideálnak, ahol a túléléshez nemcsak testi erő és kitartás szükséges, de szervezőképesség és termékeny fantázia is. Ezt a hősideált testesíti meg Geszer kán és a legtöbb mongol epikus hős.

Az általam megvizsgált, Geszerről szóló eposzok között van kettő, amelyek mind a hősök – Geszer harcostársait és feleségeit is beleértve – jellemábrázolásának sokszínűségében, ellentmondásosságában, mind a történet fordulatainak esetenkénti drámaiságával kiemelkedik a szimpla harmóniából. Ez az Amdo vidékéről származó tibeti változat és az 1716-ban Pekingben nyomtatott mongol változat az újabban publikált kiegészítéseivel együtt.⁴ A főhős itt is tündököl, mindenkit – még a Tan Urát, gShin-rjét is – megszágyenítő ismereteivel, győzelmet hozó mágikus képességeivel, ragyogó, fenséges megjelenésével. De ugyanakkor vadsága gyakran démonivá teszi, sőt, erre még rá is játszik. Földi szüleit, rokonait, leendő feleségeit sértő, megalázó ‘tréfákkal’ teszi próbára. Még legfőbb segítőjét, égi nagyanyját is megrabolja. Emberi gyengeségei, kishitúsége, hiszékenysége, lustasága, kéjvágya alig ismer határokat. Nemcsak a hősök jellege szélsőséges ezekben a változatokban, de a történet fordulatai is szokatlanok eposzi környezetben. Ugyanis a főfeleség féltékenységből fakadó, aljas kis praktikái idézik elő a birodalom romlását. Bár a királynő előre megsejti tetteinek vészes következményeit, a tragédia bekövetkezését már nem képes megakadályozni. A harcban elhullanak Geszer hős kísérői, testvérbátyja is. Az ellenség mindent lerombol, kirabol, magát a királynőt is rabságba hurcolja. Geszer haragja, bosszúja embertelen keménységgel sújtja bűnös feleségét. A bontakozó dráma végül mégsem vezet katarzishoz, mert égi bátyja közbenjárására a győzedelmes Geszer megbocsát feleségének, visszafogadja. Az összes többi változatban elkerülük, elmoszák a lehetséges drámai konfliktusokat, így ezt is.

Az említett két változatra már nehezen húzható rá a Lubszanvandan professzortól oly szépen kifejtett harmónia. De csak addig, amíg fel nem idézzük, hogy a kínai esztétikától befolyásolt, a buddhista filozófián szocializálódott, s főként a taoista befolyásoktól sem mentes felfogás szerint a harmónia az ellentétek egységét jelenti, amint Tőkei is kifejti a *daoval* kapcsolatban.⁵ Nem harmonikus az, ami nincs egyensúlyban. A sötét mellett ott kell lennie a világosnak, a jó mellett a rossznak. Egyik sem nyomhatja el a másikat. Ezt a dinamikus harmóniát testesíti meg Geszer ellentmondásos karaktere és a drámai narratíva is. Azt, hogy ez szándékosan van így, az bizonyítja, hogy ezekben az eposzvariánsokban Geszernek két állandó kísérője van, két alteregója, egy jó és egy gonosz. Égi testvérbátyja csak jó tulajdonságokkal bír, őt a nyugati ízlés is elfogadná lovnak. Érdekes, hogy tragikus földi halála egyes változatokban pontos mása Siegfried vesztének. Vándormotívum, nem az egyetlen a Geszeriádában.

Geszer sötét oldalát gonosz nagybácsija testesíti meg, de végletekig karikírozott tulajdonságokkal. Nagyképű, nagyszájú, irigy, semmi sem szent előtte.

⁴ Hermanns 1965, Schmidt 1925, Heissig 1983.

⁵ Tőkei 2005: 54.

Ravaszkodó, gyáva, jellemtelen áruló, aki végül mindig pórul jár, nevetségessé válik, saját csapdájába esik. Geszernak deklarált ellenlábasa. De egyik sem bír a másikkal. Geszer isteni ereje sem elegendő a legyőzéséhez, mert mind a tibeti, mind a mongol eposzvariánsban az égi hatalmak jelentik ki, hogy Geszer s a nagybácsi egyazon személy kettős alakban. Nem semmisíthetik meg egymást, mert a világ csak akkor van harmóniában, ha a jó és a rossz egyensúlyban van. Ezért testesíti meg Geszer a hősideált még ebben az extrém alakjában is, ezért istenítik, emelnek neki szentélyeket, ahol – jellemző módon – az isteni hős szobrát magasztos égi bátyjának és aljas nagybácsijának szobrai fogják közre, isteni triászt alkotva.

Az amdói tibeti és a nyomtatott mongol változat feltételezett keletkezési helye közel fekszik egymáshoz. S egyben ez az a vidék, amely évszázadok óta számos nép átvonulási területe, az anyagi javak és a szellemi termékek országútja, a Selyemút. S ahol kinyílik a világ, ahol a kultúrák találkoznak, ott az esztétikum is kiteljesedik. Nem meglepő hát, hogy az innen származó variánsok felépítése a legművészebb, narratívája a leggazdagabb, jellemei a legegényítettebbek.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Hermanns, Matthias (1965): *Das National-Epos der Tibeter, Gling König Geser*. Regensburg: Verlag Josef Habel.
- Lubsanvandan, C. (1992): „Vom Heldenepos der Mongolen und dem Begriff des Volkes vom Schönen.” In: Heissig, W. (ed) *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Wiesbaden. Red. W. Schmidt, Isaak Jakob (1925): *Die Taten Bogda Gesser Chan's*. Berlin: Auriga Verlag.
- Heissig, Walther (1983): *Geser-Studien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tőkei Ferenc (1967): *Műfajelmélet Kínában a III-VI. században*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tőkei Ferenc (2006): *Esztétika a régi Kínában*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc (2005): *Kínai filozófia – Ókor II*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1964.]

GALAMBOS IMRE

STEIN AURÉL, LIGETI LAJOS,
ÉS EGY TÉVES SZEMÉLYAZONOSSÁG ESETE*

1930 tavaszán Stein Aurél Shanghaiba és Nankingba látogatott, hogy megszerezze a negyedik turkesztáni expedíciójához szükséges engedélyeket a kínai kormánytól. Ennek hatására a félhivatalos Kulturális Kincsek Védelmének Társasága megindított egy, a nyilvánosság megnyerésére irányuló kampányt, amelyvel nyomást próbált gyakorolni a kormányra, hogy az bevonja Stein engedélyét. Ekkor figyeltek fel a helyi szervek a fiatal Ligeti Lajosra, aki hosszú hónapok óta Észak-Kína lámakolostoraiban buddhista szövegeket tanulmányozott. A fiatal kutató azzal érdemelte ki a kormányzóság figyelmét, hogy lelkes érdeklődést tanúsított a régi írások iránt és mindemellett még magyar útlevele is volt, és ez a két körülmény azonnal felvetette a gyanút, hogy ő valójában Stein Aurél.

A Kínai Köztársaság Történelmi Archívumának sokkötetes publikált gyűjteménye (*Zhonghua minguo shi dang'an ziliao huibian* 中華民國史檔案資料匯編) tartalmaz egy kisebb dokumentumcsoportot, amely a „Stein brit állampolgár által Xinjiang és Gansu tartományok térségében eltulajdonított nemzeti kincsekkel kapcsolatos levelezés (1930. május – 1931. december)” címet viseli.¹ E csoportban található a „Jehol tartomány kormányzatának jelentése Stein magyar állampolgár által folytatott buddhista írások másolásáról (szeptember 9.)” feliratú távirat is. Egy közelmúltban megjelent cikkben Huo Yunfeng 霍雲峰 kínai történész megvizsgálta Stein Aurél (1862–1943) 1930–31-es kínai útját, és arra a következtetésre jutott, hogy a Jeholból érkezett telegramban felbukkanó személy nem lehetett Stein.² A történész szerint a táviratban említett kutató egy ismeretlen „kisember” (一小人物) lehetett, akit csupán azért vizsgáltak át olyan tüzetesen, mert buddhista kéziratokról készített másolatokat, és történetesen magyar útlevele volt.

* Az itt megjelenő cikk angol változatban került először publikálásra: Galambos 2010. Külön köszönet illeti Szél Norbertet, aki a magyar fordítás nagy részét elvégezte.

¹ Zhongguo di'er lishi dang'anguan (1994), pp. 683–685. A kínai nevek és szavak átírásában a hivatalos *pinyin* rendszer alkalmaztuk, kivéve néhány, már a magyar közvéleményben is általánosan megszokott helynév esetében (pl. Peking, Nanking, Kasgár). Ugyancsak meghagytuk a magyar nyelvű idézetekben a mindenkori eredeti írásmódot.

² Huo 2008.

Huonak természetesen igaza volt, amikor rámutatott az archívum szerkesztőinek tévedésére, mellyel a telegramot Steinhez kötötték,³ ugyanakkor nem ismerte fel a jeholi kormányzat által említett illető személyazonosságát. Valójában az ifjú Ligeti Lajosról (1902–1987) van szó, aki a későbbiekben a mongolisztika és turkológia világhírű kutatójává vált, és aki ezt követően húsz éven át volt a Magyar Tudományos Akadémia alelnöke. Neve, mely kínaiul általában Li Gaiti átírásban szerepelt, az 1980-as évektől vált igazán ismertté Kínában, ahogy fokozatosan az egyik legelismertebb szaktekintéllyé lépett elő a mongol nyelv és történelem területén. Első Kínában tett látogatásakor azonban Ligeti még csak húszas éveinek vége felé járt, és senki sem ismerte a távol-keleti országban. Épp-hogy csak befejezte tanulmányait Párizsban Paul Pelliot (1878–1945) és Henri Maspero (1882–1945) irányításával, és Magyarországra való visszatérésekor elnyert egy hároméves ösztöndíjat, melynek keretében felkereshette Belső-Mongólia lámakolostorait, hogy tibeti buddhista szövegeket tanulmányozzon.

Stein Aurél negyedik, úgynevezett „Amerikai” expedíciója Kínai Turkesztánba a legkevésbé ismert számos felfedezőútja közül.⁴ Ez minden bizonnyal annak köszönhető, hogy a vállalkozás kudarcot vallott – elsősorban az idősödő felfedező és régészeti tevékenysége ellen indított nyilvános kampány miatt. Bár korábbi, Nyugat-Kínában folytatott munkássága lovagi címet és nemzetközi hírnevet hozott Stein számára, az, hogy az expedíciói során talált gazdag archeológiai leletanyagot kivitte Kína területéről, ellenérzést váltott ki a kínai értelmiség körében. Megítélése rohamosan romlott, és végül imperialista tolvajként és kémként kezdték tekinteni rá. Ismeretes, hogy korábbi expedíciói során sikeresen működött együtt a tartományi hatóságokkal – bár ez idővel egyre nehezebbé vált –, és számos esetben vívta ki a hivatalnokok tiszteletét, akikkel összehozta a sors. Ám 1930-ban, amikor Kína hazafias érzelmek közepette próbálta újraértékelni történelmi múltját és megteremtteni új identitását, a közvélemény a külföldi felfedezőkben és régészekben az ország kulturális kincseinek rablóit látta.

Az 1920-as években Kínában zajló külföldi ásatások és kutatások fő ellenlábasa a Kulturális Kincsek Védelmének Társasága volt, egy nem hivatalos szervezet, mely javarészt külföldön tanult kínai tudósokból és kutatókból állt. 1927-ben két jelentős, épp a felkészülés stádiumában levő külföldi vállalkozás vált a Társaság elsődleges célpontjává. Az egyik Sven Hedin expedíciója volt, amely csak azt követően indulhatott útnak, hogy vezetője beleegyezett a Társaság követeléseibe, melyek szerint alkalmaznia kellett tíz kínai résztvevőt, és meg kellett osztania a régészeti leleteket Kínával. A másik kiemelkedő idegen kezdeményezés ez idő tájt az Amerikai Természettörténeti Múzeum Mongóliába in-

³ Ugyanakkor dicséretet érdemel a szerkesztők azon döntése, hogy az anyagot tartalmi alapon rendszerezze, s így az említett távirat már valóban jó helyen van, hiszen abban Steinről is szó van. A telegramban megnyilatkozó kavarodást viszont természetesen nem lehet az ő szemükre vetni.

⁴ Stein negyedik expedíciójának háttéréről lásd Brysac 2004.

duló kutatóútja volt, melyet a kalandos életű természettudós és felfedező, Roy Chapman Andrews (1884–1960) vezetett. Hedin elég rugalmas volt, hogy engedjen a Társaság követeléseinek, és átalakítsa eredeti csapatát egy „kínai–svéd expedícióvá”. Így munkája nemcsak széles körű támogatást kapott a hatóságoktól, de nagy nyilvánosságot is élvezett Kínában. Ezzel ellentétben Andrews szilárdan kitartott vállalkozásának autonómiája mellett, és elfogadhatatlannak tartotta a kompromisszumokat. Bár sikerült visszaszereznie a leleteket, melyeket a Társaság foglalt le 1928-ban, 1931-re kénytelen volt teljes mértékben felszámolni a vállalkozást és kivonulni az országból. Későbbi írásaiban azon a véleményen volt, hogy a külföldi kutatóutak akadályoztatása része volt a Kínában éledező nacionalista mozgalomnak:

„Az egyre erősödő nacionalista légkörhöz egész Kínában idegenellenesség is társult; bármilyen jellegű provokáció, ha külföldiek ellen irányult, azonnal népszerű lett a tömegek körében. A Kulturális Társaság felismerte a lehetőséget, hogy saját jelentőségét hangsúlyozza a közvélemény előtt azáltal, hogy expedíciókra támad. Doktor Hedin esetében egy évvel korábban sikerrel jártak, s így népszerűségük megugrott. Később ők maguk – illetve hivatalossá avanszált águk, mely a Kulturális Kincsek Megóvásának Bizottsága névre hallgatott – óriási problémákat gördítettek a Citroën-Haardt Transz-Ázsiai Expedíció útjába, és kiűzték Kínai Turkesztánból Sir Stein Aurélt, a kiváló brit archeológust.”⁵

Stein természetesen tisztában volt e nehézségekkel, így helyesnek látta, ha személyesen látogat el Nankingba 1930 április–májusában, hogy eljárjon az új expedíciójához szükséges útlevele megszerzésében.⁶ Ez idő alatt írt jegyzetei és naplója azt mutatják, hogy mind ő, mind a segítségére levő diplomáciai személyek jelentős erőfeszítéseket tettek, hogy a felfedezőút sikerét biztosítsák egy megfelelő forgatókönyv prezentálásával. Az egyik vacsorával összekötött tanácskozás a Brit Konzulátuson volt, s ezt követően Stein feljegyezte személyes jegyzetfüzetében, hogy Sir Miles Lampson (a brit nagykövet), Sir Frederick Whyte (a kínai kormány tanácsadója), és Eric Teichman (a Brit Követség titkára) mind egyetértettek abban, hogy az ő esetében „nem kívánatos” behódolni a Kulturális Társaság Nemzeti Tanácsának.⁷ Két nappal később, az Egyesült Államok konzulátusán tett látogatása során a brit nagykövet, Nelson Johnson ugyan-

⁵ Andrews 1932: 418.

⁶ Stein az Egyesült Államokból Japán érintésével 1930. április 22-én érkezett Shanghaiba. Közel három hetet töltött Kínában (többnyire Nankingban, az akkori fővárosban), majd május 13-án folytatta útját India felé. A shanghai indulást követően Hongkongban is tartott egy rövid megállót.

⁷ Jegyzetfüzetének április 28-i bejegyzése (MSS. Stein 264).

ezt a tanácsot adta: „N. J. tudja, hogy Chapman Andrews elfogadta a Nemzeti Tanács feltételeit, de úgy gondolja, ez nem ajánlatos az én esetemben.”⁸

Május 10-én Stein végül megkapta az útlevelét, mely engedélyezte számára „ősi romok és művészeti emlékek felkutatását”.⁹ Három nappal később elhagyta Kínát a Hakone Maru japán óceánjáró fedélzetén, hogy visszatérjen Indiába, és megkezdje az expedíció előkészületeit. Ahogy a hajó maga mögött hagyta a kínai földrészt, lelkesen számolt be az engedélyek sikeres megszerzéséről régi barátjának, Felvinczy-Takács Zoltánnak (1880–1964):¹⁰

„Örülök annak, hogy most már értesíthetem, egyelőre csak személyes tudomására, kínai látogatásom céljáról és eredményéről. Arról volt szó, hogy megszerezem a központi kínai kormánytól a szükséges formai engedélyt egy újabb belső-ázsiai kutató utazásra, a melyhez a Harvard egyetem, bostoni barátok közreműködésével, és a British Museum megadták elég bőkezűen az anyagi eszközöket. Az angol követség hathatós támogatása és az amerikai követ baráti segédkezése meghozták a kívánt eredményt, ámbár elég nehézséget okozott elkerülni oly gátló feltételeket, a milyennel mostanában a „Young China” nacionalista mozgalom megterhelni kíván mindennemű külföldi tudományos munkásságot. De azért még nem lehetek biztos a felől, milyen lesz a fogadtatásom a turkesztáni tartományi kormány részéről, a mely a forradalom óta bizony csak igen laza viszonyban áll a (változó) központi hatalmasokkal. Különben szerencsére ott még régi fajta mandarinok uralják a helyzetet és közöttük elég a régi ismerős, a kik értesülés szerint még jó indulattal emlékeznek rám...”¹¹

Látható, hogy Stein kifejezetten optimista volt közelgő útjával kapcsolatban, bár azzal is tisztában volt, hogy még lehetnek nehézségei Xinjiangban. Eközben azonban a kulturális kincsek védelmére irányuló mozgalom hívei sem maradtak tétlenek. Május 31-én, csupán két héttel Stein távozása után az Academia Sinica (amely a nemzeti tudományos akadémia szerepét volt hivatott szolgálni 1928-as alapítása óta) nyílt levelet tett közzé, melyben Stein Xinjiangba induló új kuta-

⁸ Jegyzetfüzetének április 30-i bejegyzése (MSS. Stein 264).

⁹ Ez valójában az útlevél javított változata volt, mivel az első, amelyet május 8-án kapott kézhez, nem vonatkozott Belső-Mongóliára is. Stein azért is kért további módosításokat, mert szerinte az „ősi romok és művészeti emlékek felkutatása” nem tartalmazta a térképkészítést. Dr. C. T. Wang, a kínai külügyminiszter azonban megnyugtatta, hogy az „ősi romok felkutatása” vonatkozott a térképezésre is. (Jegyzetfüzetének május 9-i bejegyzése, MSS. Stein 264.)

¹⁰ Felvinczy-Takács Zoltán a budapesti Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum igazgatója volt, és levelezése (a Stein Auréltól kapottakkal együtt) ma is itt található. Ezúton is szeretnék köszönetet mondani Dr. Fajcsák Györgyinek és Kardos Tatjánának, amiért lehetővé tették számomra Stein leveleinek megtekintését. A levélrészleteket betűhíven közlöm.

¹¹ Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum. A 1994/1. A levél 1930. május 16-i keltezésű, és a „Hakone Maru hajón, Hongkong mellett” íródott.

tóútjának megakadályozására szólított fel. A levél a három korábbi kínai expedíció elítélő összegzésével kezdődött:

„A magyar Stein eddig már három alkalommal járt Xinjiangban és más területeken, és számos régiséget ellopott és elhurcolt, köztük a Dunhuang kéziratokat, a Xichui bambuszlapokat, buddhista szobrokat és freskókat. Ehhez nem volt előzetes engedélye a kínai hatóságoktól, és ekképpen komoly károkat okozott a kínai történelem forrásanyagainak tekintetében...”¹²

A Stein magyar nemzetiségére való utalás nyilvánvaló tévedés, melyből kitűnik, hogy a levél szerzői nem az állami gépezet hivatalnokai voltak. Az expedíciókkal kapcsolatos minden hivatalos levelezés brit diplomáciai csatornákon keresztül zajlott, így az idős utazó magyar származása ebben nem játszott lényegi szerepet. 1904 óta brit alattvaló volt, és azóta utazni is mindig ilyen minőségben utazott.

Az Academia Sinica levelének köszönhetően a nankingi kormány utasítást küldött minden helyi kormányzathoz Északnyugat-Kínába, hogy éberségre szólítsa fel őket Steinnek a régióban folytatandó esetleges régészeti tevékenységével kapcsolatban. Közben a Kulturális Kincsek Megóvásának Bizottsága sikeresen elfogadtatta az új Kulturális Kincsek Védelméről szóló törvényt, melynek értelmében külföldiek csak a kínaiakkal együttműködve folytathattak régészeti feltárásokat az ország területén, és csak abban az esetben, ha a leleteket nem szállítják külföldre.¹³

Úgy tűnik, Stein megszokott magabiztosságában maga sem ismerte fel az idegenek által végzett tudományos feltárásokkal szembeni ellenségesség mértékét, különben nem vágott volna bele ebbe a vállalkozásba, mely végül költséges és megalázó kudarcként végződött.¹⁴ Kezdetben Jin Shuren 金樹仁 (1880–1941), Xinjiang tartományi kormányzója azt az utasítást kapta Nankingból, hogy akadályozza meg Stein belépését kínai felségterületre, egy gyors diplomáciai levélváltást követően azonban az engedélyt mégis megadták.¹⁵ Ez még nem jelentette Stein gondjainak végét: a Kínában töltött teljes idő alatt kénytelen volt folyamatosan egyezkedni a hatóságokkal, és végül az eredetileg tervezettnél jó-

¹² Zhongguo di'er lishi dang'anguan (1994), pp. 679–680. A levélnek ezt a részét idézi a Jeholi Kormányzóság távirata is, kisebb-nagyobb hibákkal. A levélnek az Academia Sinica által készített tervezetének kézirata a Xinjiani Levéltárban is megtalálható, s ennek fényképe meg is jelent a Stein negyedik expedíciójával kapcsolatos dokumentációval egyetemben (Zhongguo Xinjiang Weiwu'er zizhiqu dang'anguan 2007, p. 5).

¹³ Brysac 2004: 20.

¹⁴ Ellentétben Stein Auréllal és Roy Chapman Andrewszal, akik kutatásuk akadályoztatását a tudomány elleni nacionalista támadásnak élték meg, Hedin 1943, (Vol. 1., p. 62) pozitívan nyilatkozott – legalábbis nyilvános publikációiban – a Társasággal való érintkezését illetően. Sőt, elbeszélése szerint a Pekingben megfogalmazott kemény feltételek egyikét sem lett foganatosították a gyakorlatban.

¹⁵ Brysac 2004: 20.

val korábban elhagyni az országot. S ami a legfontosabb, hogy nem vihette magával semmit az összegyűjtött leletekből, hanem a teljes anyagot a Brit Konzulátus felügyelete alatt kellett hagynia Kasgárban. A gyűjteményt végül hosszas diplomáciai huzavona után a brit konzul 1931 novemberében kénytelen volt átadni a kínai hatóságoknak.¹⁶

Stein Srinagar irányából érkezte 1930. szeptember végén lépte át a kínai határt, és első fő állomása a kasgári Brit Konzulátus volt. A táviratjelentést azonban Jehol Kormányzata ugyanezen év augusztus 22-én dátumozta, amikor utazónk még Hunzában várt az engedélyre, amellyel majd beléphet Xinjiangba. Mivel ezt csak szeptember elején kapta meg, és ezzel leginkább a kínai hatóságoknak kellett tisztában lenniük, felettébb meglepő, hogy a több ezer kilométerre Észak-Kínában kutató fiatal Ligetit összetévesztették Steinnel.

Kétségtelen, hogy kapcsolat két ponton is mutatkozott: egyrészt a régi buddhista írásek iránti érdeklődésben, másrészt a magyar nemzetiségben. Ellentétben azonban az idősödő Steinnel, Ligeti magyar állampolgár volt és ennek megfelelően magyar útlevéllel is utazott. Noha nyelvészeti érdeklődése valóban némi hasonlóságot kölcsönzött neki Steinnel, Ligeti sosem végzett régészeti munkát, és anyagi lehetőségei is erősen korlátozottak voltak. Mikor végül hazatért, meglehetősen szerény mennyiségű könyvet és kéziratot hozott magával, melyeket vagy a lámakolostorok „könyvtetőiből” mentett ki, vagy nagyon olcsón sikerült megvásárolnia. Útleírásában arról is beszámol, hogy gyakran kapott jó ajánlatokat régi könyvekre, de ezeket vissza kellett utasítania, mert többnyire még a szállítás költségeit sem tudta volna kifizetni.

Egy 1931 júniusában, hazatérése előtt Pekingben írt levél jól illusztrálja azokat az anyagi nehézségeket, melyeket szerzője Kínában élt át. A levél, melyet volt professzorának, a nyelvész Melich Jánosnak (1872–1964) címzett, egy kétségbeesett segélykérés volt, mert a fiatal Ligeti – az ígétekkel ellentétben – nem kapta meg a hazautazáshoz szükséges összeget. Abból a kevéske illetményből, melyet a Magyar Tudományos Akadémiától kapott, csupán szerény életkörülményekre futotta, és így nem maradt elég pénze rá, hogy hazatérjen. Bár eredetileg Gombocz Zoltán (1877–1935) professzorhoz fordult, nem kapott választ (talán, mert a professzor nem tartózkodott az országban), így ebben a levélben Melich professzortól várja a segítséget:

„Tanulmányaimat Északmandsuria mongoljai közt befejezve három éves utam végéhez értem. Hazatérésem azonban nem várt akadályok nehezítik meg. Utamra, mint talán méltóztatik emlékezni a Miniszter Úr Önagyméltósága havi ötszáz pengőt engedélyezett három éven át. Utiköltséget azonban nem kaptam. A több oldalról kapott ezirányú ígéret a megfelelő pillanatban irreálisnak bizonyult. A helyzetem még nehezebbé vált az-

¹⁶ A negyedik expedíció anyaga körüli diplomáciai bonyodalmakkal kapcsolatban lásd Wang 1994.

által, hogy Szibérián át nem utazhattam. Az első évben az utiköltségem által előidézett nagy deficiten a M.T. Akadémia volt kegyes segíteni, egyszersmindenkorra kettőezer pengővel támogatva mongolországi kutatásaimat. Az elmúlt év augusztusa végén, előrelátva a hazautazás anyagi lehetetlenségét a rendelkezésemre álló eszközökkel, kérvényben a Minisztériumhoz fordultam a hazautazás költségeire kettőezer pengőt kérelmezve, mint azt a minimális összeget, melyből Északmandzsuriából Pekingbe, onnan Shanghaiba, onnan hajón Marseillebe, ahonnan Budapestre való utazás a legutolsó hajó és vonatostályon lehetséges. Jóllehet Hailáron, Északmandzsuriában, három hónapot töltöttem, a kérvényem sorsáról nem kaptam értesítést. További várakozás nélkül, programmom még hátralévő részének megvalósításához fogva újra utazni kezdtem. Április végén, kézhez véve a Minisztérium döntését, mely december 31-ről kelt s mely arról értesített, hogy hazautazásomra egyezer pengőt engedélyeztek. Erre azonban a harbini orosz konzulátushoz fordultam vizumért, ahol azonban elutasító választ kaptam jó ideig tartó huzavona után...”¹⁷

A levél azzal folytatódik, hogy kéri a professzor urat, járjon közben, különben egyszerűen nem tud majd hazautazni. A kutatóútról készült írásaiban Ligeti nem taglalja a Kínából való hazatérése körüli anyagi nehézségeket, így ez a levél érdekes adalék az út gyakorlati gondjaival kapcsolatban. De annyi bizonyos, hogy ilyen körülmények között a fiatal tudósnak esélye sem volt nagyobb mennyiségű kézirat és antik tárgyak beszerzésére. Ehelyett vagy már feleslegessé vált kéziratokat mentett meg, vagy kézzel másolta le az érdekesebb szövegeket.

A jeholi kormányzat távirata név szerint említi Ligetit, a Li Gedi 李格第 kínai átírást használva. Ez természetesen eltér a Li Gaiti 李蓋提 variációtól, ahogyan neve később ismertté vált Kínában. A telegram dátuma 1930. szeptember 9.,¹⁸ címe pedig „Jehol tartomány kormányzatának jelentése Stein magyar állampolgár által folytatott buddhista írások másolásáról (szeptember 9.)” A dokumentumot Tang Yulin 湯玉麟 (1871–1937), Jehol kormányzója szignálta. A szöveg eleje megindokolja, hogy a nyomozást a Stein tevékenységének megfigyelésére felszólító utasítás nyomán rendelték el. Idézi az Academia Sinica levelét is, melyben a brit felfedező mint magyar alattvaló szerepel.

Ekképpen történhetett, hogy amikor ez idő tájt egy ismeretlen magyar kutató bukkant fel a Chaoyang 朝陽 városában található Youshun kolostorban 佑順寺, méghozzá azzal a céllal, hogy buddhista írásokat másoljon, óhatatlanul magá-

¹⁷ OSZK Levelestár, Ligeti Lajos Melich Jánoshoz, Peking, 1931. június 4. A részletet betűhíven közlöm.

¹⁸ Körülbelül ebben az időben jelent meg Ligeti útjáról egy levél a szerkesztőhöz a *Times* napilapban, amelyben egy olvasó elismerő szavakkal méltatta a fiatal kutatót, amiért az „rengeteg értékes információt” szerzett Belső-Mongóliában (lásd „Research in Mongolia”, *The Times*, 1930. szeptember 13., p. 6).

ra vont a Jehol kormányzatának figyelmét. Nyomozást rendeltek el, melyet egy bizonyos Li Zhongxiang 李中祥 folytatott le, az Első Rendőri Körzettől, Tian Yufeng 田雨豐 megyei rendőrfőnök utasításai alapján. Li nyomozó a következőkről tett jelentést: „Egy magyar állampolgár tartózkodik a Youshun kolostorban, a megyeszékhelyen. Az útlelvizsgálat kiderítette, hogy neve Li Gedi. Céljai felől érdeklődve azt a választ kaptuk, hogy tibeti buddhista iratok másolása végett érkezett, és mihelyt befejezte feladatát, távozik.”¹⁹ Tian rendőrfőnök egy megjegyzést csatolt a jelentéshez, mely szerint „Li Gedi-nek más a neve [mint Steinnek], de nemzetisége ugyanaz.” E megállapításhoz azonban nem fűz további véleményt.

Míg az archívum nem nyújt egyéb felvilágosítást a Youshun-templomban dolgozó titokzatos magyarral kapcsolatban, Ligeti saját visszaemlékezései sokkal bőbeszédűbbek erről az időszakról. Két hosszabb beszámolót írt útjáról, egy tudományos jelentést, mely franciául jelent meg 1933-ban,²⁰ és egy olvasmányosabb elbeszélést, melyet magyarul adtak ki egy évvel később *Sárga Istenek, sárga emberek* címmel.²¹ A francia jelentésben általános leírást ad látogatásáról a Youshun kolostorban:

„Áthaladtam Beizefun, egy kínai adminisztratív és gazdasági központon, és háromnapi utazás után május 20-án megérkeztem Chaoyangba. Napjainkban ez a város teljesen kínai, korábban azonban mongol nevéen ismerték, *Turban suburyan*-ként, avagy a Három Sztúpa Városaként.

Jigs-med nam-mkha hosszan beszél erről a városról a mongóliai buddhizmus kapcsán. (Huth nem ismerte fel tibeti nevét *mČhod rten gsum*: „A Három Sztúpa”). A három torony közül manapság már csak kettő áll, a harmadikat teljesen elpusztította a Köztársaságban dúló polgárháború. A „Három Sztúpa” városa különösen fontos szerepet játszott a lámaista egyház történetében. E dicsőséges időkre tehető a hatalmas és gazdag Youshunyi lámakolostor alapítása, mely szerencsésen túlélte az elmúlt húsz évet komolyabb károsodás nélkül. Egyik épületét így is kínai iskolává alakították, és a lámák korábbi szállásának egy kisebb szárnya ma katonai iroda. Július 30-ig maradtam a Youshunyi lámakolostorban, azután özönvízszerű felhőszakadás közepette visszatértem Beipiaoba, a Peking–Mukden vasútvonal végállomására, ahonnan vonattal indultam tovább Pekingbe.”²²

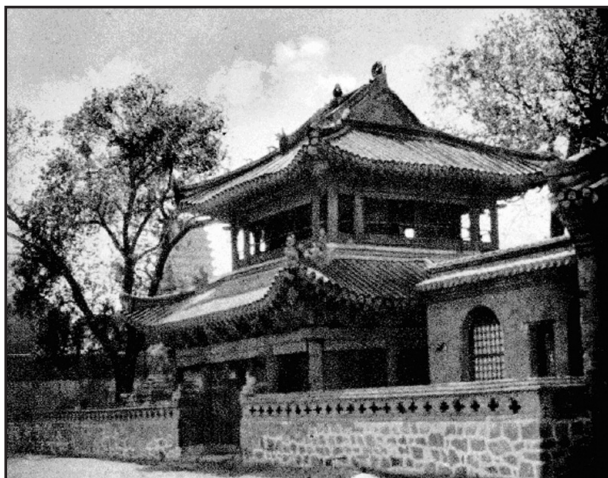
Ez a rövid leírás bizonyítja, hogy Ligeti több mint két hónapig volt a kolostorban, május 20-tól július 30-ig. E tömör tudományos megfogalmazással éles el-
lentétben áll a *Sárga Istenek, sárga emberek* című populáris útleírás, mely há-

¹⁹ Zhongguo di'er lishi dang'anguan (1994), pp. 684.

²⁰ Ligeti 1933.

²¹ Ligeti 1934.

²² Ligeti 1933: 11.



1. Csaojang. A nagy kolostor bejárata (Ligeti: 418.)

rom teljes fejezetet szentel életének a Youshun kolostorban (1. ábra), így sokkal részletesebb bepillantást enged ott-tartózkodásának körülményeibe. Sajátos humorral írja le találkozásait azokkal az emberekkel, akik – tudán kívül – nyomoztak utána és erről jelentést készítettek. A könyv beszámol a rendőrfőnök Tian Yufenggel folytatott érintkezésről is, bár tévesen Tien Fongjü (Tian Fengyu) néven emlegeti:²³

„Szépen elhelyezkedtem a kolostorban, s barátságosan berendezkedtem – amennyire ez Deva csenpó nem éppen barátságos hajlékában lehetséges volt – és boldogan nekikészültem a munkának. Előrelátóan lelkére kötöttem a kis Szungnak, Deva csenpónak, sőt Dambinyimának, a *sabinak* is, hogy akármiféle látogató keres, szemrebbenés nélkül tagadjanak le. Már eleget tudtam ezekről a kíváncsi búcsújárásokról, melyekből semmi hasznom nem volt sehol, csak jó ideig gátoltak a munkában. Egy darabig működött is a szigorú rendszer, de csak egy darabig. Egy napon a rendőrség különböző rendű-rangú emberei kezdtek kerülgetni. Ezeket kidobni nem lett volna tanácsos, erre Deva csenpó magától is rájött, és barátságosan mind bevezette őket hozzám, sorjában. Rögtön a fülembe súgta, hogy micsoda nagyurak jöttek látogatni, és hogy már csak az ő és a kolostor kedvéért is, fogadjam őket jó szívvel. Bizonyos, hogy ezek a látogatások nagy becsületet szereztek nekem a kolostorban, s a különféle láma-elöljárók csak úgy hajlongtak előttem. Természetesen ennek is története volt (a kolostor nagyon-nagyon rászorult a rendőrség jóindulatára), de erre majd mindjárt rátérek.

²³ Ebben az esetben Ligeti téved, mert a rendőrfőnök neve ténylegesen Tian Yufeng volt, amint az más levéltári dokumentumokból is kiderül.



2. Csaojang. Tien Fongjü, az udvarias rendőrfőnök (Ligeti: 417.)

A sort egy főrendőr nyitotta meg. Katonásan üdvözölve jelentette, hogy a rendőrfőnök, Tien Fongjü megbízásából jelentkezik, és ha kívánom, mindennap két katonát küldenek Deva csenpó ajtaja elé – őrt állni, nehogy valami bajom essék. Bármennyire is elérzékenyültem ennyi figyelem és jóindulat láttára, velejében kétségbeesve tiltakoztam. Hogyne, még csak az hiányzik nekem, hogy semmirekellő kínai katonák ólálkodjanak körülöttem naphosszat, és sohase lehessen tőlük egy nyugodt percem se. Nem is beszélve a zsoldról, meg a menázsiról, melyről aztán nekem illenék gondoskodnom. Csak megvoltam jóval veszedelmesebb helyeken is anélkül, hogy kínai katona állt volna őrt az ajtóm előtt, majd megleszek itt is, ahol végeredményben egy nagy város szívében, s egy kolostor kellős közepén lakom. Tehát nagyudvariasan megköszöntem Tien Fongjü rendőrfőnök úr figyelmét, s azonnal elküldtem tiszteletem jeléül a névjegyem, meg – egy kis ajándékot.

Még aznap meglátogatott Tien Fongjü. A lámák nagy hajlongva, illő reverenciával bevezették hozzám. Tien Fongjü haragra gerjedve azonnal hívatta Csen lámát, és szigorúan ráripakodott:

– Hogy mertétek Li hsziensenget ilyen piszkos zugba dugni?

Csen láma kétségbeesve hápogott, magában biztosan szidott, hogy nem elég a maguk baja a rendőrökkel, még én is újabbakat szerzek a nyakukba. Magam siettem Csen láma segítségére, hogy sokkal szebb szobát akartak adni, de én ragaszkodtam ehhez a mostanihoz Deva csenpó miatt,

aki nagyon híres csillagjós. Deva csenpó hálásan bandzsított. Csen láma kegyét is teljesen megnyertem, sőt Tien Fongjú haragja is megnyihült, ha továbbra ugyan azt gondolta is magában, hogy bolondok ezek az idegeknek, ilyen pizsokban jól érzik magukat.”²⁴

A továbbiakban Ligeti elmeséli kalandjait Tian Fengyuval (2. ábra), akit gúnyosan az „udvarias rendőrfőnöknek” nevez, mivel kicsiny és haszontalan ajándékok tömkelegével halmozta el az ifjú tudóst, akinek ezek mindegyikét egy-egy európai ajándékkal kellett viszonznia. Mivel eddigre Ligeti költségvetése igen szerény volt, az ilyenformán kierőszakolt kötelezettség komoly fejfájást okozott neki. Arról is beszámol, hogy a rendőrfőnök gyakran jelent meg az ajtaja előtt antik porcelántárgyakkal, hogy korukról és potenciális külföldi árukról érdeklődjön. Ez persze elsősorban azért volt, mert Tang tartományi kormányzó nagy gyűjtő hírében állt, és „Tian Fengyu tapasztalatból tudta, milyen hasznos, ha az ember ugyanazokért a dolgokért rajong, amiért a tartományi kormányzó”.²⁵ A kormányzó bemutatása még szarkasztikusabb:

„Az írástudatlan Tang Jülin persze, nem azért lelkesedett a kínai régiségek iránt, mintha valami nagy művész-érzék szorult volna belé, hanem, mert pekingi emberei révén szépen csengő amerikai dollárokért adhatta tovább az összezsarolt és rabolt régiségeket.”²⁶

Bár az ilyen elítélő szavak elhamarkodottnak tűnhetnek egy tartományi kormányzó kapcsán, mégis alátámasztják Sven Hedin leírását, aki hasonló színben emlékezik meg találkozásáról Tang kormányzóval. A svéd utazó szerint Tang Yulin „alkalmatlan és gátlástalan ember”, hírhedt arról, hogy lopott tárgyakat ad el japán kereskedőknek:

„Középmagas volt, erős testalkatú, vonásai durvák. Viselkedése mellőzött mindennemű kultúrát. Jehol templomait, melyek a nagy mandzsu uralkodók idejéből származnak, már valószínűleg elődei kiforgatták az egyházi ereklyékből, de néhány dolgot még nem loptak el és adtak tovább japán ügynököknek vagy pekingi régiségkereskedőknek. Jeholban tartózkodásunk alatt naponta láttunk megrakott teherautókat, melyek – ahogy mondták, Tang Yulin parancsára – bálványokat és más tárgyakat szállítottak el a templomokból Mukdenbe.”²⁷

Láthatjuk, hogy Tang rajongása a templomok kincseiért nem volt titok Jeholban, és a kormányzó annak sem érezte szükségét, hogy üzelmeit elrejtse a nyilvánosság elől. Hogy a tartományi kormányzó teherautószámra rabolta a régiségeket a

²⁴ Ligeti 1934: 446–447.

²⁵ Uo., p. 450.

²⁶ Uo.

²⁷ Hedin 1940: 46–47.

lakosság teljes tudtával, természetesen abszurdnak tűnik azoknak az erőfeszítéseknek a tükrében, amelyeket épp ez időben a Kulturális Kincsek Védelmének Társasága próbált foganatosítani a nemzeti kulturális vagyon megőrzésére. Még ironikusabb, hogy Tang kormányzó volt a felelős annak kivizsgálásáért, hogy a fiatal Ligetinek volt-e bármilyen törvénytelen szándéka a tartományi műkincessekkel kapcsolatban, melyeket a Társaság Kína kulturális örökségének tekintett.

Ligeti Lajos három évet töltött Belső-Mongóliában abban az időszakban, melyet a kínai területen folytatott külföldi expedíciókkal szemben addig példátlan ellenségesség fémjelzett. Egyedül utazott, és nem folytatott régészeti ásatásokat, így kívül maradt a régiségek védelmére irányuló mozgalom látószögén. Ő maga sem volt tudatában, hogy Chaoyangba érkezése után rövid ideig nyomozást folytattak ellene azzal a gyanúval, hogy esetleg ő Stein Aurél, aki éppen azon mesterkedik, hogy megfossza Kínát kulturális örökségének egy újabb jelentős darabjától. Ez a gyanú részben a helyi kormányzatok számára ez idő tájt kiadott hivatalos utasításnak volt köszönhető, mely szerint Stein tevékenységét kínai Belső-Ázsiában fokozott figyelemmel kell kísérni. Ehhez társult Ligeti magyar nemzetisége és érdeklődése a buddhista írások iránt, s mindez együttesen elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy a hírhedt magyar származású felfedezőt, Stein Aurélt lássák benne. Nehéz elhinni, hogy bárki, aki személyesen is találkozott a 28 éves Ligetivel, összetéveszthette őt egy nála 40 évvel idősebb férfival. A két tudóst egy egész generáció választotta el: Ligeti Stein nagy vetélytársa, Paul Pelliot tanítványa volt, és 1930-ban még tudományos pályája legelején járt, míg Stein ekkor már nemzetközi híró, ünnepeelt felfedező volt, aki maga mögött tudta élete jelentősebb eredményeit.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Andrews, Roy Chapman (1932): *The new conquest of Central Asia: A narrative of the exploration of the Central Asiatic Expeditions in Mongolia and China, 1921–1930*. New York: The American Museum of Natural History.
- Brysac, Shareen (2004): „Sir Aurel Stein’s fourth, „American” expedition.” In: Helen Wang, (ed.) *Sir Aurel Stein, Proceedings of the British Museum study day, 23 March 2002*. British Museum occasional papers. London: British Museum: 17–22.
- Galambos Imre (2010): „Another Hungarian looting China’s treasures? Sir Aurel Stein, Lajos Ligeti and a case of mistaken identity.” In: Takata Tokio 高田時雄, ed. *Tonkō shahon kenkyū nenpō* 敦煌寫本研究年報 4: 195–207.
- Hedin, Sven (1940): *Chiang Kai-Shek, Marshal of China*. New York: The John Day Company.
- Hedin, Sven (1943): *History of the expedition in Asia, 1927–1935*. Vols. 1–3. Stockholm: Elanders Boktryckeri.
- Huo Yunfeng 霍雲峰 (2008): Sitanyin dang’an shiliao bianwu yize 斯坦因檔案史料辨誤一則. *Minguo dang’an* 民國檔案 2: 141–143.
- Ligeti, Louis (1933): *Rapport preliminaire d’un voyage d’exploration fait en Mongolie chinoise, 1928–1931*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Ligeti Lajos (1934): *Sárga Istenek, sárga emberek: Egy év Belső-Mongólia lámakolostoraiban*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Wang Jiqing 王冀青 (1994): „Zhong-Ying guanyu Sitanyin disici Zhongya kaocha suohuo wenwu de jiaoshe neimu 中英關於斯坦因第四次中亞考察所獲文物的交涉內幕.” *Jindaishi yanjiu* 近代史研究 (1994) No. 4: 242–257.
- Zhongguo di’er lishi dang’anguan 中國第二歷史檔案館, ed. (1994): *Zhonghua minguo shi dang’an* 中華民國史檔案資料匯編, Series 5/1, Wenhua 文化 (Vol. 2). Nanjing: Jiangsu guji.
- Zhongguo Xinjiang Weiwu’er zizhiqu dang’anguan 中國新疆維吾爾自治區檔案館, Riben Fojiao daxue Niya yizhi xueshu jigou 日本佛教大學尼雅遺址學術機構, eds. (2007): *Sitanyin disici Xinjiang tanxian dang’an shiliao* 斯坦因第四次新疆探險檔案史料. Urumuchi: Xinjiang meishu sheying.

RÉSUMÉ

András Várnai:

The „straight names” (*zheng ming*) and correctness of perfect man (*junzi*)

Confucius provided Chinese thinking with „humanistic” foundation. He formulated some of its fundamental concepts: the Way of Heaven (*tian dao*), the Mandate of Heaven (*tian ming*) virtue/charisma (*de*), perfect man/superior man (*junzi*), humaneness/benevolence (*ren*), ritual ceremonies (*li*), equity/righteousness (*yi*), respect for parents and fraternal duty (*xiao ti*) and the straight names. In insisting on the *zheng ming*, Confucian thinkers (first and foremost Mencius and Xunzi) advocated not only the establishment of a social order in which names and ranks are properly regulated, but also the correspondence of names and actions (*wei*), or, in its more philosophical aspect, the correspondence of name and actuality (*shi*). The concept of straight names was a common topic of discussion among ancient Chinese thinkers. This has been a perennial theme in the Confucian school, as well as in nearly all other schools. The meaning of the theory *zheng ming* is that ranks, duties, and functions must correspond to their names, and must be fully transferred into action. Only in this case can a name (*ming*) be considered „straight” or „correct” (*zheng*). The interest of ancient Confucian thinkers in the question of supremacy and virtuousness or charisma was predominant. The basic rule of Confucian theory is „humane government”, the government of the true king (*wang*), who rules through the example of virtue. By the principle of equity even the despot can be useful. This tension between kingliness and despotism has always subsisted in the minds of Confucian thinkers. Speaking about the theory of the correspondence of names and actualities, the Confucian thinkers emphasized the significance of social harmony, government „for” the people, cultivation of virtue, but the practical Legalists, like Hanfeizi, put the emphasis of power control. For them this theory was a technique for regimentation, the Legalists were interested in the accumulation of power and „uniformity of thought”.

Gábor Kósa:

The waist of the King Ling’s officials: a survey of the 14–16th chapters of the *Mozi*

The present paper investigates the most well-known chapters of the *Mozi* 墨子, the so-called *jian'ai* 兼愛 chapters. After introducing the general structure and the core chapters of the *Mozi*, the paper proceeds to analyzing the 14–16th

chapters. In the appendices, I offer the Hungarian translation of the 15–16th chapters, as well as the 14th one translated by Ferenc Tőkei.

Gergely Salát:

Punishments and the reform of the penal code in Early Han China

When the Han dynasty was established in 202 B.C, it inherited a sophisticated system of criminal law from the Qin dynasty. According to recently found manuscripts, such as those unearthed in Zhangjiashan, the legal system has not changed much in the first decades of the Han dynasty. The system of punishments was rather complicated: it included different forms of the capital punishment, mutilations, forced labour and other means of retribution. The first significant reform of the system of punishments was introduced by Han Wendi (r. 179–157 B.C.). His reforms were propagated as humanitarian acts that mitigated punishments, and abolished mutilations. However, in practice, the changes brought about the aggravation of penalties in many cases, and some forms of mutilation were actually converted to death penalty. Thus, while propaganda stated that punishments were made lighter, they were in fact made stricter. As a result, Han Wendi's son, Han Jingdi (r. 157–141 B.C.) introduced a set of new reforms. The article describes the system of punishments of the Han dynasty prior to and following the reforms of Han Wendi, based on traditional and newly found sources; then goes on to analyse the reforms of Han Wendi as described in the *Xingfazhi* chapter of the *Hanshu*. The study makes it clear that the legal system is never 'ready', it needs continuous improvement and modification to adapt to the changes of times, and that there is always a difference between the intention of lawmakers and the actual implementation of laws.

Imre Hamar:

The Ontological Foundation of Huayan Buddhism: the Ten Mysterious Gates

In Huayan Buddhism the ontological aspect is said to be emphasised, as the dharma-dhatu dependent arising shows the interrelated existence of all phenomena. The symbol of this interrelated existence is the jewel net of Indra. Every jewel in eyes of the net reflects all other jewels, and also includes the reflections in other jewels. This way the reflections are infinite. Zhiyan was the first patriarch who put forward the teaching of ten mysterious gates in his work titled Ten Mysterious Gates of the One-Vehicle (Huayan yisheng shixuan men 華嚴一乘十玄門). The first gate, the simultaneous complete interrelation (tongshi juzu xiangying men 同時具足相應門) is the general summary of the ten gates while the second gate, the realm of the net of Indra (Yintuoluo wang jingjie 因陀羅網境界門) is the symbol discussed above. However, Fazang the third

patriarch of Huayan school first adopted Zhiyan's model, but later modified it. In this paper we are going to show how the doctrine of ten mysterious gates were explained and modified by Huayan exegetes. We especially study the original meaning of this doctrine which is eventually was formulated on the basis of the Huayan jing. In order to search for the original meaning we are going to detect passages from the Huayan jing that are cited as examples or proofs for the ten mysterious gates.

Melinda Pap:

Jizang and the Madhyamaka Interpretation of the Concept of Buddha-nature

The present article is a pre-study to the Tiantai concept of Buddha-nature, conceived as being omnipresent, timeless and limitless, including both sentient beings and the insentient realm. After a short introduction to the history of Chinese Madhyamaka, the Sanlun School, and its most famous representative, Jizang, the author attempts to define the concept of Buddha-nature as presented by Jizang in his famous work, the Dasheng xuanlun (Treatise on the Mystery of Mahāyāna). Jizang interprets the concept of Buddha-nature of sentient beings presented in the Nirvāṇa sūtra according to the Madhyamaka paradigms of middle-path and non-duality. He concludes that Buddha-nature is equal with the middle-path, and as a consequence can only be conceived beyond causality, time and space, therefore cannot be limited inside sentient beings, but should also include "grasses and trees", namely the insentient world. Although Jizang does not mention "tiles and stones" as Zhanran does, his logic naturally leads to the consequence that Buddha-nature includes the whole insentient realm, too.

Blanka Nyirádi:

The birth of Chinese tragedy: Cao Yu's Thunderstorm

Cao Yu is undoubtedly a leading figure of modern Chinese drama. His first play, *Thunderstorm* (written in 1933), although influenced by the works of many major Western dramatists (Sophocles, Shakespeare, Ibsen, O'Neill), is essentially a Chinese play: it is a credible chronicle of contemporary Chinese reality. The play is an intriguing, well-written tragedy, reflecting the newly discovered and crucified immoralities of patriarchal Chinese society. Born at the dawn of a new era, *Thunderstorm* advocates a new set of values (personal freedom, free love, equality) in a revolutionary new form of 'spoken drama', being a pioneer play in multiple aspects. Beyond its being a realist drama, in the spirit of Western dramatic tradition it also touches on universal issues like human flaws and passions, the vanity of human life, and, most importantly, Fate: a mystic force that drives everything. The lucky combination of decrypting fundamental human

qualities and depicting the peculiar social circumstances of contemporary China secure *Thunderstorm* a noteworthy status in drama history.

Katalin Urayné Köhalmi:

The ideal of the hero and the question of dramatic conflict in the East and the West

Unlike in China, heroic epic played a crucial role in the nomadic cultures at the western and northern borders of China. One of the most widely known narrative epic, which survived in various versions, revolves around the figure of Geser khan. Geser khan is characterized by a double nature: on the one hand, he is a divine hero, who eliminates evil powers; on the other hand, he possesses several negative human traits. The present writing explores and offers explanation for Geser khan's double nature.

Imre Galambos:

Sir Aurel Stein, Lajos Ligeti and a case of mistaken identity

In the spring of 1930, Sir Aurel Stein visited Shanghai and Nanking in order to obtain permission from the Chinese government for his fourth expedition to Western China. At the same time, the semi-official Society for the Preservation of Cultural Objects mounted a full-scale publicity campaign trying to force the government to withdraw Stein's permits. It was at this moment that the young Lajos Ligeti, who had been quietly studying Buddhist texts in the Mongolian monasteries of Northern China, came to the notice of local authorities. The primary reason for this was his interest in old texts and his Hungarian passport, and these two characteristics immediately raised a suspicion that he might in fact be Stein.

摘要

András Várnai

瓦勒诺伊·安德拉什：论正名与君子

孔子奠定了中国的人文主义思想。他提出了一系列基本概念，如天道、天命、德、君子、仁、礼、义、孝悌和正名。关于正名，孔子认为不仅要倡导良好的社会秩序，而且要身体力行，做到名实相符。“正名”是中国古代思想家关注的共同话题，是儒家流派的主要思想，同时也为其他思想流派所接受。“正名”理论从哲学上论证一个命题，即义利和名实关系问题，只有名实相符，才称得上“正名”。中国古代儒家重视仁义，推行仁治和德治思想，追求内圣外王，强调社会和谐。而法家的韩非子则重视法治和控制，对于他们来说“法”是统一思想的重要武器。

Kósa Gábor

孔高宝：墨子的吏治思想：兼爱 ——《墨子》14—16章论

本文分析了《墨子》中最著名的几章，即兼爱思想。本文在介绍墨子篇章结构和主要章节之后，提出14至16章的分析。在附录中，我提供了15章和16章的匈牙利语译文，以及杜克义·费伦茨翻译的14章。

Salát Gergely

绍莱特：中国西汉处罚系统与刑法改革

公元前202年汉朝建立，继承了秦朝的复杂的刑法系统。据最近发现的汉代竹简，如在张家山出土的一些文件，汉朝的法律制度在数十年内没有很大的改变。当时，处罚制度相当复杂：它包括若干种死刑，肉刑，强迫劳动等。进行重大刑法改革的第一位皇帝是汉文帝（公元前179—157）。他以人道主义的名义，减轻处罚，并废除肉刑。然而，在实践中，这些变化使处罚加重，许多种肉刑转化为死刑。这样，“外有轻刑之名，内实杀人。”因此，汉文帝的儿

子，汉景帝（公元前157-141）推出了一套新的改革。基于传统的和新发现的资料，本文介绍汉文帝措施前后的处罚制度，及《汉书刑法志》描写的改革进程。本项研究的成果证明：法律制度从来不可以是完整的，它需要不断的改进和修改，以适应时代的变迁。立法者的意图和法律的实际情况之间总是有差异的。

Hamar Imre

郝清新：华严佛教本体论——十玄门

在华严佛教中，本体性是被强调的重点，因为法界缘起旨在说明一切法的相互存在，这种相互存在就像因陀罗网上的明珠。网眼上的每颗明珠映照出其他明珠，同时也映照出其他明珠的反射。这种映射是无穷的。智俨是第一个在他的作品《华严一乘十玄门》中提出了十玄门教法的人。第一门——同时具足相应门是十门的基本概述，而第二门——因陀罗网境界门是我们上述讨论的象征。然而，法藏，华严宗的第三创始人，第一次采用了智俨的模式，之后有所改良。这篇论文旨在介绍华严评注家是如何对十玄门教义进行诠释与改良的。尤其是要研究这一教义的初始意义并最终在华严经的基础上表述出来。为了探寻这一初始意义，我们将从华严经中发现一些段落引用出来作为十玄门的例子或佐证。

Pap Melinda

梅林达：吉藏及三论宗对佛性观的阐释

本文是对天台宗佛性论的预研究，天台宗认为佛性是无处不在的、无时的、无限的，而且同样包括有情众生和无情之物。在简短介绍中国三论宗历史及其最著名的代表——吉藏之后，笔者试图解释在吉藏的著名作品《大乘玄论》中的佛性观。吉藏是根据三论宗的中道及不二论阐释《大般涅槃经》中的佛性观。他总结出佛性等同于中道之概念，因此只能被认为是超出因果、时间及空间的，所以不可被限制在有情众生之内，还应包括“草木”，也就是所谓无情之类。虽然吉藏没有像湛然一样提及“瓦石”之类，但他的逻辑自然而然地指向“无情有性”之论。

Nyirádi Blanka

白兰：《雷雨》：中国戏剧的诞生

毫无疑问，曹禺是中国现代戏剧的先锋。虽然他的第一部戏剧——写于1933年的《雷雨》受到了西方一些主要戏剧家（索福克勒斯、莎士比亚、易卜生、奥尼尔）作品的影响，但却真实反映了当时中国社会的现实。剧本写作生动、有趣，揭示了中国宗法社会的道德问题。诞生于新时代的话剧《雷雨》，倡导了一套新的价值观（个人的自由、恋爱自由、平等），是一个革命性的新形式，在许多方面起到了先锋作用。《雷雨》不仅是一个现实主义的戏剧，就精神层面而言，它也涉及到了普遍性的问题，如人们生活的空虚，强掉命运受一种神秘力量的驱使。《雷雨》将当时中国的社会问题与人生问题巧妙结合起来了，进行了生动描绘，在中国戏剧史上具有独特的地位。

Uray-Kóhalmi Katalin

乌拉衣科豪勒米·卡塔林：东西方的英雄主义与戏剧冲突问题

与中国内陆不同，英雄史诗在中国西部边境和北部边境的游牧文化中发挥着重要的作用。其中最广为人知的，已有多种版本的一部叙事史诗，是围绕格斯尔汗这个人物展开的。格斯尔汗具有双重性格：一方面，他是一个非凡的英雄，他可以消除一切邪恶力量；另一方面，他又具有一些人类的负面特征。本文旨在探究并解释格斯尔汗的这一双重性格。

Galambos Imre

高奕睿：张冠李戴：误将拉约什×盖蒂利当斯泰恩

1930年春，为了得到中国政府允许他第四次去中国西部旅行的许可，斯泰恩访问了上海和南京。同时，作为半官方组织的文化保护协会却努力迫使政府驱逐斯泰恩。此时，年轻的拉约什·盖蒂利在当地地方政府的允许下，已悄悄在中国北方的内蒙古寺院学习佛教经典了。由于他对佛教经典的兴趣和匈牙利护照，便很快引起怀疑，误以为他就是斯泰恩。

