

❖ *Historia philosophiae* ❖

Fung Yu-lan

A KÍNAI FILOZÓFLA
RÖVID TÖRTÉNETE

OSIRIS

Historia philosophiae

Fung Yu-lan



A KÍNAI
FILOZÓFIA
RÖVID
TÖRTÉNETE

Szerkesztette
DERK BODDE

TKBF Szakkönyvtára



00000025



F/k/a-92



OSIRIS KIADÓ • BUDAPEST, 2003

A kötet az Oktatási Minisztérium támogatásával,
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított
felsőoktatási tankönyv-támogatási program keretében jelent meg.



A fordítás alapjául szolgáló mű
Fung Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy*
The Free Press, New York–London, 1997
(Első kiadás 1948)

Fordította
ANTÓNI CSABA

A fordítást az eredetivel egybevetette
SALÁT GERGELY

A fordítást filozófiai szempontból ellenőrizte
VÁRNAI ANDRÁS

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

© Osiris Kiadó, 2003
© 1976 by Chung Liao Feng and Derk Bodde
Hungarian translation © Antóni Csaba, 2003

Osiris Kiadó, Budapest
(Az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja)
www.osiriskiado.hu

A kiadásért felel Gyurgyák János
Felelős szerkesztő Fedor Sára
A sorozatot tervezte Szigligeti Mária
Borítóterv Környei Anikó
Tördelős Fodor Gábor
Nyomta és kötötte a Széchenyi Nyomda Kft., Győr
Felelős vezető Nemere Zsolt ügyvezető

ISBN 963 389 479 4
ISSN 1587-7159



TARTALOM

A fordító és a lektor előszava	7
A szerkesztő előszava	15
A szerző előszava	23
ELSŐ FEJEZET A kínai filozófia szellemisége	25
MÁSODIK FEJEZET A kínai filozófia háttere	42
HARMADIK FEJEZET Az iskolák eredete	58
NEGYEDIK FEJEZET Konfuciusz, az első tanító	67
ÖTÖDIK FEJEZET Mozi, Konfuciusz első ellenfele	80
HATODIK FEJEZET A taoizmus első szakasza: Yang Zhu	93
HETEDIK FEJEZET A konfucianizmus idealista irányzatának képviselője: Menciusz	102
NYOLCADIK FEJEZET A nevek iskolája	115
KILENCEDIK FEJEZET A taoizmus második szakasza: Laozi	129
TIZEDIK FEJEZET A taoizmus harmadik szakasza: Zhuangzi	142
TIZENEGYEDIK FEJEZET A kései motisták	158
TIZENKETEDIK FEJEZET A <i>yinyang</i> iskola és a korai kínai kozmogónia	170
TIZENHARMADIK FEJEZET A konfucianizmus realista szárnyának képviselője: Xunzi	185
TIZENNEGYEDIK FEJEZET Han Feizi és a legista iskola	198
TIZENÖTÖDIK FEJEZET Konfuciánus metafizika	211
TIZENHATODIK FEJEZET Világpolitika és világfilozófia	225

TIZENHETEDIK FEJEZET A Han Birodalom teoretikusa: Dong Zhongshu	240
TIZENNYOLCADIK FEJEZET A konfucianizmus felemelkedése és a taoizmus újjáéledése	254
TIZENKILENCEDIK FEJEZET Neotaoizmus: a racionalisták	269
HUSZADIK FEJEZET Neotaoizmus: a szentimentalisták	284
HUSZONEGYEDIK FEJEZET A kínai buddhizmus alapjai	296
HUSZONKETTEDIK FEJEZET <i>Chan</i> : a csend filozófiája	312
HUSZONHARMADIK FEJEZET Neokonfucianizmus: a kozmológiai iskola	324
HUSZONNEGYEDIK FEJEZET Neokonfucianizmus: a két iskola kezdete	341
HUSZONÖTÖDIK FEJEZET Neokonfucianizmus: a platóni ideák iskolája	355
HUSZONHATODIK FEJEZET Neokonfucianizmus: az univerzális szellem iskolája	370
HUSZONHETEDIK FEJEZET A nyugati filozófia megjelenése Kínában	383
HUSZONNYOLCADIK FEJEZET A kínai filozófia a modern világban	398
Bibliográfia	411
Név- és tárgymutató	427



A FORDÍTÓ ÉS A LEKTOR ELŐSZAVA

A könyv, amelyet az olvasó a kezében tart, az első rendszerezett kínai filozófiatörténet magyar nyelven. A téma fontossága és az iránta megnyilvánuló egyre növekvő érdeklődés ellenére hazánkban mindeddig a kínai filozófiának csak egyes részkérdéseivel és irányzataival kapcsolatban jelentek meg könyvek (s azok sem mindig a legmagasabb színvonalat képviselik). Az egyetlen átfogó igényű mű néhai Tőkei Ferenc háromkötetes szöveggyűjteménye (*Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény. I–III.* Budapest: Akadémiai, 1962/64/67, 1980, 1987), amely azonban a rövid bevezetéseken kívül csak szövegfordításokat tartalmaz, s nem vállalkozik a szemelvények részletesebb elemzésére.

Fung Yu-lan *A kínai filozófia rövid története* című műve több mint fél évszázaddal ezelőtt, 1948-ban jelent meg először, s azóta számtalan kiadást megért, több nyelvre lefordították. Nyugaton máig ez számít az egyik legalapvetőbb kézikönyvnek a kínai filozófiával kapcsolatban, angolul legutóbb 1997-ben adták ki. Sikeréhez hozzájárult, hogy nem a szűk szakmának, hanem az érdeklődő nyugati nagyközönségnek íródott, s a kínai gondolkodás irányzatait, azok elméleteit és fogalmait logikus rendszerben, közérthetően tárgyalja. Ugyanakkor a munka a tudományosság kritériumainak is messzemenően megfelel, nem véletlen, hogy a legtöbb nyugati egyetem sinológiai tanszékén ma is ez az egyik kötelező olvasmány a kínai filozófia- és gondolkodástörténeti kurzusokon. Így van ez hazánk egyetlen kínai szakán is, amely az ELTE BTK kelet-ázsiai tanszékén működik.

A kínai filozófia rövid történetének előzménye A kínai filozófia története (Zhongguo zhhexueshi) című kétkötetes munka, amelyet Fung Yu-lan az

1930-as évek első felében írt kínai nyelven. Ennek első kötete – Derk Bodde fordításában – 1937-ben jelent meg angolul. A második kötet angol fordításának elkészülte előtt Fung angolul írta meg a *Rövid történetet*, amely nem csupán rövidített változata a kétkötetes *Történetnek*, hanem ahhoz képest számos módosítást és új gondolatot is tartalmaz. A leglényegesebb eltérés a két munka között – a terjedelmük mellett – az, hogy a *Rövid történet* kifejezetten a nyugati olvasóközönség számára fródott, így sok olyan elemet és információt tartalmaz, amely a kínai olvasók számára evidens; ugyanakkor számos, csak a kínaiakat és a specialistákat érdeklő rész kimaradt belőle. A kötet elkészítésében nagy szerepet játszott Derk Bodde, a 20. század egyik legjelentősebb amerikai sinológusa, aki valószínűleg nemcsak a szerkesztésben és a stilisztikai javításokban vett részt, hanem a könyv tartalmán is otthagya keze nyomát. Néhány évvel a *Rövid történet* megjelenése után, 1952–53-ban a *Történet* mindkét kötete napvilágot látott angolul, így Fung hosszabb összefoglalása is széles körben elérhetővé vált.

Fung Yu-lan (*pinyin* átírásban: Feng Youlan) 1895. december 4-én született Henan tartományban, 1990. november 26-án halt meg Pekingben. A 20. század egyik legnagyobb kínai filozófusa volt. Pekingben (1918), majd a Columbia Egyetemen (1923) folytatott tanulmányokat, 1928-ban a pekingi Qinghua Egyetem professzora lett. Filozófiatörténeti munkássága mellett maga is saját filozófiai rendszert dolgozott ki, amely a neokonfucianizmuson alapult. Elméleteit 1939-ben ismertette *Xin lixue* (*A li új tana*) című művében. Szisztematikus megközelítmódja újdonságnak számított a kínai filozófiában (nézeteit a jelen könyv utolsó fejezetében is összefoglalja). Az 1949-es kommunista hatalomátvétel után Fung elítélte saját korábbi tanait, de a „száz virág” mozgalom idején így is rengeteg támadás érte „idealizmusa” miatt. A megpróbáltatások ellenére a nemzetközi hírvé tudós-filozófus élete végéig Kínában maradt.

A magyar változat az 1997-es angol kiadás alapján készült. A kínai filozófiai fogalmak és elképzelések magyar fordítása mindig nagy gondot okoz, különösen, ha egy közvetítő nyelven át történik, ez esetben ugyanis nemcsak az eredeti kínai gondolatokat kell visszaadni, hanem azt is, ahogyan azokat a nem kínai közvetítő értelmezte. Mindenesetre akár kínaiából, akár más nyelvből készül a fordítás, fontos szem előtt tartani,

hogy mindenféle nyugati kifejezés csak megközelítően adhatja vissza az eredeti szó jelentését, így szükségszerűen minden fordítás torzít. A *ren* nevű konfuciánus erényt például hagyományosan „emberségnek” szokták fordítani, noha jelentéstartalma nem felel meg teljesen a mi „emberség” szavunknak – és gyakorlatilag minden egyes kínai filozófiai fogalommal így van ez.

A fogalmak egy részére létezik hagyományosan bevett magyar megfelelő, amelynek kiválasztása annak idején többé-kevésbé önkényes volt, de ma már a hagyomány szentesítette használatukat. Fung könyvének fordításakor az ilyen szavak visszaadásakor általában a bevett magyar fordítási megoldást alkalmaztuk, de néhány esetben, amikor a szokásos magyar fordítás jelentősen eltért attól, ahogyan Fung értelmezte a kifejezéseket, a szerző értelmezését követtük. (Például az egyik *motista* alapeszmét általában „egyetemes szeretetnek” szokás magyarra fordítani, de mi a Fung interpretációjához közelebb álló „mindent átfogó szeretetet” alkalmaztuk – noha a magunk részéről egyik változatot sem tartjuk igazán szerencsésnek.) Ahol nem létezett bevett magyar megfelelő, ott megpróbáltuk megtalálni a szerző értelmezéséhez legközelebb álló magyar kifejezést. Különös gondot jelent a kínai *xin* szó fordítása, amelynek alapjelentése „szív”, de a kínaiak számára mindazoknak a tevékenységeknek és képességeknek a helyét jelenti, amelyeket a nyugati gondolkodás a szívhez, illetve az agyhoz köt. Fung a szót következetesen *mindként* adja vissza, mi azonban hasonló általános megoldás híján a szövegkörnyezettel függően „szívnek”, „elmének”, „szellemnek” vagy „tudatnak” fordítottuk.

A könyv számos szemelvényt tartalmaz kínai filozófiai művekből, amelyeknek egy része korábban már megjelent magyarul. Ahol a meglévő magyar fordítás és Fung szövegértelmezése között nincs jelentős különbség, ott a meglévő fordítást használtuk fel, esetenként némi módosítással. E szemelvények többségét Tőkei Ferenc már említett szöveggyűjteményéből vettük át, emellett az alábbi munkákat használtuk fel: *Csuang-ce – A Virágzó Délvidék igaz könyve*. I–II. Ford. Dobos László. Palatinus, 2000; *Lie ce – Az elomló üresség igaz könyve*. Ford. Dobos László. Ferenczy, 1994; *Kínai buddhista filozófia*. Vál., ford. Tőkei Ferenc. Orientalisztikai MK – Balassi, 1993.

Ahol a meglévő magyar fordítás eltért Fung olvasatától, ott az idézet újr fordítottuk oly módon, hogy az megfeleljen a szerző értelmezésének, és beleilljék az adott fejezet gondolatmenetébe. Akkor is így jártunk el, ha a korábbi magyar fordítást pontosabbnak tartottuk Fungénál – a szerző ugyanis könyvét a saját szövegértelmezéseire építette, így értelmetlen lett volna egy másik interpretációt beemelni a munkába.

A könyvben szereplő kínai neveket és kifejezéseket a Kínai Népköztársaságban használatos s a nemzetközi irodalomban is egyre elterjedtebbé váló, ún. *pinyin* átírásban adtuk meg. A *pinyin*-ben használatos fonetikai jelek egy részének helyes olvasata lényegesen eltér a magyar kiejtésétől. Az alábbi táblázat azon szótagkezdők és szótagvégzők (ún. rímek) közelítő magyar kiejtését adja meg, amelyeknél a magyar kiejtés lényegesen különbözik a *pinyin* olvasattól:

Szótagkezdő mássalhangzók

<i>Pinyin</i>	Megközelítő magyaros kiejtés	<i>Pinyin</i>	Megközelítő magyaros kiejtés
b-	p-	r-	zs-
c-	ch-	s-	sz-
ch-	csh-	sh-	s-
d-	t-	t-	th-
g-	k-	x-	hsz-
j-	ty-	y-	j-
k-	kh-	z-	c-
p-	ph-	zh-	cs-
q-	tyh-		

Szótagvégzők (rímek)

<i>Pinyin</i>	Megközelítő magyaros kiejtés	<i>Pinyin</i>	Megközelítő magyaros kiejtés
-a	-á	-u (j, q, x, y után)	-ü
-ai	-áj	-u (máshol)	-ú
-e	-ö	-ua	-uá
-ei	-éj	-uai	-uáj
-i (máshol)	-i	-uan (j, q, x, y után)	-üen
-i (z, c, s, zh, ch, sh, r után)	-ö	-uan (máshol)	-uán
-ia	-iá	-ue (j, q, x, y után)	-üe
-ian	-ien	-un (j, q, x, y után)	-ün
-iong	-jung		
-o	-ó		
-ong	-ung		

Különleges szótagok

<i>Pinyin</i>	Megközelítő magyaros kiejtés
er	ör
yan	jen
ye	je

A könyvben előforduló kínai nevek és kifejezések ún. magyar népszerű átírását – korábban ezt használták a leggyakrabban a magyar nyelvű kiadványok – a mutatóban a *pinyin* átírás után, zárójelben közöljük. Az írásjegyek a régies, bonyolultabb, az 1950-es évekbeli írásreform előtti formájukban (*fantizi*) szerepelnek. Megjegyzendő, hogy a magyar népszerű átírás nem mindig tükrözi a helyes kiejtést. A kínai szavak átírásáról és

kiejtéséről további információkkal szolgálnak az alábbi művek: Csongor Barnabás – Ferenczy Mária: *A kínai nevek és szavak magyar átírása*. Budapest: Akadémiai, 1993; Bartos Huba – Hamar Imre: *Kínai–magyar szótár*. Budapest: Balassi, 1998 (Bevezetés, 1–8. o.).

A fordítás alapjául szolgáló változat végén szereplő bibliográfia helyett új irodalomjegyzéket állítottunk össze, amelyben az utóbbi években megjelent legfontosabb munkák, továbbá a vonatkozó magyar nyelvű művek is szerepelnek.

Mint fentebb láttuk, *A kínai filozófia rövid történetét* több mint fél évszázaddal ezelőtt írta egy jelentős kínai filozófus. Az állítás minden elemét figyelembe kell venni, hogy megfelelően kezeljük a könyvet.

Először is, az első kiadás óta eltelt *több mint öt évtizedben* a tudomány hatalmas fejlődésen ment keresztül, a kínai filozófia kutatásában is. Fung műve alapvetően a hagyományos kínai nézeteket tükrözi az egyes szövegekkel és iskolákkal kapcsolatban. Azóta a sinológia számos ponton helyesbítette a Fung által közölt adatokat és elképzeléseket az egyes szövegek és szövegrészletek koráról és keletkezési körülményeiről, illetve az egyes iskolák szerepéről és történetéről. Például a régészeti felfedezések bizonyították, hogy a kínai ókorban számos olyan szellemi irányzat is létezett, amely a *Rövid történet* születésének idején még ismeretlen volt, s hogy ezek az iskolák esetenként a maguk korában befolyásosabbak voltak azoknál is, amelyeket az utókor az ókor legfontosabb iskolái közé sorolt. A Huanglao például, amelyről Fung épphogy csak említést tesz, a régészeti leletek tanúsága szerint a korai Han-kor egyik legfontosabb irányzata volt. Ugyancsak bizonyítottak látszik, hogy számos olyan szöveg, amelyet Fung idején még egységesnek tekintettek, valójában évszázadok során fokozatosan kialakult kompiláció (pl. *Beszélgetések és mondások*).

Manapság már némileg elavultnak számít az a – Fung által is követett – felfogás, amely éles határvonalat húz az egyes ókori iskolák között. Ez a szemlélet a mindent kategorizálni kívánó Han-korból ered, amikor is igyekeztek a korábbi gondolkodókat és szövegeket egy-egy iskolához kötni, sőt egyes iskoláknak a neve is ekkor, utólag született (pl. taoizmus, legizmus). A tudomány mai állása szerint úgy tűnik, hogy természetesen lé-

teztek az ókorban többé-kevésbé elkülöníthető szellemi áramlatok, ezek között azonban jóval élénkebb érintkezés és kölcsönhatás zajlott, mint ahogy azt korábban feltételezték. Ehhez hasonlóan, a kutatók jelentős része ma már elveti a vallásos és a filozófiai taoizmus éles megkülönböztetését is.

Másodsor, fontos szempont, hogy a *Rövid történetet* egy kínai tudós írta. Bár Fung a nyugati analitikus módszert alkalmazza, a problémafelvetés, a témaválasztás és a felmerülő kérdésekre adott válaszok egy része a hagyományos kínai szemléletmódot tükrözi. Jellemző például, hogy a buddhista filozófiát – amely nemcsak a terjedelem, hanem a filozófiai mélység szempontjából is felveszi a versenyt a kínai *Klasszikusokkal* – nem tartja a kínai filozófia szerves részének. A témára mindössze két fejezetet szentel, s a kínai iskolák többségét nem a „kínai buddhizmus”, hanem a „buddhizmus Kínában” kategóriába sorolja, így nem tárgyalja. Egyedül a *chan (zen)* iskolával foglalkozik részletesebben, ám azt is csak közvetítő kapcsolatnak tartja az ókori hagyományok és a neokonfucianizmus között. Ugyancsak a hagyományos kínai szemléletet tükrözi az az aránytalanság is, hogy a könyv kétharmada a kínai ókorral, azon belül is főleg a kései Zhou-korral (i. e. 8–3. sz.) és valamelyest a Han-korral (i. e. 3–i. sz. 3. sz.) foglalkozik, míg az elmúlt több mint másfél ezer év hihetetlenül gazdag filozófiai termésére csak a könyv utolsó harmada jut, ebben is jórészt a neokonfucianizmust tárgyalja. Emellett Fung kínai neveltetésének lehet a következménye az, hogy – bár nyugati képzésben is részesült – a nyugati filozófiában csak kevésbé volt járatos, így a könyvben többször is erőltetett párhuzamot von egyes kínai és nyugati filozófiai elképzelések között.

Harmadszor, azt is érdemes figyelembe venni, hogy Fung *filozófus* volt, s mint ilyen, a neokonfucianizmus megújításán munkálkodott. Emiatt művében némi elfogultság érhető tetten a konfucianizmus iránt. Ha nem is mondja ki, de érezhető, hogy őhozzá a legközelebb a neokonfucianizmus áll, amelyet az ókori konfucianizmus, taoizmus, *yinyang* iskola, továbbá a neotaoizmus és a *chan* buddhizmus magasabb rendű szintézisének tart. Ugyancsak neokonfucianus filozófus voltából fakadhat az a tény, hogy következetesen lebecsüli a vallás szerepét a kínai gondolkodásban, mondván, hogy a kínai filozófia alapvetően evilági. Ma már csaknem általánosan elfogadott nézet, hogy a vallás az ókorban – és később is – jóval na-

gyobb szerepet játszott, mint ahogy az a konfuciánus írástudó elithez köthető szövegekből kiderül. Az istenek, szellemek létezésében csaknem minden kínai hitt, s a meggyőződéses konfuciánus hivatalnokok is idejük jelentős részét áldozatok bemutatásával és egyéb vallási rítusokkal töltötték. Emiatt megkérdőjelezhető például Fungnak az az állítása, amely szerint a kifinomult temetési rítusok csupán léleknyugtató „költészetnek” tekinthetők, nem pedig a túlvilági életbe vetett hit bizonyítékának. Mindenesetre a manapság százsámra előkerülő régi hivatalnoki sírok gazdag sírmellékletei arról tanúskodnak, hogy a kínai előkelőségek nagyon is komolyan vették a halál utáni életet. (Jellemző, hogy több sírban a halott mellett konfuciánus klasszikusokat is találtak, amelyeket nyilván túlvilági használatra helyeztek oda.) Annak, hogy a kínai filozófiában kevésbé jelennek meg a vallási kérdések, az lehet az oka, hogy a kínaiak vallási elképzelései szerint az emberi és az isteni világ egyetlen kontinuumot alkot, s az istenek és szellemek ugyanazoknak a törvényszerűségeknek engedelmeskednek, mint az emberek. Ha tehát valaki e törvényszerűségeket vizsgálja, annak a szellemvilágon túli szférában kell kutatnia, így maguk a szellemek és istenek a filozófiában nemigen játszanak szerepet.

A fenti tényezők nem változtatnak azon, hogy *A kínai filozófia rövid története* a mai napig a téma legfontosabb kézikönyve. Világszerte forgatják egyetemi tankönyvként, ismeretterjesztő munkaként és referenciaműként. Reméljük, hogy a magyar változat megjelenése segíthet a magyar olvasóhoz közelebb hozni ezt a távoli kultúrát és gondolkodásmódot, s hozzájárulhat látóköriünk kiszélesítéséhez.

Végezetül szeretnénk köszönetet mondani Kósa Gábornak a bibliográfia összeállításában nyújtott segítségért; Hamar Imrének a buddhizmusra vonatkozó fejezetek fordításának ellenőrzéséért; Bányász Editnek hasznos tanácsaiért; továbbá Nánai Erikának türelmes támogatásáért.

Antóni Csaba – Salát Gergely



A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA

Noha az utóbbi években számtalan könyvet írtak Kínáról, figyelemre méltó, hogy mi, nyugati emberek milyen kevés, valóban autentikus ismerettel rendelkezünk ennek az országnak a filozófiájáról. Ha megkérjük az amerikaiakat, hogy soroljanak fel néhányat a legjelentősebb kínai filozófusok közül, még a legműveltebbek is – feltéve, hogy nem Kína-szakértők – csak Konfuciusz, esetleg Laozi nevét tudják felidézni. Véleményem szerint ez a megállapítás ugyanúgy igaz egy átlagos filozófiatanárra, mint egy laikusra.

Nincs ugyan hiány az angol nyelven írt cikkekből és könyvekből, ám ezek néhány kivételtől eltekintve vagy túlságosan tudományosak ahhoz, hogy népszerűek lehessenek, vagy éppen túlságosan is populárisak, így tudományos értékük csekély. A jelen könyv az első angol nyelvű kiadvány, amely valóban átfogó és rendszerezett képet igyekszik alkotni a kínai gondolkodás egészéről a kezdetektől, Konfuciusztól, egészen napjainkig. Az a tény, hogy a könyv egy olyan kínai tudós műve, akiről honfitársai egyöntetűen azt tartják, hogy kiválóan alkalmas a feladatra, még nagyobb jelentőségűvé teszi a mű megjelenését.

A könyvet olvasva azt tapasztaljuk, hogy a kínai filozófia korántsem csupán Konfuciusssal és Laozival, illetve a személyükhöz kötődő két iskolával, a konfucianizmussal és a taoizmussal azonos. A közel huszonöt évszázad alatt a kínai gondolkodók majdnem minden olyan főbb problémakört megvizsgáltak, amelyek a nyugati filozófusok érdeklődését is felkeltették, s noha iskoláikat gyakran évszázadokon keresztül ugyanúgy nevezték, ideológiai tartalmuk korról korra igen sokat változott. Ha például Konfuciusz

a buddhista lélekvádorlást „kihasználva”, valamilyen módon újjászületetett volna a 12. században, hogy találkozzon híres követőjével, Zhu Xivel, valószínűleg aligha gondolt volna arra, hogy a Zhu Xi által hirdetett eszmék testesítették meg a Song-kori ortodox „konfucianizmust”.

A változatosság ellenére azonban vannak olyan témák, amelyek mindig újra és újra feltűnnek. Közülük az egyiket dr. Fung az első fejezetben úgy írja le, mint ami „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodóvá tesz? Ez – inkább átvitt, mint szó szerinti értelemben – a kínai filozófia egyik központi kérdése volt, s ez ruházta fel a kínai filozófiát, amint arra dr. Fung rámutatott, azzal a kettős minőséggel, hogy egyidejűleg „evilági” és „túlvilági” volt. Legújabb művében, *A kínai filozófia szellemiségében* ez dr. Fung alaptézise. Természetesen itt most nem mondok erről többet, eltekintve attól, hogy ez a kettős minőség – amelyet félig-meddig tudatosan a Nyugat is megértett – hozzájárult annak az általános képnek a kialakulásához, mely szerint Kína földjét a hegycsúcsok fenyőfái alatt végtelen meditációba merülő misztikus bölcsek, illetve a végsőkig gyakorlatias és tárgyilagos gondolkodású emberek lakják.

A harmincas években, amikor Beipingben elkezdtem a kínai filozófiával és a kínai kultúra egyéb területeivel foglalkozni, az egyik legnagyobb időszerűbb időszak 1934–35-ben jött el számomra, amikor a Qinghua Egyetemen részt vettem egy előadás-sorozaton, amelyet dr. Fung tartott a kínai filozófiáról. Éppen akkor jelent meg a rövid idő múlva már alapműnek számító monumentális műve, *A kínai filozófia történetének* második kötet. Az egyik előadás után dr. Fung megkérdezte tőlem, ismerem-e valakit, aki hajlandó lenne lefordítani a könyvét angolra. Elvállaltam a feladatot. A lefordított első kötetet 1937 nyarán adták ki, közvetlenül a kínai-japán háború kitörését követően. Akkoriban abban reménykedtem, hogy két-három éven belül a második kötetet is lefordíthatom.

Közben azonban munkám elszórtott Kínából, majd következtek a háború hosszú évei, s nekem sok más feladatomban akadt. Eltekintve néhány tétova kísérletről, csak akkor tudtam újrakezdeni a munkát, amikor dr. Fung vendégprofesszorként 1946 őszén a Pennsylvania Egyetemre érkezett. Azóta elkészültem a második kötet számos, önállóan tekinthető

fejezetének fordításával. Ezek némelyike már megjelent, illetve a remények szerint meg fog jelenni a *Harvard Journal of Asiatic Studies* című folyóiratban. Miután minden fejezet elkészül, egyetlen kötetben is meg fognak jelenni. Nemrégiben nyertem el a Fulbright Alapítvány ösztöndíját, amelyet azért hoztak létre, hogy amerikai tudósokat küldjenek Kínába és más országokba. Rövidesen egy évre Beipingbe fogok utazni, ahol 1949 őszére szeretném befejezni a második kötet teljes fordítását.

Tavaly azonban, amikor Philadelphiában nekiláttam a munkának, dr. Fung úgy döntött, hogy szeretné megírni *A kínai filozófia történetének* rövidített, angol nyelvű változatát. Megkért, hogy szerkesztőként legyek a segítségére. Ennek a munkának az eredménye ez a könyv.

Tartalmát tekintve a könyv nagy része viszonylag pontosan követi a hosszabb kínai változatot. Az első tizenhat fejezet megfelel az első kötet tartalmának, a fennmaradó részek pedig a második kötetet foglalják össze. Mégis, ez az új mű sokkal rövidebb. Ez nyilvánvaló, ha azt nézzük, hogy az eredeti mű első kötetének fordítása 454, meglehetősen nagy oldalt tesz ki, s a második kötet kínai kiadása 50 oldallal hosszabb, mint az első. A lerövidítést úgy valósítottuk meg, hogy az eredeti műben tárgyalt néhány jelentéktelenebb filozófust teljes egészében kihagytunk ebből az új könyvből, s a többiek ismertetésének is kevesebb helyet szenteltünk. Szintén kerültük a lábjegyzetek használatát és a részletes bibliográfiai utalásokat. Kihagytuk a különböző szövegek keletkezési idejével és eredetiségével kapcsolatos viták ismertetését, valamint az életrajzi adatok többségét. A mű ennek ellenére szilárd tudományos alapokon nyugszik, s figyelemreméltóan pontos, alapos és megbízható munka a kínai filozófiáról.

Vannak más jellemzői is, amelyek kiemelik a megszokott kivonatos művek közül. Először is, ez a könyv alapvetően a nyugati olvasó igényeit szem előtt tartva íródott, ami azt jelenti, hogy az egyes témák tárgyalása és a fejezetek tartalma nem mindig egyezik meg azzal, amit egy kínai olvasóközönség számára íródott mű tartalmazna. Ilyen például az első két fejezet, amely *A kínai filozófia történetének* eredeti változatában egyáltalán nem szerepel, s ugyanez igaz a huszonhetedik fejezet nagy részére is.

Másodsor, a *Rövid történet* számos olyan következtetést és gondolatot tartalmaz, amelyek csak *A kínai filozófia történetének* 1934-es megjelené-



se után fogalmazódtak meg dr. Fungban. A harmadik fejezet például egy olyan elméletet összegez, amelyet dr. Fung csak 1936-ban jelentetett meg kínaiul egy különálló kiegészítő kötetben. Az utolsó fejezetet a szerző saját filozófiai nézeteinek szenteli, ami a maga nemében szintén újdonság, mivel ezeket a nézeteit először a háború alatt írt filozófiai műveiben fejtette ki. Az, ahogyan a buddhizmust és a neotaoizmust tárgyalja a tizenkilencediktől a huszonkettedik fejezetig, szintén jelentősen eltér az eredeti, két-kötetes mű szemléletmódjától. (Dr. Fung hasonló szempontok szerint át fogja dolgozni a kétkötetes mű idevonatkozó fejezeteit, mielőtt lefordítanám őket angolra.)

A témaválasztás, a kifejtés és magának a könyvnek a megírása természetesen csaknem teljes egészében dr. Fung munkája. Jómagam csupán abban segédkeztem, hogy a kéziratot a nyugati olvasó igényeihez igazítsam, illetve hogy kijavítsam a szövegben az esetleges nyelvtani és stilisztikai hibákat. Ami az eredeti filozófiai szövegek fordításait illeti, sok szövegrészletet a *Kínai filozófia történetében* közölt, általam készített fordításokból vettünk át, némi módosítással. Más esetekben dr. Fung maga fordította le a legfontosabb fogalmakat és idézeteket, vagy pedig azokat használta, amelyek megtalálhatók voltak a *Kínai filozófia szellemiségének* E. R. Hughes által készített angol fordításában. Sok idézet fordítása természetesen teljesen új.

Az átlagos olvasó minden bizonnyal hasznosnak fogja találni, ha e bevezetésben röviden felvázolom a kínai történelem menetét. A kínai történelem hagyományosan a mitikus bölcs uralkodókkal kezdődik, akik a legendák szerint az i. e. 3. évezred második felében uralkodtak. Korábban a kínaiak és a nyugatiak egyaránt fenntartások nélkül elfogadták a bölcs uralkodókról szóló történeteket, emiatt széles körben az a benyomás alakult ki az emberekben, hogy a kínai civilizáció sokkal ősbibb, mint amilyen a valóságban. Napjainkban a tudósok általában egyetértenek abban, hogy ezek a bölcs uralkodók csupán mitikus alakok, s a róluk szóló történetek a későbbi korokban született, idealizált példázatok. Kína első uralkodóházának, a Xia-dinasztiának (a hagyomány szerint i. e. 2205–i. e. 1766) a létezése szintén erősen kérdéses, de elképzelhető, hogy a jövőben a régészet igazolja majd a dinasztia létét.

A Shang-dinasztia (a hagyomány szerint i. e. 1766–i. e. 1123) volt az első, már valóban történelminek tekinthető uralkodóház. Fővárosának romjait a régészek részben már feltárták. Az ásatásokon nagy számban kerültek elő csontokra és teknőspáncélokra vésett ősi feliratok. Ezeket a feliratokat jóslási szertartásokon használták, leírásuk megtalálható a tizenkettedik fejezetben.

A Zhou-dinasztiáról (a hagyomány szerint i. e. 1222?–i. e. 256) már bőséggel állnak rendelkezésünkre frott források. A Zhou-kor volt a kínai filozófia aranykora. A korszak első évszázadaiban Kína számos kis államocskából állt, amelyek többsége a Sárga-folyó völgyében terült el. Ezek az államok a Zhou-ház fennhatósága alatt álltak, s olyan hűbéri szálakkal kötődtek a Zhou-házi királyokhoz és egymáshoz, amelyek rendszere némiképp a középkori Európa feudalizmusához hasonlított. Idővel azonban a politikai rend fokozatosan széthullott, s a Zhou-dinasztia hatalma hanyatlani kezdett, ami súlyos politikai, társadalmi és gazdasági válsághoz vezetett. A függetlenné vált fejedelemségek szűnni nem akaró háborúskodásba kezdtek. Egyes emberek megpróbáltak megoldást találni azokra a sürgető problémákra, amelyekkel akkoriban szembesültek. Velük kezdődött a kínai gondolkodás története, ami a Zhou-kort a kultúra ragyogó korszakává tette. Konfuciusz (i. e. 551–i. e. 479) volt az első kínai filozófus. Őt egy sor más gondolkodó követte, akik a legkülönbébb iskolákat képviselték. A könyv a harmadiktól a tizenhatodik fejezetig ezeket az irányzatokat tárgyalja. A Konfuciusz halála utáni évszázadokat a Hada-köz fejedelemségek korának nevezzük.

A széttagoltság korszakának a Qin fejedelemség – nyugati neveit valószínűleg róla kapta Kína – vetett véget i. e. 221-ben, miután sorra legyőzte a rivális fejedelemségeket, s így a kínai történelemben először egy valóban egységes birodalmat hozott létre. A hatalomra jutó Qin-dinasztia felszámolta az ókori társadalmi rendet. A hivatalnokokat központilag nevezték ki, s megszűnt az örökletes hivatalok rendszere. Olyan kormányzati formát teremtettek ezzel, amely mintául szolgált minden későbbi dinasztia számára. A kínai politikatörténetben, egészen a Kínai Köztársaság 1912-es kikiáltásáig, ezek voltak a leginkább mélyreható változások.

A Qin császároknak csak rendkívül kegyetlen eszközökkel sikerült

mindezt megvalósítaniuk, ezért uralmuk tisztavirág-életűnek bizonyult. A birodalom egyesítését azonban tovább folytatta a Qin-ház helyébe lépő, biztos politikai alapokon nyugvó Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220). A Han császárok hódították meg azokat a területeket, amelyek nagy része mind a mai napig Kínához tartozik, többek között a mai Xinjiang jelentős részét is birodalmukhoz csatolták. A politikai egység megteremtését a gondolkodás hasonló egységesítése követte. A Zhou-kor legtöbb filozófiai iskolája megszűnt önálló irányzatként létezni, noha számos gondolatukat átvette a konfucianizmus és a taoizmus, amelyek meghatározó filozófiai iskolákká váltak. Erről esik szó a könyv tizenhetedik és tizennyolcadik fejezetében.

A Han-dinasztia négyszáz éves uralma után a szétagoltság újabb négy évszázada következett (221–589). Ez idő alatt Kínát az északi és déli részeket uraló, rövid életű dinasztiai országlása jellemezte. Sok északi dinasztia nem kínai eredetű, nomád népek alapították, amelyek ebben az időszakban jelentős területeket foglaltak el Észak-Kínában. A kínaiak számára ezek az évszázadok, amelyekre néha Kína sötét középkoraként utalnak, a folyamatos megpróbáltatások korát jelentették. A kultúra területén azonban sok tekintetben kimagasló teljesítmények születtek. A filozófiában a konfucianizmus átmenetileg lehangolt, helyébe a meg erősödő neotaoizmus és a buddhizmus lépett. A tizenkilencediktől a huszonegyedik fejezetig ezzel a két irányzattal foglalkozik a könyv.

A Sui- (590–617) és különösen a Tang-dinasztia (618–906) azonban újra visszaállította Kína egységét és politikai hatalmát. Számos területen a kínai kultúra aranykora volt ez. A Tang-korban a buddhizmus fejlődése csúcspontjához érkezett. Egyik irányzata, a *chan* buddhizmus a könyv huszonkettedik fejezetének témája. A Tang-kor után viszont az idegen vallás hosszú hanyatlásnak indult, amely lényegében azóta is tart. A konfucianizmus csillaga ezzel szemben emelkedni kezdett, s végül a legbefolyásosabb iskola rangjára emelkedett. A huszonharmadik fejezet mutatja be ennek az újjászületésnek a kezdeti lépéseit.

A Tang-dinasztia összeomlását ötven zűrzavaros év követte. Ebből a zűrzavarból a Song-dinasztia (960–1279) emelkedett ki győztesen, amely politikailag ugyan nem volt olyan erős, mint a Tang-ház, ám a kultúra

terén ugyanolyan ragyogó korszakát hozta a kínai civilizációnak. A konfucianizmus a Han-kor óta a legnagyobb megújulásán ment keresztül. Ezt az új mozgalmat, amellyel a huszonharmadiktól a huszonötödik fejezetig foglalkozik a könyv, a Nyugat neokonfucianizmusként ismerte meg.

A Song-dinasztiát a mongol Yuan-ház (1280–1367) követte. Ez volt az első eset, hogy egy barbár népcsoport egész Kínára kiterjesztette az uralmát. A korszak kulturális szempontból viszonylag jelentéktelen volt. A Ming-dinasztiával (1368–1643) az ország ismét kínai kormányzat uralma alá került. Noha az életkörülmények szempontjából ez az időszak jólétet hozott, a kultúrában kevés forradalmian új elem jelent meg. A filozófiában azonban a neokonfucianizmus egyik irányzata, az egyetemes elme iskolája a Ming-uralom alatt érte el fejlődésének csúcspontját. Erről szól a könyv huszonhatodik fejezete.

A Qing-dinasztia (1644–1911) hatalomra jutásával Kína egésze ismét egy nem kínai népcsoport, ezúttal a mandzsuk uralma alá került. Mégis, egészen a 19. század első feléig ez volt a kínai történelem egyik legvirágzóbb korszaka. A kultúra egyes területei nagy fejlődésen mentek keresztül, igaz, mások háttérbe szorultak. A terjeszkedő birodalom határai messzebb húzódtak, mint a Han- és a Tang-korban bármikor. A mandzsuk hatalma azonban a 19. század elejétől kezdve hanyatlani kezdett. Kínának ez a belpolitikai gyengesége szerencsétlen módon egybeesett az iparosodott nyugati államok növekvő politikai és gazdasági nyomásával. A könyv huszonhetedik fejezete azt tárgyalja, hogy ezek a különböző események miként befolyásolták a kínai gondolkodás fejlődését.

A Qing-dinasztia 1911-es bukásával a világ legrégebbi monarchikus rendszere szűnt meg létezni. Ez fordulópontot jelentett a kínai történelemben. A Kínai Köztársaság 1912-es kikiáltását követő évtizedekben Kína szembesült azzal, hogy mélyreható változásokat kell végrehajtania társadalmi, politikai és gazdasági berendezkedésében egyaránt. Nekünk itt Nyugaton több évszázadig tartott, amíg végrehajtottuk ezeket a változásokat. Éppen ezért aligha meglepő, hogy a politikai és szellemi zűrzavar évei köszöntöttek Kínára. Ezt a zűrzavart az idegen hatalmak agresszív viselkedése csak tovább fokozza. Ha végigtekintünk a nyugati országokon, nyilvánvaló, hogy jelenleg ezek a nemzetek is a hatalmas változások

korát élik, amelyek végkimenetele megjósolhatatlan. Nincs tehát mit csodálkoznunk azon, hogy Kínában a jövő sötétnek és bizonytalanak tűnik. Kína azonban a múltban már sokszor bebizonyította, hogy – gyakran kimondhatatlan emberi szenvedések árán, de – mindig sikeresen felül-emelkedett a válságokon. Erre most is lehetősége van, feltéve, ha a világban gyorsan elterjed az a fajta kozmopolitizmus, amely a kínai politikai gondolkodást döntően meghatározta. (Lásd a tizenhatodik és a huszonegyedik fejezeteket.) Az ország előtt álló változások megkövetelik, hogy Kína megtagadja a múltbeli ideológiák jelentős részét. A fennmaradó eszmék azonban állandó részévé válhatnak a jövő világfilozófiájának. Ennek lehetséges módjáról szól dr. Fung könyvének utolsó fejezete.

Philadelphia, 1948 májusa

Derk Bodde



A SZERZŐ ELŐSZAVA

Ha valaki egy adott téma rövid történetének megírására vállalkozik, nem szabad abba a hibába esnie, hogy egy terjedelmesebb művet rövidít le. Egy ilyen könyvnek önmagában is egésznek kell lennie, többet kell adnia a nevek és „izmusok” puszta felsorolásánál. Hogy ezt megvalósítsa, a szerzőnek, ahogy egy kínai mondás tartja, „az egész történelmet észben kell tartania”. Csak ekkor képes arra, hogy a rendelkezésére álló behatárolt keretek között pontos és részletes képet adjon olvasóinak.

A kínai történetírás úgy tartja, hogy a jó történetírónak széles körű műveltséggel, biztos értékítélettel és irodalmi tehetséggel kell rendelkeznie. Az elsővel azért, hogy szakértelemmel tudjon kezelni bármilyen forrásművet, a másodikkal azért, hogy megfelelően ki tudja válogatni a használható forrásokat, a harmadikkal pedig azért, hogy mondanivalóját élvezetes stílusban tudja megfogalmazni. Egy rövidített történet írásakor, amelyet a széles olvasóközönségnek szánunk, az írónak természetesen korlátozottak a lehetőségei, hogy számot adjon műveltségéről, de sokkal nagyobb szüksége van a jó értékítéletre és az irodalmi tehetségre, mint a hosszabb lélegzetű, tisztán tudományos jellegű művek szerzőinek.

A könyv írásakor igyekeztem minden tőlem telhetőt megtenni, hogy azokat az általam jól ismert forrásműveket válogassam össze, amelyeket a legfontosabbnak és a leginkább a témához illőnek éreztem. Nagyon szerencsésnek mondhatom magam, hogy olyan szerkesztővel dolgozhattam, mint dr. Derk Bodde, aki, irodalmi tehetségére támaszkodva, a könyv stílusát érdekesebbé, olvashatóbbá és érthetőbbé tette a nyugati olvasó

számára, emellett értékes javaslataival is segítette a könyv anyagának kiválogatását és elrendezését.

Mivel rövid történetről van szó, ez a könyv csupán bevezetőül szolgálhat a kínai filozófia tanulmányozásához. Amennyiben az olvasó többet szeretne tudni erről a témáról, kétkötetes művet, *A kínai filozófia történetét* ajánlom figyelmébe – ennek első kötetét dr. Bodde fordította angolra, a második kötet fordítását pedig most készíti –, továbbá a legújabb munkámat, *A kínai filozófia szellemiségét*, amelyet az Oxford Egyetem munkatársa, E. R. Hughes fordított angolra. Köszönetemet szeretném kifejezni dr. Boddénak és E. R. Hughesnak, akiknek könyveiből néhány, a művemben szereplő kínai szöveg angol fordítását átvettem.

Itt ragadom meg az alkalmat, hogy megköszönjem a Rockefeller Alapítványnak az ösztöndíjat, amely lehetővé tette számomra, hogy vendég-professzorként 1946–47-ben a Pennsylvania Egyetemen dolgozhassak, s hogy megírhassem ezt a könyvet. Hálával tartozom a keleti tudományok tan-széke diákjainak és munkatársainak segítségükért és bátorításukért, kiváltképpen dr. Boddénak, a sinológia professzorának. Köszönetemet szeretném kifejezni dr. A. W. Hummelnek, a Kongresszusi Könyvtár Ázsia-részlege vezetőjének is, aki fontos segítséget nyújtott a könyv kiadásának előkészítésében.

Pennsylvania Egyetem, 1947 június

Fung Yu-lan



A KÍNAI FILOZÓFIA SZELLEMISSÉGE

A kínai civilizációban a filozófia hasonló helyet foglalt el, mint más civilizációkban a vallás. A filozófiát minden művelt kínai a szívének tekintette. A régmúlt időkben az oktatás – már amennyiben valaki részesült benne – a filozófiával kezdődött. A gyerekek egyik első iskolai olvasmánya a *Négy könyv* (*Sihu*)* volt, amely magában foglalta a *Beszélgetések és mondásokat* (*Lunyu*), a *Mengzit*, a *Nagy tanítást* (*Daxue*) és a *Közép mozdulatlanságát* (*Zhongyong*). A *Négy könyv* a neokonfucianus iskola legfontosabb szövegeinek gyűjteménye volt. Amikor a tanulók még éppen csak elkezdtek ismerkedni az írásjegyekkel, egy különleges szöveggyűjteményt olvastattak velük. Ez volt a *Három írásjegyes klasszikus* (*Sanzijing*). Nevét onnan kapta, hogy a benne szereplő mondatok három írásjegyből álltak. Ezek az írásjegyek úgy voltak elrendezve, hogy amikor hangosan olvasták őket, ritmikus hatást keltettek, így a gyerekek könnyebben megtudták jegyezni a szöveget. A *Három írásjegyes klasszikus* tulajdonképpen egyfajta bevezető mű volt a filozófia tanulmányozásához. Legelső mondata nem volt más, mint Menciusz (*Mengzi*) filozófiájának egyik legfontosabb gondolata: az ember természete alapvetően jó.

A filozófia helye a kínai civilizációban

Az a nyugati ember, aki megtapasztalja, hogy a kínaiak életét milyen mélyen áthatja a konfucianizmus, hajlamos ezt az eszmerendszert vallásnak tekinteni. A konfucianizmus azonban csak annyira vallás, mint amennyire például a platonizmust vagy az arisztotelészi filozófiát annak tekintjük. Igaz ugyan, hogy a *Négy könyvet* tartják a kínai ember Bibliájának, de ebben a gyűjteményben nem találunk sem teremtésmítoszt, sem pedig a pokolról és a mennyországról szóló történeteket.

Természetesen maga a filozófia és a vallás nehezen körülhatárolható fogalmak. Különböző emberek számára a két fogalom gyökeresen mást jelenthet. Amikor filozófiáról vagy vallásról beszélünk, valószínűleg mindenki más gondolatokat társít hozzájuk. Számomra például a filozófia szisztematikus, tudatos elmélkedés az életről. Minden ember, aki még nem halt meg, része az életnek. Mégis, csak kevesen vannak közöttünk olyanok, akik tudatosan elgondolkoznak az életről; még kevesebben vannak azok, akik mindezt valamilyen rendszerbe foglalják. A filozófusnak filozofálnia kell: azaz tudatosan kell elmélkednie az életről, s gondolatait rendszerbe kell foglalnia.

Ezt reflektív gondolkodásmódnak nevezik, mert tárgya maga az élet. Az életről, a világegyetemről és a tudásról alkotott elméletek mind-mind ebből a gondolkodásmódból születnek. A világegyetemmél azért foglalkozunk, mert az univerzum az élet közege – a színpad, ahol az élet drámája zajlik. A tudás elmélete azért jöhet létre, mert a gondolkodás önmagában tudás. Egyes nyugati filozófusok szerint ahhoz, hogy gondolkodjunk, először arra kell rájönnünk, hogy mi az, amit el tudunk gondolni; tehát mielőtt az életről kezdenénk gondolkodni, szükséges, hogy először a „gondolkodásunkat gondoljuk”.

Az ilyen elméletek mind a reflektív gondolkodás révén születnek. Magának az életnek, a világegyetemnek és a tudásnak a fogalma úgyszintén ennek az eredménye. Nem az számít, hogyan gondolkodunk vagy beszélünk az életről, hanem az, hogy mindannyian benne létezzünk. Ugyanígy részei vagyunk az univerzumnak is, függetlenül attól, hogy gondolatokkal vagy szavakkal utalunk rá. A filozófus számára egészen mást jelent az

univerzum fogalma, mint például egy fizikus számára. A filozófus az univerzumon *minden létező teljességét* érti: azt, amit az ókori kínai filozófus, Hui Shi „Nagy Egynek” nevez, s amelyet úgy határoz meg, mint „amin túl nincs semmi”. Ezért mindent és mindenkit az univerzum részének kell tekinteni. Amikor valaki az univerzumból elmélkedik, akkor önmagára visszautalva, reflektív módon teszi azt.

Amikor a tudásra gondolunk vagy a tudásról beszélünk, gondolataink és szavaink önmagukban is tudást jelentenek. Mindez arisztotelészi kifejezéssel élve „gondolkodás a gondolkodásról”, vagyis reflektív gondolkodás. Ezzel kapcsolatban könnyen kialakulhat egy ördögi kör, amely azokat a filozófusokat ejti rabul, akik azt hangoztatják, hogy mielőtt gondolkodni kezdenénk, először a saját gondolkodásunkról kell elgondolkoznunk. Mintha külön képesség állna a rendelkezésünkre arra, hogy a gondolkodásról gondolkodjunk! Valójában azonban az a képesség, amelynek segítségével a gondolkodásról gondolkodunk, ugyanaz, mint amely lehetővé teszi számunkra magát a gondolkodást. Ha kétségeink támadnak azzal kapcsolatban, hogy képesek vagyunk-e az életről és az univerzumból elmélkedni, akkor joggal kétségbe vonhatjuk azt is, hogy képesek vagyunk a saját gondolkodásunkról gondolkodni.

A vallás szintén kötődik az élethez. Minden nagy vallásban felfedezhető valamilyen filozófia. Tulajdonképpen minden nagy vallás egy-egy *filozófia*, amelyre a dogmák, szertartások, babonák és vallási intézmények meghatározott rendszere épül. Én ezt hívom vallásnak.

Ha valaki ily módon értelmezi a vallást – ami lényegében alig különbözik a fogalom általánosan elterjedt használatától –, akkor látnia kell, hogy a konfucianizmust nem lehet vallásnak tekinteni. Egy meglehetősen elterjedt nézet szerint Kínában három nagy vallás létezett: a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus. A konfucianizmus azonban nem vallás. Ami a taoizmust illeti, különbséget kell tennünk a taoista filozófia (*daoia*) és a vallásos taoizmus (*daoia*) között. Tanításaik nemcsak hogy különbözőek, hanem sok tekintetben kifejezetten ellentmondóak egymásnak. Míg a taoista filozófia azt hirdette, hogy követnünk kell a természetet, addig a vallásos taoizmus arra biztatott, hogy az ember szálljon szembe a természettel. Laozi és Zhuangzi szerint a természet rendje az, hogy

érezkeltessem: a kínai filozófiai hagyomány különbséget tesz aközött, ha valaki a tudás megszerzésén, illetve aközött, ha a *dao* megvalósításán munkálkodik. Az előbbi célja a tárgyi tudás bővítése, míg az utóbbié egy magasabb tudatállapot elérése. A filozófia ezen utóbbi kategóriába tartozik.

Az a nézet, amely szerint a filozófiának, s különösen a metafizikának, nem a tárgyi tudás bővítése a célja – bár teljesen más céllal és más nézőpontból vizsgálta a kérdést –, a Bécsi kör révén a kortárs nyugati filozófiában is megjelent. Én nem fogadom el ennek az iskolának a tételét, miszerint a filozófia egyetlen feladata az ideák megvilágítása, s hogy a metafizika természetéből adódóan nem több, mint „fogalomköltészet”. Az azonban egyértelműen kitűnik érveikből, hogy a filozófia, különösen a metafizika, képtelenségé válna, mihelyt információkat próbálna közölni a tények állásáról.

A vallás ezzel szemben valóban tényszerű információkat igyekszik közvetíteni. Ezek azonban nincsenek összhangban a tudomány által adott magyarázatokkal. A nyugati világban ezért ellentét feszül vallás és tudomány között. Ahol a tudomány teret nyer, onnan kiszorul a vallás, s a tudomány előretörésével a vallás mind jobban elveszíti tekintélyét. A hagyományok hívei sajnálatosnak találják ezt a folyamatot, s szánalmat éreznek a vallástól eltávolodott emberek iránt, akiket elkorcsosult lényeknek tartanak. Az ilyen emberek valóban sajnálatra méltóak, amennyiben a valláson kívül nem áll rendelkezésükre más út, amely a magasabb rendű értékek felé vezetné őket. Amikor az emberek elszakadnak a vallástól, és nincs semmi, amivel helyettesíthetnék azt, akkor vele együtt a magasabb értékek is elvesznek számukra. Életüket a világi dolgok töltik ki, nem törődnek spirituális fejlődésükkel. Szerencsére azonban a vallás mellett ott van a filozófia, amely képes az embert a magasabb rendű értékek felé fordítani – ráadásul sokkal közvetlenebb iránymutatást ad, mint a vallás, mivel a filozófiában a magasabb rendű értékekhez vezető úton az embernek nincs szüksége a vallási rituálékra és imákra. A filozófia révén megismert értékek ráadásul sokkal tisztábbak, mivel nem keverednek a babonákkal és a képzelet egyéb termékeivel, amelyek viszont túlonúl jellemzőek a vallásra. Ezért a jövőben a vallás helyét a filozófia fogja átvenni az emberek életében. Ez a folyamat összhangban van a kínai ha-

gyományokkal. Az embernek nem kell szükségszerűen vallásosnak lennie, az viszont feltétlenül szükséges, hogy filozofikus módon éljen. Amennyiben képes a filozofikus életre, úgy a vallás legnagyobb értékei is a birtokába kerülnek.

A kínai filozófia szellemissége és problematikája

Az előzőekben általánosságban vizsgáltuk a filozófia természetét és funkcióját. A következő bekezdésekben azonban már elsősorban a kínai filozófiáról kívánok beszélni. A kínai filozófia történetének egészen végighúzódik egy fő fejlődési vonal, amelyet akár a kínai filozófia szellemisségének is nevezhetünk. Ahhoz, hogy megértsük ezt a szellemisséget, mindenképp tisztáznunk kell annak a problémának a lényegét, amelynek megoldására a legtöbb kínai gondolkodó kísérletet tett.

A világon a legkülönbözőbb emberek élnek a legkülönbözőbb feltételek között. Bármelyik embercsoportot vesszük is alapul, mindegyikük esetében létezik olyan legmagasabb szint, amelyet az ember a tettei révén képes elérni. Vannak például olyanok, akik a politikával foglalkoznak. Számukra az a legnagyobb teljesítmény, ha kiváló államférfi válik belőlük. Ugyanez a művészetekre is igaz: egy művész esetében a legnagyobb eredmény, amit alkotóként elérhet, az, ha művészetét tökélyre fejleszti, és nagy művésszé válik. Az embereknek számos különböző csoportja létezik, mégis, végső soron mindannyian emberek. Mi tehát az a legnagyobb teljesítmény, amire az ember *emberként* képes? A kínai filozófusok szerint ez nem kevesebb, mint *bölcs*é válni. A bölcs legmagasabb tette pedig az, ha azonosul a világegyetemmel. A kérdés az, hogy ha az ember azonosulni akar a kozmosszal, akkor vajon szükségszerűen ki kell-e lépnie a társadalomból, vagy a cél érdekében akár még az életet is meg kell tagadnia?

Egyes filozófusok szerint ez elkerülhetetlen. Buddha azt mondta, hogy az élet szenvedéseinek forrása és gyökere maga az élet. Platón hasonlóképpen vélekedett, ő a testet a lélek börtönének tartotta. Egyes taoisták véleménye az volt, hogy az élet egy kóros duzzanat, egy tumor, a halált

pedig úgy kell felfogni, mint ami megszünteti ezt a daganatot. Az ilyen elképzelések egy olyan szemléletmódban gyökereznek, amely egyfajta kiszakadással jár együtt abból, amit „a romlott, anyagi világ fojtogató hálójának” is nevezhetnénk. Amennyiben a bölcs el akarja érni a legmagasabb rendű állapotot, akkor el kell hagynia a társadalmat, sőt magát az életet is el kell dobnia magától. Csakis így tudja elérni a végső megszabadulás állapotát. Ezt az irányzatot általában „túlvilági filozófiaként” tartják számon.

Létezik egy másik irányzat, amely a társadalmat alkotó tényezők – például az emberi kapcsolatok – fontosságát hangsúlyozza. Ez a filozófia csupán az erkölcsi kérdéseket boncolgatja. Nem képes, vagy nem is áll szándékában, „morálfeletti” értékekkel foglalkozni, ezért az irányzatot „evilági filozófiaként” szokták emlegetni. Az „evilági filozófia” szempontjából a „túlvilági” irányzat túlságosan idealista, haszontalan, és nem hordoz értékeket. A „túlvilági filozófia” szerint viszont az „evilági” bölcsélet túl realista és felszínes: lehetnek ugyan értékes elemei, mégis leginkább egy sebes léptű emberhez hasonlítható, aki rossz ösvényt választott – minél gyorsabban lépked, annál távolabb kerül a helyes úttól.

Sokak szerint a kínai bölcsélet „evilági filozófia”. Nagyon nehéz egyértelmű választ adni arra a kérdésre, hogy ez a nézet helytálló-e, vagy éppen ellenkezőleg, teljesen téves. A felületes szemlélő számára úgy tűnhet, hogy igazuk van azoknak, akik a kínait „evilági” bölcséletnek tartják, s akik szerint a kínai filozófia – tekintet nélkül a különböző irányzatokra – közvetett vagy közvetlen módon a jó kormányzás és az etika kérdéseivel foglalkozik. A kínai gondolkodás homlokterében – legalábbis a felszínen – a társadalom áll, nem pedig a kozmosz. Nem a pokollal és a mennyországgal vagy a túlvilági élettel törődik, hanem a mindennapi emberi kapcsolatokkal és az ember jelen életével. Amikor Konfuciuszt az egyik tanítványa megkérdezte a halál értelméről, a Mester így felelt: „Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?” (*Beszélgések és mondások*, XI. 11.) Menciusz a következőket mondta: „Az emberi kapcsolatok a bölcsben teljesednek ki.” (*Mengzi*, IV. A. 2.) Ami annyit tesz, hogy a bölcs morális szempontból tökéletes tagja a társadalomnak. Első megközelítés-

ben tehát úgy tűnhet – mivel az eszményi ember a földi világban él –, hogy a kínai filozófiában a bölcsnek merőben más rangja van, mint a buddhizmusban a buddháknak vagy a kereszténységben a szenteknek. Felületesen szemlélve, mindez különösen igaz a konfucianus bölcsre. Ez volt az oka annak, hogy az ókorban a taoisták olyan sokat gúnyolták Konfuciuszt és követőit.

Mindez azonban csak látszólag van így. A kínai filozófia lényegét nem lehet efféle leegyszerűsítések révén megérteni. Ha a filozófiai hagyomány uralkodó áramlatát vizsgáljuk, s helyesen értelmezzük azt, nem állíthatjuk, hogy teljes egészében „evilági”, s természetesen azt sem, hogy teljes egészében „túlvilági” lenne. Valójában mindkettő egyszerre. Egy filozófus így jellemezte a Song-kori neokonfucianus irányzatot: „Nem határolódik el a közönséges, mindennapi tevékenységektől, mégis, egyenesen afelé tart, ami még az Égnél is régebbi.” A kínai filozófia éppen erre törekedett; olyan szellemiség hatotta át, amely egyszerre volt végletesen idealista és realista, ugyanakkor rendkívül gyakorlatias, de mégsem felületes.

Az evilágiság és túlvilágiság kettősségéhez hasonlóan a realizmus és az idealizmus is ellentétben áll egymással. A kínai filozófia egyik célja, hogy ezen ellentétpárok alapján szintézist alkosson. Ez azonban nem jelenti az ellentétek felszámolását. Továbbra is jelen vannak, de immár egységes egészbe ágyazódva. Hogyan lehet ezt megvalósítani? A kínai bölcsélet erre a problémára keresi a megoldást.

A kínai filozófia szerint a bölcs az a személy, aki nem csupán elméletben, hanem a gyakorlatban is képes elérni ezt a szintézist. A kínai bölcs egyszerre evilági és túlvilági. Ami a spiritualitást illeti, a kínai bölcs hasonlóságot mutat a buddhista és keresztény szentekkel. A kínai bölcs azonban nem fordul el az evilági dolgoktól. Személyiségét úgy jellemzik, mint aki „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói”. Ez azt jelenti, hogy belső bölcsességével megvalósítja a spirituális fejlődést, külső, „uralkodói” tulajdonságaival pedig a társadalom javáért munkálkodik. Az azonban nem szükséges, hogy a bölcs ténylegesen a kormányzat fejevé váljon. A gyakorlati politikában a bölcsnek az esetek többségében nincs lehetősége arra, hogy az állam első embere legyen. A „bensőjében bölcs,

külső megnyilvánulásaiban uralkodói” mondás csupán azt jelenti, hogy az uralkodónak elméletileg a legnemesebb lelkű bölcsnek kellene lennie. Az, hogy van-e erre valós esély, mellékes kérdés.

A kínai hagyományok tehát az eszményi embert a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” jelzővel illetik, s a filozófia feladata az, hogy képessé tegye az embert ennek az állapotnak az elérésére. Ezért a filozófia vizsgálódásának tárgya az, amit a kínai gondolkodók a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” ember *daó*jaként („útjaként” vagy „alapelveiként”) írnak le.

Míndez hasonlóknak tűnik a platóni filozófiában megjelenő filozófus-király eszményéhez. Platón szerint az ideális államban a filozófusnak kellene uralkodnia, vagy az uralkodónak kellene filozófusnak lennie. Ahhoz, hogy az emberből filozófus váljék, hosszú bölcséleti folyamatra van szüksége, amelynek során elméje a folyton változó dolgok világából áttér az örök ideák világába. Platón ezért – a kínai filozófusokhoz hasonlóan – úgy vélekedett, hogy a filozófia feladata felruházni az embert mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek bensőjében bölccsé, külső megnyilvánulásaiban uralkodóivá teszik őt. Platón azonban úgy gondolta, hogy a filozófus nem törekszik az uralkodóvá válásra – vagyis a hatalom olyasvalami, amit ráerőltettek, s amit a részéről nagy áldozat elfogadni. A korai taoisták ugyanezt a nézetet vallották. Fennmaradt egy történet egy ókori bölcsről, akit az egyik fejedelemség lakói arra kértek, hogy legyen az uralkodójuk. A bölcs ennek hallatán elmenekült és egy hegyi barlangban rejtőzött el. A nép azonban a nyomára bukkant, kifüstölte a rejtékéből, és kényszerítette, hogy vállalja magára a kormányzás nehéz feladatát (*Lü mester tava-sza és őse – Lüshi chunqiu*, I. könyv, 2. fejezet). Platón és az ókori taoisták tanai ezen a ponton hasonlóságot mutatnak, ugyanakkor a történet a taoista filozófia „túlvilági” jellegére is rávilágít. Később aztán Guo Xiang, a 3. században élt neotaoista filozófus a kínai bölcsélet fő áramlatát követve felülvizsgálta a fenti nézetet.

A konfucianizmus úgy tartja, hogy az emberi kapcsolatokkal és a társadalmi ügyekkel való mindennapos törődés egyáltalán nem idegen a bölcsőtől. Ezeknek a feladatoknak az elvégzése ugyanis a személyiségét tökéletesítő folyamatnak a leglényegesebb eleme. Nemcsak a társadalom

ragjaként hajtja végre őket, hanem az „univerzum részeként” is – ez utóbira használta Menciusz a *tianmin* kifejezést. Tudatában kell lennie annak, hogy része az univerzumnak, máskülönben tettei nem hordoznának „morálfeletti” értékeket. Ha lehetősége lenne uralkodóvá válni, örömmel szolgálná az embereket, ezáltal a társadalom tagjaként és az univerzum részeként egyaránt eleget tudna tenni kötelezettségeinek.

A filozófia a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” ember *daó*jával foglalkozik, amiből az következik, hogy a bölcsélet nem választható el a politikától. Függetlenül a köztük lévő különbségektől, a kínai filozófia valamennyi iskolájának gondolati rendszerében megjelenik a politikai filozófia. Ez nem jelenti azt, hogy a kínai filozófiából hiányozna a metafizika, a logika vagy az etika, csupán azt, hogy ezek az elemek valamilyen módon hozzákapcsolódnak a politikához – ugyanúgy, ahogy *Az államban* megtalálható Platón filozófiájának egésze, de emellett kifejti benne politikai nézeteit is.

A nevek iskolája például az olyan mondásairól vált ismertté, mint „A fehér ló nem ló”, aminek látszólag vajmi kevés köze volt a politikához. Mégis, az iskola vezetője, Gongsun Long „ki akarta terjeszteni ezt a fajta érvelést a nevek és dolgok közti kapcsolat kiigazítására, hogy ezzel átalakítsa az Égalattit”. Mai világunkban gyakran vagyunk tanúi annak, amikor az államférfiak kijelentik, hogy országuk mindennél jobban akarja a békét, ám miközben a békéről beszélnek, valójában már a háborúra készülnek. Itt tehát ellentmondás feszül a „nevek” és a „valóság” között. Gongsun Long szerint a világ átalakítása felé vezető úton első lépésként ezeket az eltéréseket kell kiigazítani.

Mivel a filozófia vizsgálódásának tárgya a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” ember *daó*ja, a filozófia tanulmányozásának célja nem pusztán valamiféle tudás elsajátítása, hanem egyben az eszményi személyiség megvalósítása is. A filozófia nem egyszerűen valami, amit *tudni* kell, hanem olyasvalami, amit *meg kell tapasztalni*. Nem pusztán szellemi játék, hanem valami sokkal jelentősebb. Ahogyan arra kollégám, Y. L. Chin professzor rámutatott egyik nem publikált kéziratában: „Valamennyi kínai filozófus bizonyos fokig Szókratész volt. Mégpedig azért, mert az etika, a politika, a reflektív gondolkodás és a tudás mind-

mind egyesültek a filozófusban: személyében a tudás és az erény elválaszthatatlan egységet alkotott. A kínai bölcs filozófiája megkövetelte, hogy át is élje azt; ő maga volt annak hordozója. Az, hogy filozófiai meggyőződése szerint kell élnie, része volt filozófiájának. Hivatásának tekintette, hogy folyamatosan és állhatatosan nevelje önmagát, s ezáltal eljusson addig a tiszta tapasztalatig, amikor, túlelmedve az önzésen és az énközpontúságon, eggyé válik a világmindenséggel. Ezt az önnevelő folyamatot természetesen nem lehetett megszakítani, mivel ez azt jelentette volna, hogy énje újra felülkerekedik, s univerzuma a semmibe veszik. A világ megismerésében ezért a véget nem érő kutatás jellemezte, akaratával pedig szüntelenül a helyes cselekvésre törekedett. Mivel pedig e két dolog nem választható el egymástól, a szó eredeti értelmében vett filozófus szintézise valósult meg benne. Szókratészhez hasonlóan nem jelölt ki »hivatalt órát« a filozófia művelésében. Nem volt poros, dohszagú gondolkodó, aki dolgozószobája mélyén üldögélt, az élet peremére szorulva. Személye által a filozófia nem csupán az emberi megértés számára összeállított gondolati konstrukció volt, hanem a tanoknak olyan rendszere, amely a filozófus viselkedésében nyilvánult meg, s amelyet belsőleg átélt. Bizonyos, szélsőséges esetekben a kínai bölcs filozófiája nem más, mint az életrajza.”

A kínai filozófusok önkifejezési módjai

Ha egy nyugati kutató vagy diák a kínai filozófia tanulmányozásába fog, azonnal két akadállyal kénytelen szembesülni. Az egyik természetesen maga a nyelv; a másik pedig a kínai filozófusok különleges önkifejezési módja. Először ez utóbbiról fogok beszélni.

Amikor valaki kínai filozófiai műveket kezd olvasni, először valószínűleg a szövegek és mondások rövideksége, illetve az egyes passzusok nem összefüggő volta fog feltűnni neki. Felütve a *Beszélgetések és mondásokat*, azt látjuk, hogy az egyes bekezdések mindössze néhány írásjegyből állnak, ráadásul szinte semmilyen kapcsolat nem fedezhető fel az egymás után következő részek között. Az *Út és Erény könyvét* lapozgatva azt találjuk, hogy mindösszesen ötezer írásjegyet tartalmaz – nem többet, mint

egy hosszabb újságcikk –, mégis felöleli Laozi teljes filozófiáját. A jól felépített gondolatmenethez és a részletesen kifejtett érvekhez szokott olvasó számára komoly nehézséget jelenthet a kínai filozófusok mondanivalójának megértése. Először az ember hajlamos lehet azt gondolni, hogy – a szövegekhez hasonlóan – maga a gondolkodás is összefüggéstelen. De ha ez így lenne, akkor nem létezne kínai filozófia – hiszen a zavaros gondolatok aligha méltóak a filozófia névre.

Mondhatnánk, hogy a kínai filozófusok mondásainak és írásainak nyilvánvaló összefüggéstelensége abból a tényből fakad, hogy ezek nem szisztematikus filozófiai munkák. A kínai hagyományok szerint a filozófia tanulmányozása nem számít különálló szakmának: a filozófiát mindenkinek művelnie kell, éppúgy, ahogy Nyugaton mindenkinek templomba kell járnia. A filozófia tanulmányozásának az a célja, hogy képessé tegye az embert arra, hogy – *emberként* – teljes értékűvé váljon. Nem valamiféle foglalkozás vagy embercsoport képviselőjévé, mivel arra nem a filozófia, hanem másféle tanulmányok teszik képessé az embert. Kínában ezért nem voltak „hivatásos” filozófusok; a nem hivatásos gondolkodóknak pedig nem kellett meghatározott formájú filozófiai művekkel előállniuk. Sokkal több olyan gondolkodó volt, aki nem alkotott egyetlen jól megformált filozófiai művet sem, mint olyan, aki igen. Ha az előbbieket filozófiáját kívánjuk tanulmányozni, akkor a mondásaikról készült feljegyzésekre, illetve a tanítványaikhoz vagy a barátaikhoz írt leveleikre kell hagyatkoznunk. A feljegyzéseket azonban általában nem egy ember állította össze, a levelek pedig a szerző életének más-más szakaszában íródtak. Éppen ezért nem csoda, hogy a szövegek nem mindig összefüggőek, sőt néha egyenesen következetlenségek találhatók bennük.

A fentiek vélhetően választ adnak arra a kérdésre, hogy miért töredékesek az egyes filozófusoktól fennmaradt írások és mondások; tömörségükre azonban nem adnak magyarázatot. Egyes művek esetében, mint például a *Mengzinél* és a *Xunzinél*, találkozhatunk rendszerbe szedett érveléssel és következtetésekkel. A nyugati filozófiai művekkel összevetve azonban még ezek sem eléggé tagoltak és világosak. A kínai filozófusok ugyanis hozzászórtak ahhoz, hogy gondolataikat aforizmák, rövid, lényegre törő mondások, hivatkozások és példázatok formájában fejezzék ki. Az

Út és Erény könyve kizárólag aforizmákból áll, a *Zhuangzi* legtöbb fejezete pedig tele van utalásokkal és példázatokkal. Ez már az első pillanatban feltűnik az olvasónak. De még a fent említett két műben, a *Mengziben* és a *Xunziben* is jóval több ilyen eszközzel találkozunk, mint a nyugati filozófiai munkákban. Az aforizmáknak tömöreknek kell lenniük; a hivatkozások és példázatok pedig szükségképpen összefüggéstelenek.

Az aforizmak, hivatkozások és példázatok ezért aztán nem eléggé tagoltak és világosak. Ebből fakadó hiányosságukat azonban ellensúlyozza szuggesztivitásuk. A világos megfogalmazás és a szuggesztivitás természetesen egymással összeegyeztethetetlenek. Minél világosabb egy megállapítás, annál kevésbé szuggesztív – éppúgy, ahogyan minél prózaibb egy kifejezés, annál kevésbé lírai. A kínai filozófusok mondásai és írásai sokszor annyira burkoltan vannak megfogalmazva, hogy szuggesztivitásuk szinte végtelen.

Legyen szó költészetről, festészetről vagy bármi másról, a kínai művészet mindig is a szuggesztivitást tekintette ideáljának. A költemények gyakran nem arról szólnak, amit a művész megfogalmaz bennük, hanem arról, ami kimondatlanul ott rejlik a sorok mögött. Az irodalmi hagyomány úgy tartja, hogy a jó vers „korlátozott számú szóból áll, de végtelen számú gondolatot sugall”. A költészethez értők azt olvassák, ami nincs benne a versben; az irodalomhoz értők pedig a „sorok között olvasnak”. Ez az eszmény bizonyos fokig a kínai filozófusok önkifejezési módjában is megjelenik.

A kínai művészeti ideálnak természetesen megvan a maga filozófiai háttere. A *Zhuangzi* 26. fejezetében a következőket olvashatjuk: „A varsa halfogásra való. Ha megvan a hal, feledd a varsát! A nyúlcsapda nyúlfogásra való. Ha megvan a nyúl, feledd a csapdát! A beszéd az értelme miatt van. Ha megragadtad az értelmét, felejtsd a szavakat! De van-e, ki a szavakról megfeledkezett már? Hogy találjak rá, hogy szót válthassak vele?” Ha olyasvalakivel beszélgetünk, aki feladta, hogy szavakról elmélkedjen, akkor a vele való beszélgetés csakis szavak nélkül folyhat. A *Zhuangziben* található egy rész, amely leírja két bölcs találkozását, akik egyetlen szót sem szóltak egymáshoz, mert amikor „pillantásuk találkozott, abban a pillantásban ott volt a *dao*”. A taoizmus tanítása szerint a

dao szavakkal ki nem fejezhető, létezését és természetét csak sugalmazni lehet. Ha tehát a szavakat hívjuk segítségül, nem azok rögzült jelentése és értelmezési tartománya, hanem a bennük rejlő szuggesztivitás az, ami felfedi a *daót*. A szavakról meg kell feledkeznünk, mihelyt azok beteljesítették feladatukat. Miért is vesződnénk velük többet a kelleténél? Mindez a költészet szavaira és rímeire, illetve a festészet vonalaira és színeire is igaz.

A 3–4. században a neotaoizmus volt a legbefolyásosabb irányzat Kínában. Ezt kínaiul *xuanxuének*, azaz a „titokzatos tanok” iskolájának nevezték. Ekkoriban íródott *A világ mondásainak új gyűjteménye* (*Shishuo xinyu*) című könyv, amely a korabeli híres emberek elmés mondásainak és romantikus tetteinek gyűjteménye. A mondások többsége nagyon rövid, némelyik csupán néhány szóból áll. A 4. fejezetben szerepel egy történet, amelyben egy magas rangú hivatalnok (aki maga is filozófus) megkérdez egy filozófust, hogy szerinte mi a hasonlóság és a különbség Laozhuang (azaz Laozi és Zhuangzi) és Konfuciusz között. A megkérdezett így felelt: „Hát nem ugyanolyanok?” A magas rangú hivatalnok nagyon elégedett volt a válasszal, s a filozófust azonnal kinevezte titkárává. Mivel a válasz mindössze három írásjegyből állt, a válaszadót arról kezdve a Három Írásjegyes Titkárnak nevezték. Nem mondhatta, hogy Laozhuangban és Konfuciuszban semmilyen közös vonás nincs, ugyanakkor az sem lett volna igaz, hogy mindenben megegyeztek. Így aztán okos válaszát kérdés formájában fogalmazta meg.

A *Beszélgetések és mondások* rövid idézetei vagy Laozi bölcsességei nem egyszerűen az idők során feledésbe merült premisszák végkövetkeztetéseit fogalmazzák meg. Ezen aforizmak célja a képzelet ösztönzése, s vonzerejük éppen ebben a szuggesztivitásban rejlik. Összegyűjtheti valaki *Az Út és Erény* könyvében fellelhető gondolatokat, s írhat róluk egy új könyvet – akár ötven- vagy százezer szóban is. Nem számít, milyen kiváló munkát végzett, a végeredmény akkor is csak egy új könyv lesz. Oldalról oldalra össze lehet vetni az eredetivel, s nagy segítséget nyújthat *Az Út és Erény* könyve megértésében, de az eredeti művet soha nem pótolhatja.

Guo Xiang, akire már korábban utaltam, egyike volt a *Zhuangzi* legkiválóbb kommentátorainak. Kommentárja maga is a taoista irodalom egyik

klasszikusává vált. Zhuangzi aforizmáit és metaforáit logikus érvekkel és gondos okfejtésekkel magyarázta, költeményeit pedig prózába ültette át. Írása sokkal világosabb és érthetőbb, mint Zhuangzi eredeti műve. Zhuangzi szuggesztív szavait és Guo Xiang akkurátusan megírt kommentárját olvasva azonban felmerül az emberben a kérdés: melyik a jobb mű? Századokkal később egy *chan* buddhista szerzetes azt mondta: „Mindenki azt állítja, hogy Guo Xiang írt kommentárt Zhuangzihez; én viszont inkább azt mondanám, hogy Zhuangzi írt kommentárt Guo Xianghoz.”

Nyelvi nehézségek

Minden filozófiai művel kapcsolatban igaz az a megállapítás, mely szerint rendkívül nehéz a maguk teljességében megérteni őket s élvezettel elmerülni bennük akkor, ha az ember nem tudja őket eredetiben olvasni. Mindez a nyelv és a fordítás problémáiból fakad. A kínai filozófiai írások szuggesztív jellege miatt a nyelv okozta nehézségek még félelmetesebbnek tűnnek. A kínai filozófusok mondásaiban és írásaiban rejlő szuggesztív erőt szinte lehetetlen átültetni egy másik nyelvre. A fordítások olvasói nem képesek érzékelni ezt a többletet, ami nagy veszteség számukra.

Egy fordítás végső soron nem más, mint értelmezés. Ha valaki lefordít egy mondatot például *Az Út és Erény könyvéből*, az a saját szövegértelmezését fogja tükrözni. A fordítás azonban csak egy gondolatot tud átadni, miközben előfordulhat, hogy az eredeti mondat a fordító által közvetített elképzelésen kívül még sok más gondolatot is hordoz. Az eredetiben ott rejlik a szuggesztív erő, de a fordításból eltűnik; így elvesz annak a gazdag jelentéstartományának a nagy része, amely az eredeti szövegben felfedezhető.

A *Beszélgetések és mondásoknak*, illetve *Az Út és Erény könyvének* számos fordítása létezik. Egyetlen fordító sem találta kielégítőnek mások munkáját. Nem számít azonban, hogy milyen kiváló a fordítás, az elkerülhetetlenül szegényesebb lesz, mint az eredeti mű. Hogy feltárhassuk a *Beszélgetések és mondások*, valamint *Az Út és Erény könyve* eredeti szöve-

gének teljes gazdagságát, ahhoz legalábbis arra lenne szükség, hogy összegezzünk minden eddig elkészült és még el nem készült fordítást.

A 5. században élt Kumáradzsíva, a Kínában tevékenykedő egyik legkiválóbb buddhista fordító azt mondta, hogy a fordító munkája olyan, mint megrágni az ételt, s másokat táplálni vele. Aki maga nem tud rágni, annak olyan ételt kell adni, amit más már előre megrágott. Ám ha így teszünk, akkor az étel elkerülhetetlenül ízetlenebb lesz, mint mielőtt megrágtuk volna.



A KÍNAI FILOZÓFIA HÁTTERE

Az előző fejezetben úgy fogalmaztam, hogy a filozófia az életről való rendszerezett, reflektív gondolkodás. Gondolatainkra rendszerint befolyást gyakorol az a környezet, amelyben élünk. Egy bizonyos környezetben egy bizonyos módon éljük meg az életet, ezért filozófiánkban egyes dolgokat jobban hangsúlyozunk, másokat pedig mellékesnek ítélünk. Ez adja meg az adott filozófia jellegzetességét.

Ez a megállapítás egyaránt igaz az egyénekre és a népekre. Ebben a fejezetben megpróbálom felvázolni azt a földrajzi és gazdasági közeget, amelyben a kínaiak élnek – ezáltal azt igyekszem bemutatni, hogy miért és hogyan alakult ki általában a kínai civilizációnak, s azon belül a filozófiának a maga sajátos arculata.

A földrajzi környezet

A *Beszélgetések és mondásokban* Konfuciusz a következőket mondja: „Aki birtokában van a tudásnak, az a vízben leli örömét. Aki birtokában van az emberségnek, az a hegyben leli örömét. A tudás birtokában lenni: mozgás; az emberség birtokában lenni: nyugalom. A tudás birtokában levő boldogan él, az emberség birtokában levő pedig hosszú életet él.” (VI. 21.) Úgy érzem, az idézet rávilágít arra, miben különböztek az ókori kínaiak és a görögök.

Kína szárazföldi ország. Az ókori kínaiak számára a szülőföldjük egyet jelentett az egész világgal. A kínai nyelvben két olyan kifejezés van,

amelynek a jelentése „világ”. Az egyik az „égalatti” – vagyis minden, ami az Ég alatt van –, a másik a „négy tenger között”. A tengeri népeknél, például a görögöknél elképzelhetetlen lenne, hogy a két kifejezés egymás szinonimája lehetne. Nem volt azonban véletlen, hogy a kínai nyelvben éppen ezek a fogalmak honosodtak meg.

Konfuciusz korától egészen a 19. század végéig egyetlen kínai gondolkodó sem tapasztalta meg a nyílt tengeren való utazás élményét. Mai lépésekben gondolkodva Konfuciusz és Menciusz nem éltek távol a tengerrel, mégis, a *Beszélgetések és mondásokban* a Mester csak egyszer említi a tengert: „Tanításaimat nem váltják tettekre. Ha tutajra szállnék, s azon hánkolódnék a tengeren, talán csak Zhong You követne engem.” (V. 6.) Zhong You Konfuciusz tanítványa volt, aki leginkább a bátorságáról volt ismert. Nagyon megörült mestere szavainak, de Konfuciusz, akit zavart tanítványa túlzott lelkesedése, hozzátette: „You a bátorság szeretetében túlsz es rajtam, de hiányzik belőle az ítélőképesség.” (Uo.)

Menciusz szintén csak néhány szóval említi a tengert: „Aki már látta a tengert, nehezen becsül meg más vizet; aki pedig egy szent ember iskolájában fordulhatott meg, nehezen ad valamit mások beszédére.” (Mengzi, VII. A. 24.) Konfuciusz és Menciusz tehát csak gondolatban fordult meg a tengeren. Mennyire különböztek Platóntól, Szókratésztől és Arisztotelésztől, akik tengeri államok fiai voltak, s szigetről szigetre vándoroltak!

A gazdasági háttér

Az ókori kínai és görög gondolkodók egészen más földrajzi környezetben éltek, s ennek megfelelően a két kultúra gazdasági háttere is teljesen különböző volt. Mivel Kína szárazföldi birodalom, az itt lakóknak a mezőgazdaságból kell élniük. Becslések szerint még napjainkban is a lakosság 75-80 százaléka foglalkozik földműveléssel. Egy agrárországban a gazdagság elsődleges forrása a termőföld, ezért a kínai történelemben a társadalmi és gazdasági gondolkodásnak, illetve a politikának mindig is központi kérdése volt a föld hasznosítása és elosztása.

Egy ilyen típusú gazdaságban a földművelés békében és háborúban

egyaránt fontos. A Hadakozó fejedelemségek korában (i. e. 480–222) – ez az időszak sok tekintetben hasonlított a jelenlegi kínai helyzetre –, amikor Kína sok kis feudális fejedelemségre tagolódott, az egyes államocskákat leginkább „a háború és a mezőgazdaság művészete” foglalkoztatta. A hét egymással versengő nagyobb fejedelemség közül Qin gyakorolta legeredményesebben ezt a két „művészetet”, így sikeresen felülkerekedett vetélytársain, s a történelemben először egyesítette Kínát.

A kínai filozófusok társadalmi és gazdasági tanáikban különbséget tettek „gyökér”- („elsődleges”, „alap”-), illetve „ág”- („másodlagos”) tevékenységek között. A „gyökér” jelentette a mezőgazdaságot, míg az „ág” a kereskedelmi érintkezést. Ennek oka az, hogy a földművelés a termeléssel függött össze, ezzel szemben a kereskedelem csupán az áruk cseréjét jelentette. A terméket először elő kellett állítani, csak utána kerülhetett a piacra. Egy agrárországban magától értetődően a földművelés a legfontosabb termelőtevékenység, következésképpen a társadalmi és gazdasági elméleteknek és intézkedéseknek mindig az volt a céljuk, hogy „előtérbe állítsák a gyökeret, és háttérbe szorítsák az ágot”.

Az „ággal” foglalkozókat, azaz a kereskedőket mélyen lenézték. A kínai társadalom hagyományos négyes felosztásában az írástudó hivatalnokok, a parasztok és a kézművesek alatt ők alkották a legalacsonyabb rendű osztályt. A legmagasabb osztály tagjai, az írástudók általában egyben földbirtokosok is voltak, a parasztok pedig a földet művelték. Kínában ez volt a két leginkább tiszteletré méltó hivatás. A kínai családok büszkéek voltak „írástudói és paraszti” hagyományaikra.

Noha az írástudók magát a földet természetesen nem művelték, mégis, mivel ők voltak a tulajdonosok, sorsuk szorosan a mezőgazdasághoz kötődött. A jó vagy rossz termés döntően befolyásolta életüket. Ezért életszemléletük hasonló volt, mint a parasztoké, s a természet változásaira is hasonlóan reagáltak, mint a földművesek. Műveltségük ráadásul képessé tette őket arra, hogy kifejezzék mindazt, amit egy földműves is átértzett a világból, de képtelen volt megfogalmazni. Ez az élet- és világszemlélet a filozófiában, az irodalomban és a művészetekben öltött formát.

A mezőgazdaság értéke

A *Lü mester tavasza és ősze* című, különböző iskolák tanait tükröző, i. e. 3. századi összegző műben található egy fejezet, amely *A mezőgazdaság értéke* címet viseli. A fejezet szembeállítja a „gyökér”-tevékenységet folytatók – a földművelők – életmódját az „ág”-hivatást űző kereskedőkével. A parasztok egyszerű gondolkodásúak és kevésbé mesterkéltek, ezért mindig készek engedelmessé válni a parancsoknak. Gyermekiek és ártatlannak, így nem ismerik az önzés fogalmát. Anyagi javaik sokfélék és nehezen mozgathatók, emiatt veszély idején sem hagyják el hazájukat. A kereskedők ezzel szemben romlottak és engedetlenek. Uralkodójukhoz hűlnek, ennél fogva önzők. Egyszerű, könnyen szállítható javakat birtokolnak, ezért vesztérisé időkben gyakran elmenekülnek hazájukból. Az idézett mű tehát nem egyszerűen csak azt állítja, hogy a gazdaság szempontjából a földművelés fontosabb tevékenység, mint a kereskedelem, hanem a parasztok életmódját is magasabb rendűnek tartja, mint a kereskedőkét. Ebben áll tehát „a mezőgazdaság értéke”. (26. fejezet, 3.) A szerző úgy véli, hogy az emberek életmódját nagyban befolyásolja létük gazdasági alapja. Mezőgazdaságról szóló értékelése azt mutatja, hogy az ő gondolkodását is alapvetően a korabeli gazdasági viszonyok határozták meg.

A *Lü mester tavasza és ősze*nek ez a részlete feltárja a kínai gondolkodás két fő áramlatának, a taoizmusnak és a konfucianizmusnak a gyökerét és forrását. Noha e két iskolát egy világ választja el egymástól, mégis ugyanannak a szellemi vonulatnak a részei, a két végpontját alkotva annak. Valamilyen formában mindkettőben a földművelők vágyai és törekvései jelennek meg.

„A dao mozgása: a visszafordulás”

Mielőtt sorra vennénk a két iskola közötti különbségeket, előbb ismerkedjünk meg egy olyan elmélettel, amelyet mindkét irányzat a magáénak vallott. Eszerint mind a természetben, mind az emberi világban, amikor valamilyen fejlődési folyamat eljut a csúcspontig, akkor egy ellentétes irányú folyamat kezdődik a másik végpont felé. Hegeli kifejezéssel élve,

minden magában foglalja a saját maga tagadását. Ez az egyik központi tétele Laozi filozófiájának, s a konfucianus értelmezés szerint a *Változások könyve* (*Yijing*) is jórészt ezen az elméleten alapul. Nem kétséges, hogy a teória eredetét a Nap és a Hold mozgásában, az évszakok váltakozásában kell keresnünk. A mezőgazdasági munkák során a parasztoknak különleges figyelmet kellett szentelniük a természet változásainak. A *Változások könyvéhez* írt *Tíz függelék* (*Shiyi*) ezt írja: „Ha elmúlik a hideg, helyébe a meleg lép, s ha megjelenik a meleg, a hideg elillan.” (3. függelék.) Máshol ez áll: „Amikor a Nap a delelőre ér, lehanyatlak; és amikor a Hold kiteljesedik, fogyatkozni kezd.” (1. függelék.) Az efféle folyamatokra a „visszatérés” vagy „visszafordulás” kifejezéssel utalnak a *Függelék*ekben. Közülük az első így fogalmaz: „A visszafordulásban meglátjuk az Ég és a Föld szellemét.” Az *Út és Erény könyve* hasonlóan fogalmaz: „A *dao* mozgása: a visszafordulás.” (40. fejezet.)

Ez az elmélet óriási hatással volt a kínaiak gondolkodására, s nagy szerepe volt abban, hogy a kínaiak felül tudtak kerekedni mindazokon a nehézségeken, amelyekkel hosszú történelmük során találkoztak. Mivel hittek a „visszafordulás” elvében, a bőség időszakában is óvatosak maradtak, s a legsúlyosabb válságok idején sem vették ki belőlük a bizakodás. A legutóbbi háborúban a „visszafordulás” fogalma egyfajta pszichológiai fegyverré vált a kínaiak számára, így még a legsötétebb időszakokban is ott élt a remény az emberekben. „Rövidesen eljön a hajnal” – mondogatták. Ez a meggyőződés segítette át a kínaiakat a háború megrázkódtatásain.

A „visszafordulás” elve a legfőbb érvként szolgált a taoisták és a konfucianusok által egyaránt kedvelt „arany közép” tantételének igazolására. Mindkét iskola a „soha ne túl sokat” alapelvet vallotta. Szerintük jobb, ha valaki túl keveset birtokol, vagy elvégzetlenül hagyja a dolgait – bár ez sem teljesen helyes –, mint ha túlságosan sokat birtokolna, vagy túl sokat törődne ügyeivel. Mivel ha valaki túl sokat birtokol, vagy túlságosan lekötik a teendői, akkor könnyen éppen az ellenkezőjét kapja annak, mint amire vágyott.

A természet eszményítése

A konfucianizmus és a taoizmus abban térnek el egymástól, hogy a földművesek életének más-más aspektusait igyekeznek a gyakorlat és az elmélet síkján kifejezni. A földművesek egyszerű életet élnek, gondolkodásukat a romlatlanság jellemzi. A taoisták, lenézvén a civilizációt, ezt az ősi közösségekre jellemző egyszerűséget magasztalták. A tudást megvetették, helyette a gyermeki ártatlanságot eszményítették. Az *Út és Erény könyve* 80. fejezete így ír erről: „Legyen kicsiny az ország, de kevés a népe. Legyen úgy, hogy birtokoljanak bár tízszeres és százszoros munkát végző szerszámokat, de ne használják azokat. Legyen úgy, hogy a nép inkább két halált haljon otthon, de ne menjen soha messzire... Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek írás gyanánt, s azokat használják. Találják édesnek az ételüket, szépnek a ruhájukat, lakjanak békésen otthonukban, s leljék örömeiket szokásaikban. A szomszédos országokból akár át is lássanak egymáshoz, s hallják kölcsönösen a kakaskukorékolást és kutyaugatást, a nép mégis úgy érje meg az öregséget és halált, hogy sohasem fordult meg odaát.” Mi ez, ha nem egy eszményi földművelő társadalom leírása?

A parasztok állandó kapcsolatban állnak a természettel, ezért csodálják és szeretik azt. Ez a csodálat és szeretet a taoista gondolkodók műveiben teljesedett ki a legtökéletesebb formában. Éles különbséget tettek aközött, hogy mi származik a természettől, és mi az embertől, mi a természeti és mi a mesterséges. Úgy vélték, hogy az emberi boldogság forrása a természet, míg a szenvedés oka a mesterkéeltség, a mesterségesen létrehozott dolgok. Ahogy a konfucianus Xunzi megfogalmazta a taoista Zhuangziról: „Elfogult volt a természet iránt, és nem vett tudomást az emberről.” (21. fejezet.) A taoisták gondolatmenetének végső következtetése az volt, hogy a saját szellemét művelő bölcs legnagyobb cselekedete abban áll, ha képes önmagát a természettel – tehát magával az univerzummal – azonosítani.

A családszervezet

A parasztnak és az írástudó földbirtokosoknak a földjeiken kellett élniük. Hacsak nem volt valaki kivételesen tehetséges vagy szerencsés, kénytelen volt ott leélni az életét, ahol előtte az apja és a nagyapja, őutána pedig a gyermekei éltek. A tágabb értelemben vett családnak gazdasági megfontolásokból együtt kellett maradnia. Így alakult ki a kínai családi szervezet, ami a maga nemében kétségtelenül a világ egyik legösszetettebb és legjobban szervezett rendszere. A konfucianizmus jórészt lényegében ennek a társadalmi rendszernek az igazolása, illetve elméleti kifejeződése.

A családok rendszere valójában az egész kínai társadalmi rendet jelentette. Az öt hagyományos társadalmi kötelék (uralkodó-alattvaló, apa-fiú, báty-öcs, férj-feleség, barát-barát) közül három a családhoz kapcsolódik. A másik kettő, noha kívül esik azokon, szintén felfogható egyfajta családi kötelékként. Az uralkodó és az alattvaló, illetve a barátok kapcsolatát lehet úgy értelmezni, mint az apa és a fiú, illetve és a báty és az öcs viszonyát – s rendszerint így is fogták fel őket. Ezek azonban csak a legfontosabbak a családi kapcsolatok közül. A legrégebbi kínai szótár, a nyugati időszámítás kezdete előtt íródott *Erya* több mint száz kifejezést sorol fel a különböző családon belüli viszonyokra, amelyek többségének nincs angol [és magyar – *A ford.*] megfelelője.

Az őskultusz kialakulásának hátterében ugyanezek az okok álltak. Egy nemzedékek óta ugyanazon a helyen élő családban rendszerint a családalapító őst övezte a legnagyobb tisztelet, aki az adott területen eredetileg megtelepedett. Az alapító ős a család egységének és összetartozásának szimbólumává vált. Egy olyan nagy és bonyolult szervezetnek, mint a kínai család, szüksége is volt egy ilyen jelképre.

A konfucianizmus jórészt azzal foglalkozott, hogy érvekkel igazolja ennek a társadalmi rendnek a létjogosultságát, illetve hogy elméleti kifejezést biztosítson számára. A gazdasági környezet képezte az alapját, a konfucianizmus pedig kifejezte etikai jelentőségét. Mivel ez a társadalmi rend a gazdasági sajátosságok hatására jött létre, s ezeket a sajátosságokat a földrajzi környezet határozta meg, a kínai ember számára mind a társa-

dalmi rend, mind pedig annak elméleti kifejeződése természetesnek tűnt. A konfucianizmus éppen ezért válhatott Kína ortodox filozófiájává, s maradt az egészen addig, amíg az Európából és Amerikából kiinduló iparosítási hullám nem változtatta meg alapjaiban a kínai gazdaság szerkezetét, s vele együtt a kínai emberek életét.

„Evilágiság” és „túlvilágiság”

A konfucianizmus a társadalmi kapcsolatoknak, s így egyben a mindennapi életnek a filozófiája. Középpontjában a társadalomban élő ember kötelezettségei állnak. A taoizmus ezzel szemben az emberben rejlő természetességet és spontaneitást hangsúlyozza. A *Zhuangzi*-ben az áll, hogy a konfucianusok nem lépik át a társadalom kereteit, míg a taoisták szabadon vándorolnak azokon túl is. A 3–4. században, a taoizmus újbóli térnyerése idején az volt az általános vélekedés, hogy Konfuciusz a társadalmi viszonyok és az azokat jelölő nevek összhangjáról szóló tanítást (*mingjiao*) hirdette, szemben Laozival és Zhuangzival, akik a természetességet és a spontaneitást (*ziran*) hirdették. A kínai filozófia e két fő irányzata többé-kevésbé párhuzamba állítható a nyugati klasszicista és romantikus hagyományokkal. Du Fu (Tu Fu) és Li Taibai (Li Taj-po) költeményeinek olvasásakor világossá válik, hogy miben áll a konfucianizmus és a taoizmus különbözősége. A két költőóriás ugyanabban a korszakban (8. század) élt, verseikben mégis a kínai gondolkodás e két igen eltérő irányzata tükröződik.

Mivel a konfucianizmus „nem lép túl a társadalmi kereteken”, sokkal inkább „eviláginak” tűnik, mint a „határokon túllépő” taoizmus, amely emiatt „túlvilági” jegyeket hordoz. A két iskola amellet, hogy szemben állt, ki is egészítette egymást. Ellentétük egyfajta egyensúlyt eredményezett. A kínaiak ezáltal szert tettek arra a képességre, hogy az „evilágiság” és a „túlvilágiság” tekintetében megtalálják a helyes középutat.

A 3–4. században egyes taoisták megpróbálták a taoizmust közelebb vinni a konfucianizmushoz. A 11–12. században pedig néhány konfucianus írástudó igyekezett a konfucianizmust közelíteni a taoizmushoz. Az előbbie-

ket neotaoistáknak, az utóbbiakat neokonfucianusoknak nevezzük. Törekvéseiknek köszönhető, hogy – amint arról az előző fejezetben már szójt ejtettem – a kínai filozófia egyszerre „világi” és „túlvilági”.

A kínai képzőművészet és költészet

A konfucianusok a művészetet az etikai nevelés eszközének tekintették. A taoisták nem írtak formális értekezéseket a művészetről, ám a lélek szabad kőborlásáról szóló tanításuk és a természet magasztalása mély hatást gyakorolt a kínai művészet nagyjaira. Ennek tükrében nem meglepő, hogy a legtöbb kiemelkedő kínai művész a természetet választotta alkotásai témájául. A kínai festészet műremekeinek zöme tájkép vagy állatokról, madarakról, fákról és bambuszokról készült festmény. A kínai tájképeken pedig, a hegy lábánál vagy a folyó partján üldögélve, mindig ott találjuk a természet csodáit szemlélő embert, aki a mindenben – emberen és természetben – túlemelkedő *daón* elmélkedik.

A kínai költészetben is találunk ilyen hangulatú verseket. Közéjük tartozik például Tao Yuanning (372–427) műve:

*Házat az emberek közt építettem,
De nem zavar kocsí – s patazaj.
– Hogyan maradhatott távol mind a baj?
Ha távol a szív, menedékhely minden.
Egy-egy krizantémért kezem lenyúl.
Nézem csöndesen a Déli hegyet.
Az est, a lég, a csúcs – szebb már nem is lehet.
Madarak szállnak hangtalanul,
Igazinak érzem az életet
elmondhatatlanul.*

(Illyés Gyula fordítása)

Ebben a versben a maga legnagyobb formájában tárul fel előttünk a taoizmus.

A kínai filozófia módszertana

A kínai filozófiában a földműves szemléletmódja nemcsak a filozófia tartalmát befolyásolja – ami megmutatkozik például abban a tételben, hogy a *dao* mozgása a „visszafordulás” –, hanem, ami még ennél is fontosabb, a filozófia metodológiáját is. Northrop professzor egy helyen azt írja, hogy a fogalmaknak két fő típusa létezik. Az egyikbe tartoznak azok, amelyekre intuíció révén teszünk szert, a másikba pedig azok, amelyekhez posztulátumokon keresztül jutunk el. „Az intuíció révén megragadott fogalom – írja Northrop – olyasvalamit jelöl, amelynek teljes jelentése azonnal felfogható. Ilyen értelemben a »kék«, mint általunk érzékelt szín, intuíció révén alkotott fogalom... A posztulátumok útján megismert fogalom jelentését annak a következtetéseken alapuló elméletnek a posztulátumai határozzák meg, amelyben az adott fogalom szerepel. Az elektromágneses elméletben a hullámhossz alapján meghatározott »kék« ez utóbbi kategóriába esik.”*

Northrop azt is állítja, hogy az intuitív fogalmaknak három lehetséges fajtája van: „A megkülönböztetett esztétikai kontinuum fogalma; a nem meghatározott vagy nem megkülönböztetett esztétikai kontinuum fogalma; valamint a megkülönböztetés fogalma.” (Uo.) Úgy véli: „A konfucianizmust egy olyan lelkiállapotként lehetne definiálni, amelyben a határozatlannak sokféleképpen intuitív fogalma a gondolkodás hátterébe szorul, s a filozófia tartalmát a realiztikus, humanista, átmeneti cselekvések során tett konkrét megkülönböztetések képezik.” (Uo. 205. o.) A taoizmus lényegi tartalmát viszont éppen a nem meghatározott vagy nem megkülönböztetett esztétikai kontinuum alkotja. (Uo.)

Nem értek mindenben egyet Northrop kijelentéseivel, de úgy vélem, a kínai és a nyugati filozófia közötti alapvető különbséget sikerült megragadnia. Amikor egy kínai filozófiával foglalkozó kínai a nyugati bölcsélet tanulmányozásába fog, először örömmel tapasztalja, hogy az ókori görö-

* Filmer S. C. Northrop : The Complementary Emphases of Eastern Intuition Philosophy and Western Scientific Philosophy. In *Philosophy, East and West*. C. A. Moore szerk. Princetown University Press, 1946, 187. o.

gök is különbséget tettek *lét* és *nem-lét*, *véges* és *végtelen* között. Rövidesen azonban meglepetésként éri, hogy a görög gondolkodók a *végtelet* és a *nem-létezőt* alacsonyabb rendűnek tartották, mint a *végest* és a *létezőt*. A kínai filozófiában ez éppen fordítva van. Ennek oka az, hogy a *véges* és a *lét* megkülönböztetett, míg a *végtelen* és a *nem-lét* nem megkülönböztetett. Azok a filozófusok, akik megalapozásként a posztulátumokon alapuló fogalmakkal foglalkoznak, a megkülönböztetethez vonzódnak jobban, míg azok, akik az intuitív fogalmakkal kezdik vizsgálódásukat, inkább a nem megkülönböztetethez kötődnek.

Ha Northrop állításait egybevetjük mindazzal, amiről a fejezet elején írtam, látjuk, hogy a megkülönböztetett esztétikai kontinuum, amelyből a másik két fogalom, a nem megkülönböztetett esztétikai kontinuum és a megkülönböztetés ered (uo. 187. o.), alapvetően a fölművelők szemléletmódját tükrözi. Mindaz, amivel a parasztoknak törődniük kell, például a gazdaság és a termés, azonnal felfogható dolgok. Egyszerűségükben és ártatlanságukban azt becsülik meg, amit azonnal képesek megérteni. Nem csoda tehát, hogy filozófusaik, követve a példájukat, a dolgok azonnali megértését tették meg filozófiájuk kiindulópontjává.

Ez megmagyarázza, hogy miért nem alakult ki a kínai filozófiában az ismeretelmélet. A kínai gondolkodókat soha nem érdekelte különösebben, hogy az előttük lévő asztal valóságos vagy illuzórikus, hogy vajon csupán egy képzet az elmében, vagy objektív létező. A kínai filozófiából hiányoznak az ilyen ismeretelméleti problémák (kivéve a buddhizmust, amely azonban idegen, indiai eredetű), mivel episztemológiai problémák csak akkor merülnek fel, ha kihangsúlyozzuk a gondolkodás alanya és tárgya közötti határvonalat. Az esztétikai kontinuumban pedig nincs ilyen határvonal: a megismerő és a megismert egyetlen egészet alkot.

Mindezek miatt a kínai filozófia nyelvezete szuggesztív, de kevésbé szabatos és világos. Nem követelmény a pontos és világos megfogalmazás, mivel a filozófia nem közvetít olyan fogalmakat, amelyek deduktív érvelésen alapulnak. A filozófus csak azt írja le, amit lát. Mondanivalója éppen ezért gazdag, noha igen tömören fogalmaz. Így szavai inkább szuggesztívek, mint pontosak.

Hajózó népek és szárazföldi népek

A görögök életében a hajózás központi szerepet játszott, városállamaik a kereskedelemnek köszönhetően virágzásukat. Az itt élők jórészt kereskedelemmel foglalkoztak. A kereskedők mindenekelőtt absztrakt számokkal dolgoztak az adásvétel során, s csak utána a konkrét dolgokkal, amelyeket később, a számok tükrében azonnal azonosítani tudtak. Northrop az ilyen számokat nevezi a posztulátumok révén megragadott fogalmaknak. A görög filozófusok is ezt a módszert választották kiindulási alapul, s kifejlesztették a matematikát és a matematikai érvelést. A görög gondolkodók ezért szembesültek ismeretelméleti problémákkal, műveik nyelvezete pedig ennek következtében olyan szabatos.

A kereskedők egyben városlakók is. Tevékenységük megköveteli, hogy együtt éljenek a városokban, ezért társadalmuk elsősorban nem a család, hanem a városi közösség érdekein alapszik. A görögök ezért szervezték társadalmukat a városállam köré, ellentétben a kínaiakkal, akiknek országát akár *családi* államnak is nevezhetnénk, mivel Kínában az államot is a családdal kapcsolatos terminusokon keresztül értelmezték. Egy városállamban a társadalmi felépítmény nem autokratikus, mivel az ugyanahhoz az osztályhoz tartozó polgárok esetén nincs morális alapja annak, hogy valaki fontosabbnak vagy felsőbbrendűnek tartsa magát másoknál. Egy, a családon alapuló államban viszont a hierarchikus és autokratikus társadalmi rend az uralkodó, hiszen a családon belül az apa hatalma és tekintélye természetesen nagyobb, mint a fiúé.

Az a tény, hogy a kínai földműves nép volt, megmagyarázza, hogy miért nem zajlott le Kínában ipari forradalom, amely alapfeltétele lett volna az ország modernizálásának. A *Liezi*-ben van egy történet Song fejedelem hercegéről, aki azzal a feladattal bízott meg egy tehetséges kézművest, hogy egy darab jádeköből faragjon ki egy falevelet. Háromévnyi munka után elkészült az alkotás, amely olyan tökéletesre sikeredett, hogy amikor felhelyezték a fára, senki sem tudta megkülönböztetni a valódi levelektől. A herceg nagyon elégedett volt a mesterrel. Amikor *Liezi* meghallotta az esetet, így szólt: „Ha az Ég és a Föld a dolgok létrehozása során három évig bíbelődne egyetlen levélkével, bizony kevés lombos növényt

láthatnánk!” (8. fejezet, 8.) Ez egy olyan ember véleménye, aki megveti a mesterkéltert, s helyette a természetet csodálja. A parasztnak élete a természet ritmusához igazodik. Ők is megvetik a mesterkéltert, s a természetet becsülik a legjobbra. Egyszerűségükben és ártatlanságukban kevéssel is megelégednek, nem kívánják a változást, nem is törekednek arra. Kínában számtalan jelentős találmány és felfedezés született, mégis azt látjuk, hogy gyakran inkább elnyomták, mintsem hogy bátorították volna az újító szellemet.

A hajós népek kereskedőinek életkörülményei teljesen mások voltak. Nagyobb lehetőségük volt kapcsolatba kerülni más népekkel, amelyeknek más szokásaik voltak, és más nyelvet beszéltek. Így hozzászoktak a változásokhoz, s nem félték az újdonságoktól. Sőt a nagyobb haszon érdekében ösztönözték az újításokat azokban a műhelyekben, amelyekben érdekeltek voltak. Nem véletlen, hogy az ipari forradalom Angliából indult el, amely szintén egy kereskedelemről élő tengeri hatalom volt.

Mindaz, amit a fejezet első felében a *Lü mester tavasza és ősze* kapcsán elmondtunk a kereskedőkről, a hajós népekre is igaz, azzal a megszorítással, hogy a „romlott” és „uralkodójához hűtlen” jelzők helyett ügyesnek és intelligensnek nevezzük őket. Némileg megváltoztatva Konfuciusz szavait, azt mondhatjuk, hogy a tengeri népek a „tudósak”, míg a szárazföldiek a „jó” vagy „emberségesek”. Idézzük hát fel ismét a Mester szavait: „Aki birtokában van a tudásnak, az a vízben leli örömét. Aki birtokában van az emberségnek, az a hegyben leli örömét. A tudás birtokában lenni: mozgás; az emberség birtokában lenni: nyugalom. A tudás birtokában levő boldogan él, az emberség birtokában levő pedig hosszú életet él.” (VI. 21.)

A fejezetnek nem célja felsorolni a bizonyítékokat annak igazolására, hogy összefüggés van az ókori Görögország és a modern kori Anglia földrajzi fekvése és gazdasági sajátosságai, illetve a nyugati tudományos gondolkodás és demokratikus intézmények kialakulása között. Az a tény azonban, hogy az ókori Görögország és a modern kori Anglia földrajzi fekvése és gazdasági sajátosságai jelentősen eltértek a kínai viszonyoktól, elegendő, hogy a kínai történelemmel kapcsolatos, korábban felvázolt elméletemet közvetett módon igazolja.

Az állandó és a változó a kínai filozófiában

A tudomány fejlődése végül legyőzte a földrajzi akadályokat. Kína többé már nincs elszigetelve „a négy tenger között”. Az ország az iparosodás útjára lépett. Noha ez jóval később következett be, mint a nyugati világban, ahogy a mondás tartja, „jobb később, mint soha”. Téves az a megállapítás, amely szerint a Nyugat meghódította a Keletet. Sokkal helytállóbb az, hogy a középkor behódolt a modern kornak. Amennyiben részévé akar válni a modern világnak, Kínának modernizálnia kell.

Már csak egyetlen megválaszolatlan kérdés maradt: ha a kínai filozófia oly szorosan összekapcsolódott az ország gazdasági viszonyaival, vajon e tanítások csak azok számára jelenthetnek valamit, akik ilyen viszonyok között élnek?

A válasz egyszerre igen és nem. Minden nép filozófiájának – tekintet nélkül arra, hogy mikor keletkezett – vannak olyan megállapításai, amelyek csakis az adott nép és az adott korszak gazdasági viszonyaira érvényesek, de mindig vannak olyan elemei is, amelyek túlmutatnak a konkrét körülményeken. Ezek a helytől és kortól független elemek hordozzák magukban az időtálló értékeket. Azt azonban nem jelenthetem ki, hogy ezek abszolút igazságok lennének, mivel az abszolút igazság meghatározására az ember nem lehet képes – ez Istenre tartozik, ha létezik egyáltalán.

Lássunk egy példát a görög filozófiából. A rabszolgatartás létjogosultságát igazoló arisztotelészi eszmefuttatást úgy kell értelmeznünk, mint egy, az ókori Görögország gazdasági viszonyaira vonatkozó, relatív elméletet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Arisztotelész társadalomfilozófiájában ne lennének időtálló, nem relatív elemek. Mindez a kínai bölcsletről is elmondható. Az iparosodó Kínában nincs helye a régi családrendszernek, sem az annak létjogosultságát igazoló konfuciánus tételeknek. Ez sem jelenti azonban azt, hogy a konfuciánus társadalomfilozófia ne tartalmazna időtálló elemeket.

Ennek oka az, hogy, noha különbözőek voltak, az ókori görög és kínai társadalom beletartozik abba az általános kategóriába, amelyet *társadalomnak* nevezünk. A görög és kínai társadalmi elméletek így részben a társa-

dalomról mint általános fogalomról szólnak. Természetesen tartalmaznak olyan megállapításokat, amelyek csakis az egyik vagy a másik közösségre vonatkoznak, mégis kell lennie bennük valaminek, ami sokkal egyetemesebb, ami általános igazságokat tartalmaz a társadalomról mint olyanról. Ez utóbbiak azok a nem relatív dolgok, amelyek időtálló értékeket hordoznak.

Nincs ez másként a taoizmussal sem. Nyilvánvalóan téves az a taoista nézet, amely a tökéletes emberi társadalmat egy régmúlt korszak primitívtségében látja. Mi, a haladásban bízó modern kori emberek úgy gondoljuk, hogy az ideális állam olyasvalami, amit a jövőben kell megvalósítanunk, s nem a régmúlt homályában kell kutatnunk utána. Természetesen léteznek olyan modern kori gondolkodók, például az anarchisták, akiknek az ideális emberi társadalomról alkotott nézetei némileg hasonlítanak a taoisták elméleteihez.

A filozófia egy életeszmenyt is közvetít számunkra. Ez az eszmény – mivel egy adott időszakban élő, adott népcsoport filozófiájának terméke – részben csak az adott időszak és nép társadalmi viszonyai által meghatározott életformára vonatkozhat. Kell azonban lenniük benne olyan elemeknek, amelyek az életre vonatkozó általános igazságokat fogalmazzák meg, következésképpen időtállóak. Jó példa erre az a konfuciánus tanítás, amely szerint az az ember él eszményi életet, aki magas szinten megérti ugyan az univerzumot, mégis megmarad az öt alapvető emberi kapcsolat keretein belül. Ezeknek a kapcsolatoknak a természete a körülményektől függően változhat, de az eszmény változatlan marad. Téved tehát, aki azt mondja, hogy mivel az öt kapcsolat némelyike idejétmúlttá vált, magáról a konfuciánus életideálról is el kell feledkeznünk. Az is téved azonban, aki szerint, mivel ez az életideál nagyszerű, mind az öt kapcsolatnak fenn kell maradnia. Hogy a filozófiatörténetben különbséget tudjunk tenni az állandó és a változó között, logikai analízist kell végeznünk. Minden filozófiában ott van valamilyen formában az állandó, s minden filozófiában van valami közös. Éppen ezért lehet – minden különbségük ellenére – összehasonlítani őket egymással, s az egyik tanait a másik szempontjából értelmezni.

Vajon változik-e a jövőben a kínai filozófia módszertana? Másként fogalmazva, vajon az új kínai filozófia továbbra is az „intuitív” fogalmak útját fogja járni? Természetesen nem, hiszen nincs rá oka, hogy így tegyen. Valójában már rá is lépett a változás útjára. Erről a változásról a könyv utolsó fejezetében részletesebben szölok majd.



AZ ISKOLÁK EREDETE

Az előző fejezetben azt állítottam, hogy a kínai gondolkodás két fő áramlata a konfucianizmus és a taoizmus volt. Ezt azonban egy hosszú fejlődési folyamat előzte meg. Az i. e. 5. és 3. század között a konfucianizmus és a taoizmus csupán két irányzat volt a korszak számtalan, egymással versengő iskolája közül. Ezek száma ebben az időszakban olyan nagy volt, hogy a kínaiak a „száz iskolaként” emlegették őket.

Sima Tan és a „hat iskola”

A későbbi korok történetírói megpróbálták osztályokba sorolni ezeket az iskolákat. Az első ilyen rendszerezést Sima Tan (meghalt i. e. 110-ben), Sima Qian (kb. i. e. 145–86) apja végezte el, aki fiával közösen megírta Kína első dinasztikus történeti művét, *A történetíró feljegyzéseit (Shiji)*. Ennek utolsó fejeztében Sima Qian idézi apja egyik értekezését, amely *A Nagy Asztrológus előszava a hat filozófiai iskola lényegéről* címet viselte. Ebben az írásban Sima Tan az elmúlt évszázadok filozófusait az alábbi hat nagy csoportba osztotta:

Yinyang iskola (*yinyangjia*), más néven kozmológiai irányzat. Nevét a két alapprincípiumtól, a *yin*-ről és a *yang*-ról kapta, amelyet a kínai kozmológia az univerzum két fő vezérlő elvének tart. A *yin* a női, a *yang* a férfi princípiumot jelenti. A kínaiak szerint e két erő egymásra hatása és összekapcsolódása nyomán keletkezik az univerzum minden jelensége.

Írástudók iskolája (*nüjia*). A nyugati szakirodalom ezt nevezi konfucianizmusnak, ám az iskola nevében szereplő *nu* írásjegy szó szerinti jelentése „írástudó” vagy „tudós”. Ezért valamelyest félrevezető a nyugati elnevezés, mivel nem tűnik ki belőle, hogy az iskola követői egyszerre voltak írástudók és gondolkodók, s mindenekelőtt a régi klasszikusok tanítói és az ősi kulturális hagyományok örökösei. Konfuciusz kétségkívül a legmeghatározóbb alakja volt ennek az iskolának, s joggal tekinthetjük őt az alapítónak. Mindazonáltal a *nu* írásjegy nem kizárólag a konfucianusokat vagy a konfucianizmust jelöli, ennél sokkal tágabb jelentéssel bír.

Motisták iskolája (*mojia*). Ez a jól szervezett, zárt közösség, amelyet Mozi vezetett, szigorú szabályok szerint működött. A motista nevet már Mozi hívei is alkalmazták magukra, így – eltérően néhány más iskolától – ennek az irányzatnak az elnevezése nem Sima Tantól származik.

Nevek iskolája (*mingjia*). Az irányzat követői elsősorban az érdekelte, hogy milyen különbség tehető és milyen összefüggés található – az ő kifejezéseiket idézve – a „nevek” és a „létezők” között.

Legisták iskolája (*fajia*). A kínai *fa* írásjegy jelentése „törvény”, illetve „minta”. Az iskola eredete azokra az államférfiakra vezethető vissza, akik úgy gondolták, hogy a jó kormányzásnak a pontosan meghatározott törvényeken kell alapulnia, nem pedig azokon az erkölcsi intézményeken, amelyekre az írástudók a hangsúlyt helyezték.

Az út és erény iskolája (*daodejia*). Ennek az irányzatnak a központi fogalma a „nem-lét”, amelyre az iskola követői a metafizikájukat és társadalomfilozófiájukat építették. A „nem-lét” nem más, mint a *dao* – az „út” –, illetve annak megjelenése az egyesben, vagyis az ember természetes „erénye”. Ez utóbbi a *de*, amelyet szokás „erényként” visszaadni, bár a szót helyesebb „erőnek”, „erőhatásnak” fordítani. A *de* minden egyes dologban benne lakozik. Sima Tan *daodejiának* nevezte ezt az iskolát, de később már csak *daojiaként* emlegették, amit a nyugati irodalom „taoizmusként” ad vissza. Az első fejezetben azonban már utaltam rá, hogy ezt az irányzatot élesen meg kell különböztetni a vallásos taoizmustól.

Liu Xin elmélete az iskolák eredetéről

Liu Xin (kb. i. e. 46–i. sz. 23) volt a történetírók sorában a második, aki megkísérelte valamilyen módon felosztani a „száz iskolát”. Kora egyik legkiválóbb írástudójának tartották. Apjával, Liu Xianggal rendszerbe szedték a Császári Könyvtárban található műveket. Ban Gu (32–92) híres művének, A Han-dinasztia történetének (*Hanshu*) egyik fejezete, az *Értekezés az irodalomról* (*Yiwenzhi*) Liu Xin katalógusán alapszik, amely a *Hét összegzés* címet viselte. Ebben az értekezésben Liu Xin a „száz iskolát” tíz csoportba sorolta be. Ebből hat megegyezik a Sima Tan-féle felsorolásban szereplővel, a másik négy a következő: diplomaták iskolája (*zonghengjia*), eklektikusok iskolája (*zajia*), földművesek iskolája (*nongjia*), történetmondók iskolája (*xiaoshuojia*). Liu Xin így összegzi őket: „A különböző filozófusok tíz iskolát alkotnak, de ebből csupán kilenc az, amelyik említésre méltó.” Ezzel a megjegyzésével arra akart utalni, hogy a történetmondók iskoláját nem tartotta fontosnak.

Bár az osztályozás terén Liu Xin nem jutott sokkal messzebbre, mind elődje, Sima Tan, az mindenképpen újszerű volt, hogy – a kínai történelemben először – megkísérelte szisztematikus alapossággal felvázolni az egyes iskolák kialakulásának történelmi előzményeit.

A későbbi korok tudósai, elsősorban Zhang Xuecheng (1738–1801) és Zhang Binglin (1869–1936) sokat finomítottak Liu Xin elméletén. Ennek a teóriának a lényege az, hogy a Zhou-dinasztia (i. e. 1122?–i. e. 255) első felében, mielőtt a kor társadalmi intézményei széthullottak, „nem volt különbség hivatalnokok és tanítók között”. Más szavakkal, a kormányzati munka különböző területein működő hivatalnokok egyben tanítók is voltak, akik továbbadták saját szakterületük tudásanyagát. Az ilyen hivatalok, a korabeli arisztokratikus rangokhoz hasonlóan, örökletesek voltak. Ezért akkoriban csak „hivatalos oktatás” létezett, a „magántanítás” fogalma ismeretlen volt. Ez azt jelentette, hogy senki nem tanított magánszemélyként, s az oktatásban csak azok a hivatalnokok vettek részt, akik – hivatalos minőségben – a kormányzati munka valamely területén dolgoztak.

Az elmélet szerint azonban a Zhou-kor második felében, amikor a

dinasztia már csak névlegesen birtokolta a hatalmat, a kormányzati tisztviselők elvesztették korábbi pozícióikat, s szétszóródtak szerte a birodalomban. Ekkor kezdték – magánszemélyként – átadni a kormányzati munka során megszerzett speciális ismereteiket. Többé már nem „hivatalnokok”, hanem pusztán „magántanárok” voltak. A különböző iskolák a hivatalnoki pályának és a tanítói hivatásnak ebből a szétválásából jöttek létre. Liu Xin elemzésének teljes szövege így hangzik:

„Az írástudók iskolája valószínűleg a Zhou-kori Oktatásügyi Minisztériumból ered... Kedvüket lelték a *Hat klasszikus* (*liu yi*) tanulmányozásában, figyelmüket az emberség és az igazságosság erénye felé fordították; ósatyjukként Yaót és Shunt [két mitikus uralkodó, akik a hagyomány szerint az i. e. 24. és 23. században éltek] tisztelték, példaképüknek [a Zhou-házi] Wen [i. e. 1120?–1108?] és Wu [Wen fia] királyokat tekintették. Hogy kellő súlyt adjanak tanaiknak, nagy mesterüknek Konfuciuszt tartották. Az ő tanításuk a legmagasabb igazság. »Amit tisztelünk, azt előbb meg kell vizsgálnunk.« Yao és Shun boldog aranykora, a Yin- és Zhou-dinasztia virágzása, Konfuciusz munkálkodásának gyümölcsei: ezek azok az eredmények, amelyek tanaik vizsgálatával felfedezhetők.

A taoista iskola valószínűleg a hivatalos történetíróktól ered. Tanulmányozták a sikerek és kudarcok történelmi példáit, a megmaradásokat és a pusztulásokat, a szerencsétlen és a szerencsés eseményeket a régi koroktól a mai időkig; így meg tudták ragadni a lényegét és az alapvetőt. Megőrizték önmagukat a tisztasággal és ürességgel, szilárdan tartották magukat az alázattal és gyengeséggel... Ez volt az iskola erőssége.

A *yinyang* iskola valószínűleg a hivatásos csillagászoktól ered. Tiszteletudóan alkalmazkodtak a fényes éghez, a Nap és a Hold, a csillagok és a konstellációk egymást váltó szimbólumaihoz, az időpontok és évszakok elválasztásaihoz. Ez volt az iskola erőssége.

A legista iskola valószínűleg az Igazságügyi Minisztériumtól ered. Méltányossá tették a jutalmazásokat, elkerülhetetlenné a büntetéseket, így támogatták a megfelelő viselkedést. Ez volt az iskola erőssége.

A nevek iskolája valószínűleg a Szenttartásügyi Minisztériumtól ered. A régi időkben, ha a nevek és méltóságok különbözőek voltak, a hozzá-

juk kötődő szertartások is eltértek. Konfuciusz azt mondotta: »Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg a dolgoknak. Ha a szavak nem felelnek meg a dolgoknak, akkor a tettek nem sikerülnek.« Ez volt az iskola erőssége.

A motista iskola áramlata valószínűleg a templom őreitől ered. A templom teteje zsúppal volt fedve, gerendája festetlen volt; ezért becsülték legtöbbször a mérsékletet. A templom volt a »három öreg« és az »öt tapasztalt ember« tiszteletének helye; ezért hirdették a mindent átfogó szeretetet. Az írástudók kiválasztásának és a nagy nyíllovészetnek a szertartása szintén a templomban zajlott; ezért hangsúlyozták a kiválóság és a képességek megbecsülését. A templom adott helyet az ősöknek bemutatott áldozatoknak és az atyák tiszteletének; ezért hirdették a szellemek tiszteletét. Elfogadták a négy évszak követésének hagyományos tanítását; ezért tagadták az eleve elrendelést. Elfogadták a hagyományos tanítást a szülőiszteletnek az egész világon történő gyakorlásáról; ezért hirdették a felettesekkel való azonosulást. Ez volt az iskola erőssége.

A diplomaták iskolájának áramlata valószínűleg a Követségek Minisztériumától ered... [Annak a művészetét tanították, hogy] miként kell a pontos parancsok helyett az általános rendelkezéseket követni [a diplomáciában]. Ez volt az iskola erőssége.

Az eklektikusok iskolájának áramlata valószínűleg a tanácsnokoktól ered. Merítettek mind a konfucianizmusból, mind a motizmusból, összeegyeztették a nevek iskoláját és a legizmust. Tudták, hogy az országnak mindegyikre szüksége van, s úgy tartották, hogy a királyhoz méltó kormányzat valamennyit egyesíti. Ez volt az iskola erőssége.

A földművesek iskolájának áramlata valószínűleg a Föld- és Gabonügyi Minisztériumtól ered. A különböző gabonák vetésére tanítottak, s a föld megművelésére, illetve a selyemhernyó-tenyésztésre ösztönözték a népet, hogy biztosítsák az elegendő ruhát és élelmet... Ez volt az iskola erőssége.

A történetmondók iskolájának áramlata valószínűleg a kisebb hivatalokból ered. Az iskolát azok alapították, akik összegyűjtötték mindazt, amit az utcákon és a síkatorokban hallottak, s terjesztették ezeket, ahová csak

mentek... Ha a tanításaikból csak egy szó is helyes, akkor már volt némi hasznuk.” (A *Han-dinasztia története*, 30. fejezet.)

Ez tehát Liu Xin elmélete a tíz filozófiai iskola eredetéről. Az iskolák jelentőségével kapcsolatos eszmefuttatásai messze nem kielégítőek. Néhány esetben pedig teljesen önkényesen hozza összefüggésbe az egyes iskolákat a Zhou-kori hivatalokkal. A taoista tanítások leírásánál csak Laozi nézeteire tér ki, Zhuangzit teljes egészében figyelmen kívül hagyja. Ráadásul úgy tűnik, hogy a nevek iskolája és a szertartásügyi hivatal feladatai között nincs semmiféle összefüggés, eltekintve attól, hogy mindkettő fontosnak tartotta a helyes megkülönböztetéseket.

Liu Xin elméletének felülvizsgálata

Valószínű, hogy Liu Xin elméletének egyes részletei hibásak, viszont abban, hogy megpróbálta az iskolák kialakulását bizonyos társadalmi és politikai körülményekhez kötni, minden bizonnyal igaza volt. Eszmefuttatásait azért idéztem ilyen hosszasan, mert a különböző iskoláknak ez a leírása önmagában is a kínai történetírás egyik klasszikus alkotásának számít.

Az utóbbi időszakban, különösen az 1937-es japán inváziót megelőző néhány évben a történelemtudomány óriási fejlődésen ment keresztül Kínában. A legújabb kutatások fényében így hát magam is megfogalmaztam saját elméletemet a filozófiai irányzatok kialakulásáról. Teóriám alapvetően nem vitatja Liu Xin állításait, de más megvilágításba helyezi azokat, s igyekszik a dolgokat más irányból megközelíteni.

Képzelnék magunk elé, milyen volt Kína politikai és társadalmi berendezkedése például az i. e. 10. században. A szervezet csúcán ott találjuk a Zhou-dinasztia királyát, aki minden fejedelemség „közös ura” volt. Uralma alá több száz kis államocska tartozott, amelyeket fejedelmek kormányoztak. Egyes fejedelemségeket a Zhou-dinasztia első királyai alapítottak, akik az újonnan meghódított területeken adománybirtokokat juttattak rokonaiknak. Másokat a Zhou-ház egykori ellenfelei kormányoztak, akik ekkorra már elfogadták a mindenkor Zhou király fennhatóságát.

A fejedelemségekben a helyi uralkodó további kisebb adománybirtokokat juttatott saját rokonságának. A Zhou-korban a politikai hatalom és a gazdaság feletti ellenőrzés egy és ugyanaz volt. Aki a földdel rendelkezett, azé volt a politikai és gazdasági hatalom, s az rendelkezett az ott élő emberek sorsáról. Őket nevezték *junzik*nek, aminek szó szerinti jelentése: „fejedelem fia”, de tágabb értelemben ezt a kifejezést használták az előkelőségek osztályának általános megnevezésére is.

A másik társadalmi csoportba tartoztak a *xiaorenek*, a „kisemberek”, másként a *shumin*, a közrendűek vagy közemberek osztálya. Ez utóbbiak a földbirtokosokat szolgálták: békeidőben a *junzik* földjeit művelték, háborúban pedig az ő oldalukon harcoltak.

Az előkelőségek mellett, hogy ők gyakorolták a politikai és gazdasági hatalmat, azzal a kiváltsággal is rendelkeztek, hogy kizárólag nekik volt lehetőségük a tanulásra. Az előkelőségek birtokai így nemcsak politikai és gazdasági, hanem kulturális központokként is működtek. Olyan hivatalnokok dolgoztak itt, akik valamely területen különleges, szakirányú ismeretekkel rendelkeztek. A közrendűeknek viszont nem volt módjuk a tanulásra, így közöttük nem voltak iskolázott emberek. Liu Xin kijelentése, miszerint a korai Zhou-korban „nem volt különbség hivatalnokok és tanítók között”, erre a tényre vezethető vissza.

Ezt a feudális jellegű társadalmi rendszert hivatalosan i. e. 221-ben törölte el Qin Shi Huangdi, a Qin-dinasztia alapítója. A rendszer hanyatlásának jelei azonban már több száz évvel korábban mutatkozni kezdtek. Ugyanakkor kétezer évvel később bizonyos feudális elemek még mindig felfedezhetőek, különösen a földbirtokos osztály gazdasági hatalmában.

A modern kori történészek körében még koránt sincs egyetértés abban a kérdésben, hogy mi vezetett a „feudális” társadalmi rendszer széthullásához. Ebben a fejezetben nincs mód az okok részletesebb vizsgálatára. Elegendő, ha kijelentjük, hogy Kínában az i. e. 7. és 3. század közötti időszak hatalmas politikai és társadalmi változásokat hozott.

Nem tudjuk pontosan, hogy a rendszer mikor indult hanyatlásnak. Már az i. e. 7. században voltak olyan előkelőségek, akik a korszak háborúi vagy más okok miatt elvesztették földbirtokaikat és címeiket, s lesüllyed-

tek a közrendűek közé. Emellett akadtak olyan közemberek, akik tehetségüknek vagy pártfogójuknak köszönhetően magas állami hivatalokba jutottak. Mindez rávilágít arra, hogy mi volt a valódi jelentősége a Zhou-dinasztia lassú agóniájának. Nem csupán egy uralkodóház politikai hatalmának hanyatlásáról volt szó, hanem – ami ennél sokkal fontosabb – az egész társadalmi rendszer hullott darabokra.

A régi rend felbomlásával a különböző szakterületek egykori hivatalnokai szétszóródtak a közrendűek között. Ezek a hivatalnokok vagy született *junzik* voltak, vagy olyan szakemberek, akik az előkelőségek családjainak szolgálatában örökletes hivatalbirtokoltak. Ez az értelme annak a konfuciuszi idézetnek, amelyet Liu Xin imént tárgyalt művének egy másik részében olvashatunk: „Ha a szertartások eltűnnek a fejedelmi udvarból, vidéken kell keresni őket.”

Amikor az egykori előkelőségek és hivatalnokok elvesztették pozícióikat, különleges képességeik vagy szaktudásuk kamatoztatásával próbáltak boldogulni, immár közemberként. Egyesek közülük, akik saját tudásukat adták tovább másoknak, hivatásos tanítók lettek. Ily módon különvált a hivatalnoki pálya és a tanítói hivatás.

A filozófiai iskolák kifejezésére a kínaiak a *jia* írásjegyet használják, amelynek elsődleges jelentése „család”, illetve „otthon”. Ennélfogva valamiféle bensőséges, személyes jelentéstartalommal bír. Éppen ezért mindaddig nem jöhetett létre egyetlen filozófiai iskola (*jia*) sem, amíg meg nem jelentek az első magántanítók.

Ez volt az oka annak is, hogy számos különféle *jia* alakult ki, mivel a tanítók mind-mind más tudományban vagy művészetben jeleskedtek. Egyesek például kiválóan értettek a *Klasszikusok* magyarázatához, a szertartásokhoz és a zenéhez. Őket nevezték „írástudóknak” (*ru*). A háború művészetének ismerői voltak a „kardforgatók” (*xie*). Voltak olyanok, akik a beszéd művészetében mélyedtek el, őket nevezték „vitatkozóknak” (*bianzhe*). Az okkult tudományok művelőinek (*fangshi*) szakterülete a mágia, a jóslás, a számmisztika és a csillagászat volt. A fejedelmi udvarokban olyan politikusok szolgáltak, akik a gyakorlati ügyekben látták el tanácsokkal urukat – őket a „módszerek embereinek” (*fangshu zhi shi*)

nevezték. Végül, voltak olyan tehetséges és művelt emberek, akiket annyira elkésérített koruk politikai zűrzavara, hogy kilépve az emberi társadalomból, a természet magányába vonultak. Ők voltak a remeték (*yinzhé*).

Teóriám szerint a Sima Tan által felsorolt hat iskola eredete ezekhez a fent említett csoportokhoz köthető. Liu Xin elméletét ezért a következőképpen módosítanám:

- ❖ Az írástudók iskolájának gyökerei az írástudókhoz,
- ❖ a motista iskola gyökerei a kardforgatókhoz,
- ❖ a taoista iskola gyökerei a remetékhez,
- ❖ a nevek iskolájának gyökerei a vitatkozókhöz,
- ❖ a *yinyang* iskola gyökerei az okkult tudományok művelőihez,
- ❖ a legista iskola gyökerei pedig a „módszerek embereihez” nyúlnak vissza.

Állításaimat a következő fejezetekben fejtem majd ki részletesebben.



KONFUCIUSZ, AZ ELSŐ TANÍTÓ

Konfuciusz a latinósított neve annak a személynek, akit Kínában Kongziként, azaz Kong mesterként ismernek.* Családneve Kong, személyneve Qiu volt. Kína keleti részén, a mai Shandong tartomány déli területén, Lu fejedelemségben született i. e. 551-ben. Ősei Song fejedelemség uralkodócsaládjának tagjai voltak, akik származásukat a Zhou-kort megelőző Shang-dinasztia királyi házáig vezették vissza. A belpolitikai villongások következtében a család még Konfuciusz születése előtt elvesztette előkelő rangját, és Lu fejedelemségbe menekült.

Konfuciusz legrészletesebb életrajza Kína első dinasztikus történeti művének, az i. e. 86 körül elkészült *A történetíró feljegyzései*nek 47. fejezetében olvasható. Ebben az áll, hogy Konfuciusz fiatalkorában szegénységben élt, de később hivatalt kapott Lu fejedelemségben, s ötvenévesen magas udvari méltósághoz jutott. A politikai intrikák miatt azonban rövidesen kénytelen volt lemondani és száműzetésbe vonulni. A következő tizenhárom évben fejedelemségről fejedelemségre utazott abban a reményben, hogy a gyakorlatban is megvalósíthatja társadalmi és politikai reformeszméit. Sehol nem járt azonban sikerrel, s időskorában végül visszatért Luba, ahol három évvel később, i. e. 479-ben meghalt.

* A *zi* (mester) tiszteleti utótag ott szerepel a legtöbb Zhou-kori filozófus nevében, például Zhuangzi – Zhuang mester vagy Xunzi – Xun mester stb.

Konfuciusz és a *Hat klasszikus*

Az előző fejezetben azt állítottam, hogy a filozófiai iskolák története a hivatásos tanítók megjelenésével kezdődött. Amennyire a mai tudomány meg tudja állapítani, Konfuciusz volt az első ember a kínai történelemben, akinek magántanítóként már számos tanítványa volt. Ezek a tanítványok Konfuciuszsal együtt járták a korabeli fejedelemségeket. Számuk a hagyomány szerint jó néhány ezer volt, s néhány tucat közülük maga is híres gondolkodóvá és tudóssá vált. A több ezer követőről szóló beszámolók nyilvánvalóan túlzóak, az azonban vitathatatlan, hogy Konfuciusz a maga korában igen nagy hatású tanító volt, s ami ennél is fontosabb, ő volt a kínai történelemben az első, aki magánemberként tanításra adta a fejét. Gondolatait a *Beszélgetések és mondások* című munka őrizte meg. Ez a mű a Mester mondásainak gyűjteménye, amelyet néhány tanítványa állított össze.

Konfuciusz „frástudó”, *ru* volt, s ő alapította meg az írástudók iskoláját, amelyet Nyugaton konfuciánus iskolaként ismernek. Mint az előző fejezetben láttuk, Liu Xin azt írta az irányzat követőiről, hogy „kedvüket lelték a *Hat klasszikus* tanulmányozásában, figyelmüket az emberség és az igazságosság erénye felé fordították”. A *liu yi* alapvetően a „hat művészetet” (vagy „hat szabad művészetet”) jelenti, de gyakran fordítják *Hat klasszikus*nak. A *Hat klasszikus* az alábbi művekből áll: *Változások könyve* (*Yijing*), *Dalok könyve* (*Shijing*), *Írások könyve* (*Shujing*), *Szertartások könyve* (*Li*), *A zene könyve* (*Yuejing*) – ez utóbbi nem maradt fenn önálló műként –, valamint a *Tavaszkok és őszi krónikája* (*Chunqiu*), amely Konfuciusz szülőföldjének, Lu fejedelemségnek a történetét foglalja össze i. e. 722-től i. e. 479-ig, a Mester haláláig. A művek címeiből egyértelműen következtetni lehet a tartalmukra, kivéve a *Változások könyvét*. Ez utóbbit a későbbi konfuciánusok metafizikai értekezésnek tekintették, noha eredetileg jóskönyv volt.

Konfuciusz és a *Hat klasszikus* kapcsolatának kérdésében két hagyományos nézet áll szemben egymással. Az egyik szerint mind a hat művet maga Konfuciusz írta. A másik álláspont szerint csak a *Tavaszkok és őszi krónikáját* írta ő, emellett a *Változások könyvét* kommentárokkal látta el,

a *Szertartások könyvét* és *A zene könyvét* átdolgozta, illetve a *Dalok könyvének* és az *Írások könyvének* nem szerzője, hanem összeállítója volt.

Valójában ezeknek a műveknek Konfuciusz nem volt sem a szerzője, sem a kommentátora, sem az összeállítója. Bizonyos szempontból – ez kétségtelen tény – konzervatív gondolkodású ember volt, aki ragaszkodott a hagyományokhoz. Így például a zene és a szertartások terén megpróbált mindent kiigazítani, ami eltért a hagyományos gyakorlattól vagy az elfogadott normáktól. A *Beszélgetések és mondásokban* több ilyen esetről is olvashatunk. Az alapján viszont, amit ebből a műből megtudhatunk róla, úgy tűnik, Konfuciusznak soha nem állt szándékában bármit is írni az eljövendő nemzedékek számára. Az a gyakorlat, hogy valaki nem hivatalnoki minőségben, hanem magánemberként könyvet írt, Konfuciusz idejében még ismeretlen volt. E szokás csak a Mester halála után terjedt el. Konfuciusz Kína első „magántanítója” volt ugyan, de nem ő volt az első kínai, aki saját indíttatásból könyvet írt.

A *Hat klasszikus* már Konfuciusz születése előtt is létezett. Ezek a művek testesítették meg az elmúlt évszázadok kulturális örökségét, s a korai Zhou-dinasztia idején ezek szolgálták az előkelőségek oktatásának alapjául. Ahogy azonban a régi, „feudális” társadalmi rend körülbelül az i. e. 7. századtól bomlásnak indult, az előkelőségek tanítói, sőt néha maguk az arisztokraták is – azok, akik elveszítették rangjukat és hivatalukat, de járatosak voltak a *Klasszikusokban* –, mind nagyobb számban keveredtek a köznéppel. Megélhetésükről úgy gondoskodtak, hogy az ősi klasszikus műveket oktatták, vagy – mivel járatosak voltak a rítusok terén – temetéseken, áldozati szertartásokon, menyegzőkön és más ünnepi eseményeken működtek közre „szakértőként”. Ezt a társadalmi csoportot nevezték „írástudóknak” (*ru*).

Konfuciusz, a tanító

Konfuciusz azonban több volt, mint egyszerű „frástudó”. Igaz, hogy a *Beszélgetések és mondások* Konfuciuszt részben mint tanítót mutatja be. A Mester célja az volt, hogy tanítványaiból az államnak és a társadalomnak egyaránt hasznos „egész emberek” váljanak. Ezért az egyes klasszikus

műveken alapuló, legkülönfélébb ismeretekre oktatta növendékeit. Úgy érezte, tanítóként mindeneke előtt az a feladata, hogy tanítványai számára értelmezze a régi korok kulturális örökségét. Ezért is jelenti ki a *Beszélgések és mondásokban*: „Én csak közvetíték, de nem alkotok újat.” (VII. 1.) Ez azonban Konfuciusz személyiségének csak az egyik oldala. Miközben ugyanis továbbörökítette a klasszikus intézményeket és eszméket, saját erkölcsi fogalmaiból levezetett magyarázatokat fűzött hozzájuk. Azt az ősi szokást például, amely megkövetelte a fiútól, hogy hároméves gyászt viseljen elhunyt szüleiért, Konfuciusz a következőképpen értelmezte: „Hiszen a gyermek csak hároméves kora után kerül ki apja és anyja karjából; s éppen ezért a hároméves gyászt az Égalattiban mindenki tiszteletben tartja.” (XVII. 20.) Más szavakkal, a gyermek élete első három évében minden tekintetben a szüleitől függ. Így azok halálakor neki is legalább ugyanilyen hosszú ideig gyászolnia kell őket, hogy méltó módon ki tudja fejezni irántuk érzett hálóját. Amikor a *Klasszikusokat* tanította, Konfuciusz szintén újraértelmezte azok tartalmát. A *Dalok könyvéről* szólva, annak morális értékét hangsúlyozta: „A *Dalok könyvének* háromszáz verse van, de egyetlen sora tartalmazza valamennyit, és ez: »Gondolataidban ne legyen hitványság.«” (II. 2.) E tekintetben Konfuciusz több volt, mint közvetítő, mivel tanításai nyomán valami új született.

Ez a szellemiség – a régi dolgok közvetítése során újat létrehozni – Konfuciusz követőit is áthatotta. Ők voltak azok, akik nemzedékről nemzedékre továbbadták a klasszikus műveket, s közben számtalan kommentárt és szövegértelmezést fűztek hozzájuk. Ezek közül néhány a későbbi évszázadokban maga is a *Klasszikusok (Jing)* rangjára emelkedett, így a később *Tizenhárom klasszikusként (Shisanjing)* ismert kánon jelentős része kommentárokból áll.

Konfuciuszt ez emeli korának többi írástudója fölé, s ez tette őt képessé arra, hogy új iskolát alapítson. Mivel követői egyszerre voltak tudósok és a *Hat klasszikus* kiváló ismerői, az irányzata az írástudók iskolája nevet kapta.

A nevek kiigazítása

Amellett, hogy újraértelmezte a *Klasszikusokat*, Konfuciusznak természetesen saját eszméi is voltak az egyénről és a társadalomról, az emberről és az Égről.

A társadalommal kapcsolatban azon az állásponton volt, hogy úgy lehet rendet és stabilitást teremteni, ha megvalósul az, amit ő a „nevek kiigazításának” (*zhengming*) nevezett. Ezen azt értette, hogy a létező dolgokat összhangba kell hozni az őket jelölő nevekkel. Egyszer egyik tanítványa megkérdezte a Mestert, mi lenne az első teendője, ha felkérnék valamelyik fejedelemség kormányzására. Konfuciusz így felelt: „A legfontosabb volna: kiigazítani a neveket.” (XIII. 3.) Egy másik alkalommal Qi fejedelme faggatta őt a kormányzás helyes alapelveiről. „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú” – felelte Konfuciusz (XII. 11.). Minden név hordoz magában bizonyos jelentéstartalmat, amely kifejezi azon dolgok osztályának a lényegét, amelyeket jelöl. A dolgoknak meg kell felelniük ennek az ideális lényegnek. Az uralkodó fogalmának lényege az, amilyennek egy eszményi uralkodónak lennie kell – vagy ahogy azt a kínaiak mondják: az, ami „az uralkodó *daója*”. Amennyiben eszerint cselekszik, akkor igazi uralkodó, mind nevében, mind ténylegesen. Így a név és a létező megegyezik. Ha ez nem valósul meg, akkor az uralkodó lényegében nem uralkodó, még akkor sem, ha az alattvalók uruknak tekintik őt. A társadalmi kapcsolatokban minden név bizonyos felelősséggel és kötelezettségekkel jár. Uralkodó, alattvaló, apa és fiú – mind ilyen társadalmi viszonylatokat jelölnek. Az egyéneknek, akik ezeket a neveket viselik, kötelességük megfelelni az ezzel járó elvárásoknak és feladatoknak. Ezt jelenti Konfuciusz elmélete a „nevek kiigazításáról”.

Emberség és igazságosság

Az egyén erényeiről szólva Konfuciusz az „emberséget” és az „igazságos-
ságot” emelte ki – s különösen az előbbi tartotta fontosnak. Az igazsá-
gosság (yi) – más elterjedt fordításban: kötelességtudat – az egy adott
helyzetben való helyes viselkedést jelenti. A yi egyfajta kategorikus im-
peratívusz. A társadalom minden tagja köteles bizonyos cselekedeteket
végrehajtani, mégpedig önmaguk miatt, mivel ezek a morális szempont-
ból helyes cselekedetek. Ha azonban az embert más, nem erkölcsi meg-
fontolások vezetik a tetteiben, akkor, még ha azt teszi is, amit tennie kell,
nem az igazságosság szerint cselekszik, hanem – azzal a kifejezéssel élve,
amelyet Konfuciusz és követői oly gyakran elítéltek – a „haszon” (li) re-
ményében. Az igazságosság (yi) és a haszon (li) a konfucianizmusban élesen
szemben álló fogalmak. Konfuciusz ezt mondta erről: „A nemes ember az
igazságossághoz ért jól, a kisember pedig a haszonhoz.” (IV. 16.) A későbbi
korok konfuciánusai ezt a „yi és a li közötti különbségtételnek” nevezték
el, s az egyik legfontosabb erkölcsi tanításnak tartották.

A yi meglehetősen formális eszme. Az emberség (ren) viszont sokkal
kézzelfoghatóbb jelentést hordoz. Az egyén társadalmi kötelezettségeinek
formális lényege az azoknak való megfelelés szükségszerűsége, mivel ezek-
nek az elvárásoknak meg kell felelnie. Gyakorlati lényege viszont a „má-
sok szeretete”, vagyis az emberség (ren) erénye. Az apának úgy kell sze-
retnie a fiát, ahogy azt a szülői szeretet megköveteli; a fiúnak pedig úgy
kell szeretnie apját, ahogyan az egy szülőisztelő fiútól elvárható. „Szeret-
ni az embereket” – mondta a ren lényegéről Konfuciusz (XII. 21.). Csakis
az képes eleget tenni társadalmi kötelezettségeinek, aki valóban szereti az
embereket. Ezért a *Beszélgetések és mondásokban* a ren nem mindig ezt
az egyetlen, speciális erényt jelöli. Konfuciusz néha az összes erény együt-
tes jelenlétére is alkalmazza ezt a kifejezést, így tehát az „emberséges ember”
ilyenkor „teljes erkölcsű embert” jelent. Ebben az összefüggésben a rent
„tökéletes erénynek” is lehet fordítani.

A zhong és a shu

A *Beszélgetések és mondásokban* van egy passzus, amelyben Zhong Gong
megkérdezi Konfuciusztól, mi a ren. A Mester így felel: „Soha ne tedd
másoknak azt, amit magadnak nem kívánsz!” (XII. 2.) Egy másik alka-
lommal Konfuciusz a következőket mondta: „Aki rendelkezik a rennel,
az, ha meg akarja tartani magát, másokat tart meg, s ha gyarapítani akar-
ja magát, másokat gyarapít. Képesnek lenni arra, hogy a másokkal szem-
beni viselkedésben saját magunkból induljunk ki: ezt nevezhetjük a ren
gyakorlásának.” (VI. 28.)

A ren gyakorlása tehát a másokkal való törődést jelenti. A rennel ren-
delkező ember „ha meg akarja tartani magát, másokat tart meg, s ha
gyarapítani akarja magát, másokat gyarapít”. Másképp fogalmazva: „Tedd
másokkal azt, amit magadnak is kívánsz!” Ez a pozitív aspektusa annak a
viselkedési mintának, amit Konfuciusz zhongnak (másokkal szembeni lel-
kiismeretesség), negatív aspektusát pedig – soha ne tedd másoknak, amit
magadnak nem kívánsz! – shunak (altruizmus) nevezett. A *zhong és shu*
elvének gyakorlása egyet jelentett a ren gyakorlásával.

Néhány későbbi konfuciánus a „zsinórmérték használatának” alapel-
veként utalt minderre. Azaz, ha valaki a zhong és a shu elvét gyakorolja,
akkor önmagát tekinti viszonyítási alapnak, s ehhez igazítja cselekedeteit.
A nagy tanítás, amely eredetileg a *Szertartások feljegyzései (Liji)* című, az
i. e. 3–2. században íródott, konfuciánus értekezéseket tartalmazó gyűj-
temény egyik fejezete volt, azt írja erről az alapelvről: „Ami a feljebbva-
lótól nem tetszik, arra ne kényszerítsük az alárendeltek. Ami az aláren-
deltektől nem tetszik, azzal ne szolgáljuk a feljebbvalókat. Ami az előde-
inktől nem tetszik, azzal ne járjunk az utódaink előtt. Ami az utódainktól
nem tetszik, azzal ne kövessük elődeinket. Ami a jobbra levőktől nem
tetszik, azt ne tegyük a balra levőkkel való kapcsolatunkban. Ami a balra
levőktől nem tetszik, azt ne tegyük a jobbra levőkkel való kapcsolatunk-
ban. Ezt nevezik a zsinórmérték használatának.” (10. fejezet.)

A *Szertartások feljegyzéseinek* egy másik fejezetében, A közép mozdulat-
lanságában, amelyet a hagyomány Konfuciusz unokájának, Zisinek tulaj-
donít, az alábbiak olvashatók: „Aki hűséges saját természetéhez, és a

kölcsönösség elve szerint gyakorolja azt, az nem járhat messze a követendő úttól. Ha valamiről nem akarja, hogy vele tegyék az emberek, azt ő sem teheti másokkal... Hogy úgy szolgáljam atyámat, ahogyan fiamtól megkövetelem... Hogy úgy szolgáljam fejedelmemet, ahogyan alattvalóimtól megkövetelem... Hogy úgy szolgáljam bátyámat, ahogyan öcsémtől megkövetelem... Hogy olyan példásan viselkedjem barátommal, ahogyan azt tőle velem szemben megkövetelem." (13. fejezet.)

A fenti idézet A nagy tanításból a *zhong* és *shu* alapelvének negatív aspektusát hangsúlyozza, míg A közép mozdulatlanságából kiragadott részlet a pozitív aspektust emeli ki. A cselekvés „zsinórmértéke” azonban mindkét esetben maga az egyén, s nem valamely kívülálló dolog.

A *zhong* és a *shu* elve ugyanakkor egyet jelent a *ren* elvével, mivel a *zhong* és a *shu* gyakorlása maga a *ren* gyakorlása. A *ren* révén pedig az egyes ember eleget tud tenni társadalmi kötelezettségeinek és a vele szemben támasztott elvárásoknak, vagyis megfelel a *yi* erényének. A *zhong* és a *shu* elve így válik az egyes ember erkölcsiségének alfájává és ómegájává. A Beszélgetések és mondások így ír erről: „A mester mondta: »Zengzi, az én összes tanításom összekapcsolódik egyetlen alapelvben.« Zengzi azt felelte: »Így van.« Amikor a mester visszavonult, a többi tanítvány megkérdezte Zengzit: »Mire vonatkoztak a szavai?« Zengzi így válaszolt: »Mesterünk tanítása a *zhong* (a másokkal szembeni lelkiismeretesség) és a *shu* (altruizmus) elvéből áll; és semmi többől.«” (IV. 15.)

Mindenkiben megvan ez a „zsinórmérték”, s bármikor használni tudja az életben. Ilyen egyszerű tehát a *ren* gyakorlásának módja. Ezért mondhatta Konfuciusz: „Vajon messze van-e tőlünk az emberség erénye? Hiszen az emberséget csak akarnom kell, s máris elértem!” (VII. 29.)

Az égi rendelés (*ming*) ismerete

Az igazságosságból kiindulva a konfuciánusok eljutottak a „semmiért való cselekvés” eszméjéig. Az ember azért teszi meg, amit meg kell tennie, mert erkölcsileg az a helyes, nem pedig olyan okok miatt, amelyek kívül állnak a morális kényszerűségeken. A Beszélgetések és mondásokból megtud-

juk, hogy egyszer egy remete kigúnyolta Konfuciuszt, mondván: „Ő az, aki tudja, hogy lehetetlenre vállalkozott, mégis csinálja.” (XIV. 41.) A Mester egyik tanítványa a következő szavakat intézte egy másik remetéhez: „A nemes ember azért vállal hivatalot, mert ezt tartja helyesnek, még akkor is, ha tudja, hogy a helyes elvek nem valósulhatnak meg a kormányzásban.” (XVIII. 7.)

Amint azt a későbbiekben látni fogjuk, a taoisták a konfuciánusok „semmiért való cselekvése” helyett a „nem-cselekvés” elvét hirdették. A konfuciánusok azt vallották, hogy az embernek tevékenynek kell lennie, mert mindenki életében vannak olyan dolgok, amelyeket meg kell tennie. Mindazonáltal, amit tesz, azt érdek nélkül teszi, mivel tettének értéke magában a cselekvésben rejlik, nem pedig annak külső eredményében.

Konfuciusz életpályája jól példázza saját tanításait. A társadalmi és politikai zűrzavar közepette minden tőle telhetőt megtett, hogy jobbítson a világ során. Szókratészhez hasonlóan ő is állandóan úton volt, s mindenkivel szóba elegyedett. Noha erőfeszítései hiábavalónak bizonyultak, emiatt sohasem volt csalódott. Tudta, hogy nem járhat sikerrel, mégsem adta fel soha.

Magáról így beszélt: „Ha tanaim előre haladnak, azt az Ég rendelte el, ha pedig tanaim nem tudnak előre haladni, azt is az Ég rendelte el.” (XIV. 38.) Ő maga mindent megtett, de a dolgok kimenetelét a *mingre* bízta. Ezt a szót gyakran fordítják „sorsnak”, „rendelésnek” vagy „végzetnek”. Konfuciusz számára az Ég akaratát, az égi elrendelést jelentette, tehát tervszerű erőként fogta fel. A későbbi konfuciánusok azonban már csak egyszerűen az univerzumban munkálkodó erők és körülmények összességét értették rajta. Hogy tevékenységünket siker koronázza, mindig szükség van az univerzális erők közreműködésére. Ezen folyamatokra azonban nem lehetünk semmilyen befolyással, ezért a legbölcsebb dolog, amit tehetünk, hogy eleget teszünk kötelezettségeinknek, nem törődve azzal, vajon a végén siker vagy kudarccal vár-e ránk. Ha így cselekszünk, akkor mondhatjuk, hogy „ismerjük az égi rendelést”. Az égi rendelés ismerete nagyon fontos feltétele annak, hogy valakiből konfuciánus értelemben vett nemes ember váljon. „Aki nem érti meg az égi rendelést, az sohasem lehet nemes emberré” – jelentette ki Konfuciusz (XX. 3.).

A *ming* megértése annak tudomásulvételét jelenti, hogy a világ olyan, amilyen, s hogy nem kell a külső sikerekkel és a kudarcokkal törődni. Ha így cselekszünk, bizonyos értelemben soha nem bukhatunk el. Ha ugyanis csak a kötelességeinkkel törődünk, akkor a cselekedeteink önmagukban erkölcsi értéket hordoznak, függetlenül attól, hogy siker koronázza-e őket.

Mindez azt eredményezi, hogy soha nem fogjuk hajszolni a sikert, és nem rettegünk a kudarcától sem, így mindig boldogok maradunk. Ezért mondta Konfuciusz: „A bölcs ember nem tévelyeg, a tökéletes erényű nem aggódik, a bátor ember nem fél.” (IX. 27.) Valamint: „A nemes ember nyugodt és megelégedett, a közönséges embernek azonban szüntelenül aggodalmi vannak.” (VII. 36.)

Konfuciusz szellemi fejlődése

A *Zhuangzi* című taoista alapműben a taoisták gyakran gúnyolódnak Konfuciuszon, mert az gondolatait az emberség és az igazságosság erkölcsiségére korlátozza, így csak a morális értékeket ismeri, a „morálfeletti” értékeket nem. Felületesen szemlélve igazuk van, de valójában tévednek. Saját szellemi fejlődéséről Konfuciusz így beszél: „Amikor tizenöt éves voltam, a tanulás foglalt el; amikor harminc, már szilárdan álltam; amikor negyven, nem tévelyegtem többé; amikor ötven, megértettem az Ég parancsát; amikor hatvan, fülem kifinomodott; és amikor hetven lettem, már követhettem szívem kívánságát, mégsem hágtam át semmi előírást.” (II. 4.)

A tanulást nem a szó mai értelmében használja Konfuciusz. „Törekedj mindig a helyes útra!” – mondja (VII. 6.). „Aki reggel meghallgatta a *daót*, az este már meg is halhat” – olvashatjuk máshol (IV. 8.). A *dao* a jelen esetben az igazság útjára utal. Konfuciusz tizenöt éves korában ennek a *daónak* az elsajátítására törekedett. Manapság tanuláson a tárgyi tudás bővítését értjük, a *dao* azonban olyasvalami, ami által emelkedett szellemiséghez juthatunk.

„A szertartások megerősítenek...” – mondja Konfuciusz a *líról*, azaz a „szertartásosság” vagy „helyes viselkedés” erényéről (VIII. 8.). „Aki nem

ismeri jól a szertartásokat, az nem állhat szilárdan a lábán” – olvashatjuk a *Beszélgetések és mondások* egy másik fejezetében (XX. 3.). Amikor tehát kijelenti, hogy harmincéves korában „szilárdan állt”, azt értette rajta, hogy akkorra megértette a *lit*, azaz gyakorolni tudta a helyes viselkedést.

Negyvenévesen felhagyott a tévelygéssel: bölcs ember vált belőle. Hiszen, ahogy azt már korábban idéztük: „A bölcs ember nem tévelyeg.”

Negyvenéves koráig vélhetően csak morális kérdések foglalkoztatták Konfuciuszt. Ötven-hatvan évesen azonban megismerte az égi rendelés elvét (*ming*), s behódolt az égi akarat előtt. Másképp fogalmazva, a „morálfeletti” értékek is tudatosultak benne. Konfuciusz e tekintetben hasonlóságot mutat Szókratészszel, aki úgy gondolta, az isteni gondviselés jelölte ki őt arra, hogy felrzza a görögséget. Konfuciusz is meg volt győződve arról, hogy égi küldetése van. Amikor például életveszélybe került egy Kuang nevű helyen, azt mondta: „Ha az Ég el akarná veszejteni ezt a műveltséget, akkor én, a későbbi halandó nem jutottam volna ennek a műveltségnek birtokába. S mivel az Ég nem akarja ezt a műveltséget elveszejteni, ugyan mit tehetnek ellenem a kuangbeliek!” (IX. 5.) Egyik kortársa így vélekedett róla: „Az Égalattiból régóta kiveszett már az erény; mesteretek azonban az Ég fa harangverője a nép összehívásához.” (III. 24.) Konfuciusz meg volt győződve arról, hogy minden cselekedetével az égi akaratot követi, s hogy az égi kegyelem kíséri útján – túlemelkedve tehát a morális kérdéseken, magasabb rendű értékek felé fordult.

Az általa megtapasztalt „morálfeletti” értékek, amint azt a későbbiekben látni fogjuk, jelentősen különböztek a taoisták által tapasztaltaktól, mivel a taoisták elvetették az értelemmel rendelkező és tervszerűen működő Ég gondolatát. Ehelyett az elkülönületlen egésszel való misztikus egyesülést keresték. Az általuk megtapasztalt morálfelettség ezért kevésbé kötődött az emberi kapcsolatok köznapi fogalmaihoz.

Hetvenévesen már megengedhette magának, hogy szabadon követhesse szíve kívánságait, mégis, minden, amit tett, természetétől fogva, önmagában helyes volt. Tetteire többé már nem kellett tudatosan odafigyelnie. Könnyedén, erőlködés nélkül cselekedett. Ez jelentette a bölcs szellemi fejlődésének utolsó szakaszát.

Konfuciusz helye a kínai történelemben

Konfuciusz valószínűleg a legismertebb kínai ember Nyugaton. Mégis, saját hazájában, noha hírneve töretlen maradt, megítélése korról korra jelentősen változott. Történelmileg elsősorban egy tanító, vagyis kora számos tanítójának egyike volt. Halála után azonban fokozatosan ő lett a tanító, aki minden más tanító felett állt. Az i. e. 2. században azután a Mestert még magasabb rangra emelték. Számos korabeli konfucianus szerint Konfuciuszt arra jelölte ki az Ég, hogy új dinasztiát alapítson, amely a Zhou-ház örökébe léphet. Így anélkül, hogy trónra került volna, vagy magas kormányzati pozíciót töltött volna be, egyfajta eszményi uralkodóvá vált, aki az egész birodalmat irányította. Ezek a konfucianusok azt állították, hogy a *Tavaszkok és őszök krónikájában* megbúvó ezoterikus utalások tanulmányozásával fényt lehet deríteni arra, miként történt mindez, s hogyan lehet feloldani ezt a nyilvánvaló ellentmondást. Úgy tartották, hogy ez a mű nem Konfuciusz szülőföldjének, Lu fejedelemségnek a krónikája (noha valójában erről van szó), hanem egy fontos politikai munka, amelyben Konfuciusz kifejti etikai és politikai nézeteit. Az i. e. 1. században aztán Konfuciusz ismét magasabbra lépett: ekkorra sokakban az a kép alakult ki, hogy Konfuciusz nem csupán király, hanem valójában egy az emberek közé leszállt istenség volt – istenség, aki előre látta a Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) eljövételét, s aki ezért a *Tavaszkok és őszök krónikájában* lefektette az ideális kormányzás alapelveit, amelyet aztán a Han-ház megvalósíthat. Az isteni rangra emeltetés jelentette Konfuciusz dicsőségének csúcspontját. Ezért nem járunk messze az igazságtól, ha kijelentjük, hogy a Han-kor közepén a konfucianizmus tulajdonképpen vallás volt.

Ez a dicső korszak azonban nem tartott sokáig. Már az 1. században a konfucianizmusnak egy sokkal racionálisabb irányzata vette át a vezető szerepet. Ekkortól Konfuciuszt többé nem tekintették istenségnek, de mint a tanítót továbbra is nagyra becsülték. A 19. század utolsó éveiben egy rövid ideig újra teret nyert az az elképzelés, miszerint a Mestert az Ég arra jelölte ki, hogy király váljék belőle. Alig néhány évvel később azonban, a Köztársaság megszületése után hírneve gyorsan lehanyatlott, egészen addig, amíg már első tanítói címét is megkérdőjelezték. Napjainkban a kí-

naiak többsége elsődlegesen egy tanítónak tartja, természetesen egy kiváló tanítónak, aki azonban korántsem volt az egyetlen.

Konfuciusz hatalmas műveltségét már kortársai is elismerték. Egyikük azt mondta róla: „Kongzi igazán nagy ember! Hatalmas a tudománya!” (IX. 2.) A korábbi idézetekből világossá válik számunkra, hogy Konfuciusz önmagát az ősi kultúra örökösének és átörökítőjének tartotta. Kortársai közül néhányan szintén így tekintettek rá. Mivel a tudás átadása során valami újat hozott létre, ezáltal arra készítette követőit, hogy átértelmezzék a korábbi korszakok civilizációját. Megtartott mindent, amit jónak vélt a régi világban, olyan szilárd hagyományt teremtve ezzel, amely egészen a legutóbbi időkig fennmaradt, amikor – csakúgy, mint Konfuciusz idejében – Kína ismét óriási gazdasági és társadalmi változásokon ment keresztül. Mindenekfelett ő volt Kína első tanítója. Így, noha történelmi szempontból vizsgálva ő csak egy tanító volt a sok közül, a későbbi korok talán nem érdemtelenül tekintették őt a tanítónak.

A motizmus társadalmi háttere

ÖTÖDIK FEJEZET



MOZI, KONFUCIUSZ ELSŐ ELLENFELE

Konfuciusz után a következő jelentős filozófus Mozi, akinek családneve Mo, személyneve pedig Di volt. A *történetíró feljegyzéseiben* nem találunk utalást a származásáról, s tulajdonképpen az életéről sem tudunk semmi bizonyosat. Különböző feltételezések vannak arról, hogy melyik fejedelemségben született. Egyes tudósok szerint Song államból származott (a mai Henan tartomány keleti és Shandong tartomány nyugati része). Mások úgy vélik, hogy Konfuciuszhoz hasonlóan ő is Lu fejedelemség szülötte volt. Születésének és halálának dátuma szintén bizonytalan. Vélhetően valamikor i. e. 479 és i. e. 381 között élt. Eszméi a nevét viselő, ötvenhárom fejezetes műben, a *Moziben* maradtak fenn. Ebben a gyűjteményben mind *Mozinek*, mind híveinek az írásai megtalálhatók.

A Mozi által alapított irányzatot motista iskolaként ismerik. Az ókorban hírneve Konfuciuszéval vetekedett, s tanításai hasonlóan nagy hatást gyakoroltak a kor szellemiségére. Figyelemre méltó az ellentét a két gondolkodó között. Konfuciusz nagy rokonszenvet mutatott a korai Zhou-kor hagyományos intézményei, szertartásai, zenéje és irodalma iránt, s megpróbálta etikai kategóriákkal igazolni helyességüket, illetve hozzáigazítani őket saját korához. Mozi ezzel szemben megkérdőjelezte értéküket és hasznosságukat. Igyekezett egyszerűbb, ám az ő megítélése szerint hasznosabb dolgokkal helyettesíteni ezeket. Röviden, Konfuciusz a régi civilizáció igazolója és ésszerűsítője volt, míg Mozi annak kritikusa. Konfuciusz kifinomult nemes ember, míg Mozi militáns erkölcsprédikátor volt. Az utóbbi legfontosabb célja a hagyományos intézmények és szokások, illetve Konfuciusz és a konfuciánus tanok elítélése volt.

A Zhou-korban a királyok, fejedelmek és előkelőségek katonai szakértőket fogadtak a szolgálatukba. Ezek a harcosok alkották a korabeli hadseregek gerincét, családjukban a mesterség apáról fiúra szállt. A kései Zhou-korban a régi rendszer széthullásával ezek a harcosok elvesztették hivatalukat és rangjukat. Ezért kénytelenek voltak útra kelni, hogy szolgálataikat felajánlják azoknak, akik elég vagyonosak voltak, hogy alkalmazzák őket. Megélhetésüket így biztosították. Őket nevezték kardforgatóknak vagy vándor kardforgatóknak (*xie, youxie*). A *történetíró feljegyzései* így ír a kardforgatókról: „...ha valamit kimondtak, abban mindenki mindig megbízhatott; ha valamibe belefoglak, azt mindig végbe is vitték; ha valamit megígértek, azt mindig komolyan is vették; nem szerették túlságosan a saját személyüket; segítségére siettek minden derék embernek, aki szorongatottságba jutott.” (124. fejezet.) Hivatásukat ilyen alapokon nyugodott. Mozi tanításainak nagy része lényegében nem más, mint a kardforgatók etikájának kiterjesztése.

A kínai történelemben mind az írástudók (*ru*), mind a kardforgatók (*xie*) osztálya az előkelőségek udvarában szolgáló szakemberekből alakult ki, akik maguk is a felsőbb osztályokhoz tartoztak. A későbbiekben az írástudók továbbra is főleg a felső és középréteg tagjai közül kerültek ki. A kardforgatók soraiba ezzel szemben sokkal gyakrabban kerültek be az alsóbb néprétegekből származó katonák. A korai Zhou-korban az olyan szórakozási lehetőségeket, mint a szertartások és a zene, kizárólag az előkelőségek osztálya élvezhette. A közember szemében ezért ezek gyakorlati haszon nélküli, fényűző elfoglaltságok voltak. Mozi és a motisták ebből a szempontból bírálták a tradicionális intézményeket és azok híveit, Konfuciuszt és követőit. Saját társadalmi osztályuk, a kardforgatók (*xie*) etikai kódexének kidolgozása és racionalizálása mellett ez a bíráló alkotta a motista filozófia magvát.

Számos bizonyíték van arra, hogy Mozi és hívei a kardforgatók osztályából származtak. A *Moziból* és más korabeli forrásokból tudjuk, hogy a motisták szigorú szabályok szerint működő közösségben éltek, amely bármikor készen állt a harcra. A közösség vezetőjének, a *juzinek* (nagy mester)

hatalmában állt dönteni a tagok élete és halála felett. Azt is tudjuk, hogy Mozi volt az első *juzi*, s hogy legalább egyszer ténylegesen Song fejedelemség védelmére sietett híveivel, amikor azt a déli szomszéd, Chu felől katonai támadás fenyegette.

Song megvédésének története igen érdekes. A *Moziben* szereplő elbeszélés szerint egy híres ezermester, Gongshu Ban, aki akkoriban Chu fejedelmének szolgálatában állt, egy új, a városfalak lerombolására alkalmas fegyvert készített. Chu éppen a Song elleni háborújára készülődött, ahol a chubeliek be akarták vetni ezt a fegyvert. Értesülvén erről, Mozi egyenesen Chuba ment, hogy meggyőzze a fejedelmet, álljon el a tervétől. A fejedelem színe előtt ő és Gongshu Ban bemutatót tartott a védekező és a támadó fegyverekről. Mozi először leoldotta övét, s egy képzeletbeli városfalat formált belőle, fegyverként pedig kicsiny fadarabocskát használt. Gongshu Ban ekkor felállította kilenc különböző ostromgép kicsinyített mását, s támadást indított. Próbálkozásait azonban Mozi kilenc alkalommal visszaverte. A végére Gongshu Ban mind a kilenc ostromgépét felhasználta, ám a várost védő Mozin egyáltalán nem látszottak a kimerültség jelei. Gongshu Ban ekkor így szólt: „Tudom, hogyan győzhetnék le, de nem árurom el.” „Tudom, mire gondolsz, de én sem árurom el!” – hangzott a felelet.

Amikor a fejedelem szavai értelméről faggatta Mozit, az így folytatta: „Gongshu Ban azt fontolgatja, hogy megöl engem. De tanítványaim, Qin Guli és még vagy háromszázan, felfegyverkezve az én védekező eszközeimmel, már ott állnak Song falain, várva a Chu felől közeledő ellenséget. Engem megölhatsz, de őket nem tudod elpusztítani!” Chu fejedelme erre így kiáltott fel: „Rendben! Nem támadjuk meg Songot!” (50. fejezet.)

Amennyiben ez a történet igaz, jó példája lenne annak, hogy mai világunkban hogyan kellene rendezni a vitákat két ellenséges állam között. Csak arra lenne szükség, hogy a két állam tudósai és mérnökei laboratóriumi körülmények között demonstrálják egymás előtt védekező és támadó fegyvereik erejét, s a háború kimenetelét harc nélkül el lehetne dönteni!

Függetlenül igazságtartalmától, a történet jól példázza, hogy a motisták katonai jellegű közösségben éltek. Ezt más források is megerősítik. Ilyen

például az i. e. 2. században íródott *Huainanzi*, amelynek 20. fejezete szerint „Mozi tanítványai száznolcvan főt számláltak, akik mindannyian készek voltak a mester parancsára tűzbe menni vagy rálépni a kard élére, s akiket még a halál szele sem tudott meghátrálásra készíteni.” Magában a *Moziben* is nem kevesebb mint kilenc fejezet foglalkozik a védekező háborúk taktikájával és a városfalakat védő szerkezetek építésének mestertfogásaival. Mindez összességében arra utal, hogy a motisták, származásukat tekintve, harcosok voltak.

Mozi és követői azonban két szempontból különböztek a közönséges kardforgatóktól. Először is, ez utóbbiak bármikor készek voltak fegyvert ragadni, feltéve, ha megfizették őket, vagy ha elnyerték valamelyik hatalmasság kegyeit. Mozi és követői ezzel szemben határozottan elleneztek a támadó háborúkat; ezért csak védekező háborúkban voltak hajlandók részt venni. Másodsorban, egy közönséges *xie* csakis a kardforgatók etikai kódexében foglaltak betartására törekedett. Mozi viszont továbbfejlesztette s racionális érvekkel is alátámasztotta ezt az etikai rendszert. Így hát, noha Mozi a harcosok közül került ki, mégis képes volt arra, hogy új filozófiai iskolát alaptson.

Mozi és a konfucianizmus bírálata

Mozi ezt írta: „A konfuciánusok tanaiban négy olyan előírás van, amely romlásba tudja dönteni az Égalattit. A konfuciánusok az Eget ész nélkül valónak tartják, a szellemeket pedig nem istenieknek... Továbbá díszes temetéseket rendeznek és hosszú gyászt tartanak, több belső és külső korporsót alkalmaznak, valamint igen sok ruhát és takarót. Úgy kísérik a halottat, mintha ők vinnék, három esztendeig sírnak-jajgatnak... De ehhez még lantot pengetnek, énekelnek, dobot és harangot vernek, s táncolnak, gyakorolják a hangos muzsikálást... Sőt azt is hiszik, hogy létezik eleve elrendelés...” (Mozi, 40. fejezet, 15.) A *konfuciánusok elitélése* című fejezetben ez áll: „Egy hosszú életen át fáradozva sem lehet kimeríteni az ő tanaikat. Az évei teljében lévő sem képes eleget tenni minden szertartási előírásuknak, s nincs az a felhalmozott vagyon, amely fedezné minden szórakozásukat. Tetszetős külsőségekkel és csalárd fogásokkal csalják

meg a most uralkodó fejedelmeket, s hatalmas zeneűnnepekkel ámitják el az ostoba népet. Elveik azonban nem valósulhatnak meg a világban, s tanaik nem irányíthatják a tömegeket.” (39. fejezet.)

Ez a bírálóat rávilágít a konfucianusok és a motisták eltérő társadalmi hátterére. A műveltebb és kifinomultabb gondolkodású kínaiak már Konfuciusz kora előtt elvetették a személyes istenség és a természetfeletti hatalmú szellemek létezését. A közemberek viszont, ahogy az lenni szokott, nem osztották ezt a szkeptikus vélekedést. Ebben a kérdésben Mozi az alacsony néprétegek nézeteit vallotta. Ez tükröződik a konfucianusok ellen felhozott első vádpontjában. De a bírálóat második és harmadik pontja úgyszintén ezen alapszik. Az utolsó megjegyzés azonban semmiképpen sem helytálló, mert igaz ugyan, hogy a konfucianusok gyakran emlegették az égi rendelés elvét (*míng*), ezen viszont nem az előre elrendelt sorsba vett hitet értették, amelyet Mozi oly sokat ostromozott. Az előző fejezetben szövegtünk arról, hogy a *míng* a konfucianusok értelmezésében egy olyan univerzális erő, amely az emberi ellenőrzés felett áll. Ezenkívül azonban vannak olyan erők, amelyeket az ember, ha törekszik rá, befolyásolni tud. Csak ha minden tőle telhetőt megtett, akkor tudja nyugodtan és beletörődően elfogadni azt, ami elkerülhetetlen. A konfucianusok ezt értették az égi rendelés megismerésén.

A mindent átfogó szeretet*

Mozi soha egyetlen bíráló megjegyzést sem tett a konfucianizmus két központi fogalmáról, az emberségről (*ren*) és az igazságosságról (*yi*). Sőt művében gyakran emlegeti ezt a két morális tulajdonságot, illetve az emberséges és igazságos embert. Bizonyos szempontból azonban másként vélekedett róluk, mint a konfucianusok. Számára a *ren* és a *yi* a mindent átfogó szeretetet testesítette meg, emberséges és igazságos emberen pedig azokat értette, akik a mindent átfogó szeretetet gyakorolják. A mindent átfogó szeretet eszméje központi helyet foglal el Mozi filozófiai rendszerében, s

* Tőkei Ferenc a kifejezést „egyetemes szeretetnek” fordítja.

logikusan következik a kardforgatók (*xie*) becsületkódexének egyik előírásából – mint láttuk, ez volt az a társadalmi csoport, ahonnan Mozi származott –, nevezetesen abból, hogy a csoporton belül a *xiek* „egyformán örülnek, egyformán szenvednek”. (Később ez a *xiek* kedvelt mondásává vált.) Ezt a közösségi szellemet igyekezett Mozi kiterjeszteni, azt a doktrínát hirdetvén, hogy a világon mindenkinek mindenkit egyformán, megkülönböztetés nélkül kell szeretnie.

A Mozi három fejezetet szentel a mindent átfogó szeretet kifejtésének. Ezekben Mozi először különbséget tesz a „kirekesztés” és a „mindent átfogás” elve között. A kirekesztés elvét valló ember úgy véli, hogy esztelenység lenne annyira törődnie a barátokkal, mint amennyire önmagával törődik, s úgy gondoskodni azok szüleiről, mintha azok a saját szülei lennének. Ezért az ilyen ember nem sok dolgot tesz meg a barátaiért. A mindent átfogás elvére törekvő ember viszont éppen fordítva gondolkodik: legalább annyira kell törődnie barátaival, mint saját magával, s baráta szüleit saját szüleinek kell tekintenie. Ezért ő minden tőle telhetőt megtesz a barátaiért. Tisztázva ezt a kétféle szemléletmódot, Mozi felteszi a kérdést: melyik a helyes alapelv?

Az alapelvek helyességének vagy helytelenségének meghatározására Mozi három szabályt dolgozott ki. Úgy vélte, minden nézetet három szempontból kell megvizsgálni: mi a nézet „alapja” (*ben*), „igazolhatósága” (*yuán*) és „alkalmazhatósága” (*yong*). Egy helytálló és igaz alapelvnek „az Ég és a szellemek szándékán s a régi bölcs királyok tettein kell alapulnia”. Ezután „a közemberek látó- és hallóérzékének igazolnia kell”. S végül, „alkalmazni kell azáltal, hogy felhasználjuk a kormányzásban, s meg kell figyelni, hogy javára válik-e az országnak és a népnek”. (36. fejezet.) A három próbatétel közül Mozi számára az utolsó, az alkalmazhatóság a legfontosabb. „Javára válik-e az országnak és a népnek” – ez az a szempont, ami alapján Mozi minden értéket megítél.

Ugyanezt az elvet alkalmazza a mindent átfogó szeretet szükségszerűségének bizonyítására. A *mindent átfogó szeretet* címet viselő három fejezet közül az utolsóban ezt olvashatjuk:

„Az emberséges ember feladata az, hogy a világ javára munkálkodjon, s hogy megszüntesse a zűrzavart. Manapság mi okozza a legnagyobb zűrzavart? Én azt mondom, az, hogy a nagy fejedelemségek megtámadják a kis fejedelemségeket, a nagy nemzetségek romlásba döntenek a kis nemzetiségeket, az erősek elnyomják a gyengéket, a többség elnyomja a kisebbséget, a ravaszkodók megtévesztik az egyenesen gondolkodókat, s hogy az előkelők megvetik az alacsony rangúakat: ilyen szerencsétlenségek történnek az Égalattiban... Amikor ezekre a baljós dolgokra gondolunk, azt kérdezzük: Honnan erednek? Mi a gyökerük? Vajon mások szeretetéből és a mások javára való munkálkodásból fakadnak? Erre azt feleljük: nem. Inkább azt mondanánk, hogy mások gyűlöletéből és a másoknak való ártásból fakadnak. Ha osztályba akarnánk sorolni az Égalattiban azokat, akik gyűlölködnek és ártanak másoknak, vajon »kirekesztőnek« vagy »mindent átfogónak« neveznénk-e őket? Erre azt feleljük: »kirekesztőnek«. Hát nem a kölcsönös kirekesztés az, ahonnan ezek a baljós dolgok származnak? Ezért kell elvetnünk a kirekesztés elvét.

Önmagában mások bírálata kevés, akkor teljes, ha előállunk valami újjal, kijavítva vele a téves gondolatokat. Ezért én azt mondom: a kirekesztést a mindent átfogásnak kell felváltania! Miért mondom azt, hogy a kirekesztést a mindent átfogásnak kell felváltania? A válaszom ez: Ha mások országára mindenki úgy tekintene, mint a saját országára, akkor ugyan ki kezdene támadást? Úgy tekintenénk másokra, mint magunkra. Ha mások városára mindenki úgy tekintene, mint a saját városára, akkor ugyan ki akarná elfoglalni azokat? Úgy tekintenénk másokra, mint magunkra. Ha mások házára mindenki úgy tekintene, mint a saját házára, akkor ugyan ki lopna még? Úgy tekintenénk másokra, mint magunkra.

Így hát, ha a fejedelemségek és városok nem háborúznak, és nem foglalja el egyik a másikat, ha a nemzetségek és a családok nem fenekednek egymásra és nem ártanak a másoknak, ez vajon kárára vagy javára válik az Égalattinak? Erre azt feleljük: javára válik. Mikor ezekre a nemes dolgokra gondolunk, azt kérdezzük: Honnan erednek? Vajon mások gyűlöletéből és a másoknak való ártásból fakadnak? Erre azt feleljük: nem. Inkább azt mondanánk, hogy a mások szeretetéből és a mások javára való munkálkodásból fakadnak. Ha osztályba akarnánk sorolni az Égalattiban

azokat, akik szeretnek másokat és mások javára munkálkodnak, vajon »kirekesztőnek« vagy »mindent átfogónak« neveznénk-e őket? Erre azt feleljük: »mindent átfogónak«. Hát nem a kölcsönös »mindent átfogás« az, ami a legnagyobb hasznára van az Égalattinak? Ezért azt mondom, hogy a »mindent átfogás« elve helyes.” (16. fejezet.)

Mozi ezzel az utilitarista érveléssel igazolja a mindent átfogó szeretet elvének abszolút igazságát. A világ javára munkálkodó és a zűrzavar ellen küzdő emberséges ember cselekedeteinek a mindent átfogó szereteten kell alapulniuk, mind önmagával, mind mindenki mással szemben a világban. Ha a világban mindenki e szerint az elv szerint cselekszik, akkor: „Éles szemek és fülek lesik majd, hogyan szolgálhatnának másokat, feszülő izmú kezek és lábak állnak majd készen, hogy másokért dolgozzanak, s azok, akik ismerik a helyes elvet, fáradságtalanul tanítanak másokat. Így az öregek és özvegyek támaszra lelnek és élelmet kapnak, hogy gondtalanul teljenek idős napjaik; a fiatalok, gyengék és árvák pedig otthonra lelnek, ahol felcseperedhetnek. Ha az Égalattiban a mindent átfogó szeretet uralkodik, mindenkinek csak haszna származik belőle.” (Uo.) Ez tehát Mozi eszményi világa, amely csak a mindent átfogó szeretet gyakorlása révén teremthető meg.

Az isteni akarat és a szellemek létezése

Felmerül azonban egy nagyon fontos kérdés: Hogyan bírjuk rá az embereket egymás szeretetére? Valaki elmagyarázhatja nekik, amint azt a fentiekben láttuk, hogy csak a mindent átfogó szeretet gyakorlásával lehet jobbítani a világon, s minden emberséges ember ezt az elvet követi. Az emberek viszont visszakérdezhetnek: Miért kellene nekem a világ javára munkálkodnom, s miért kellene emberséges embernek lennem? Erre azt a választ adhatnánk, hogy abból, ami az egész világnak a javára válik, minden embernek haszna származik. Illetve, ahogy Mozi megfogalmazta: „Aki másokat szeret, azt szükségszerűen mások is szeretni fogják. Aki mások javára munkálkodik, annak szükségszerűen hasznára válnak mások tettei. Aki másokat gyűlöli, azt szükségszerűen mások is gyűlölni fogják. Aki

másoknak árt, annak szükségszerűen mások is ártani fognak.” (17. fejezet.) Mások szeretete tehát személyes védettséget biztosít, egyfajta „kifizetődő befektetés”, ahogy az amerikaiak mondanák. A legtöbb ember azonban túlságosan rövidlátó ahhoz, hogy belássa ennek a viselkedésnek a hosszú távú előnyeit, ráadásul néha az is előfordul, hogy ez a „befektetés” úgy mond „nem fizetődik ki”.

Ezért Mozi, hogy rábírja az embereket a mindent átfogó szeretet elvének gyakorlására, az említett érvek mellett számos vallási és politikai-büntetés is beépített tanáiba. Művében külön fejezeteket szentelt ezeknek a kérdéseknek, *Az Ég szándéka* és *Bizonyosság a szellemek létezéséről* címmel. Az áll bennük, hogy Isten (az Ég) létezik, s szereti az embereket. Az az Ég akarata, hogy az emberek szeressék egymást. Folyton számon tartja az emberek tetteit, különösen az uralkodók cselekedeteit. Aki ellenszegül akaratának, azt szerencsétlenségekkel sújtja, de az engedelmeseket megjutalmazza. Rajta kívül számos alacsonyabb rangú szellem létezik még, akik hasonlóképpen jutalmazták a mindent átfogó szeretetet gyakorlókat, s büntetik a kirekesztőket.

Ezzel kapcsolatban egy érdekes történet olvasható a *Mozi*ben: „Mesterünk, Mozi egyszer megbetegedett. Die Bi ekkor belépett hozzá és megkérdezte: »Mester, te azt tartod, hogy a szellemeknek értelmük van, s bajt és szerencsét tudnak előidézni, megjutalmazták az erényeseket, és megbüntetik a rosszakat. Mármost te szent ember vagy, miért betegedtél hát meg? Én úgy gondolom, hogy vagy a szavaid nem jók, vagy a szellemeknek nincs világos értelmük.« Mesterünk, Mozi így felelt: »Azért, mert én megbetegedtem, ők miért ne látnának világosan? Annak, hogy az ember megbetegszik, számos oka lehet. Van, aki a hidegtől vagy melegtől, van aki a megerőltetéstől és szükségtől betegszik meg. Ha száz kapu közül egyet becsuknak, azzal már biztosítva lenne, hogy ne jöjjenek be a tolvajok!«” (48. fejezet.) A modern logika kifejezéseivel élve, Mozi ma úgy fogalmazna, hogy a szellemek büntetése az ember betegségének elégséges, de nem szükségszerű kiváltó oka.

Látszólagos következetlenség

A fentiek kapcsán időszzerű rámutatnunk arra a tényre, hogy mind a konfuciózusok, mind a motisták látszólag következetlenül viszonyultak a szellemvilág létezésének és a szellemekhez kapcsolódó szertartások végrehajtásának kérdéséhez. A motisták esetében ez abban mutatkozik meg, hogy noha hittek a szellemek létezésében, mégis ellenezték a temetéseken és az ősök templomaiban végrehajtott díszes rítusokat. A konfuciózusok gondolkodásában pedig a tekintetben fedezhető fel következetlenség, hogy ők éppen a temetések és szertartások fontosságát hangsúlyozták, de nem hittek a szellemek létezésében. A motisták a maguk részéről ki is használtak minden alkalmat arra, hogy felhívják a konfuciózusok figyelmét erre az ellentmondásra. „[A konfuciózus] Gongmeng Zi arról beszélt, hogy jó és rossz szellemek nincsenek, s azt is mondta, hogy a nemes embernek meg kell tanulnia bemutatni az áldozatokat. Mesterünk, Mozi azt mondta erre: »Azt erősítgeted, hogy szellemek nincsenek, de azért meg kell tanulni az áldozati szertartásokat. Olyan ez, mintha nem lennének vendégek, mégis meg kellene tanulni a vendéglátás szertartásait. Vagy olyan, mintha nem lennének halak, mégis halfogó hálót készítenénk.«” (48. fejezet.)

Mégis, a konfuciózusok és a motisták esetében ez a következetlenség egyaránt csak látszólagos. A konfuciózusok szerint az áldozati szertartások valódi oka már nem a szellemvilág létezésébe vetett hit, noha kétségtelen, hogy eredetileg az volt. A rítus sokkal inkább annak a tiszteletnek a kifejezése, amit az áldozatot bemutató személy érez az elhunyt iránt. Ezért a szertartások eszmei, nem pedig vallási jelentést hordoznak. Amint azt a tizenharmadik fejezetben látni fogjuk, ezt az elméletet később Xunzi és követői dolgozták ki teljes részletességgel. Így tehát szó sincs semmiféle ellentmondásról.

Ugyanez elmondható a motisták álláspontjával kapcsolatban is, mivel Mozi elsősorban azért igyekezett bizonyítani a szellemek létezését, hogy vallási szempontból is alá tudja támasztani a mindent átfogó szeretetről szóló tanítását, nem pedig azért, mert különösebben foglalkoztatták volna a természetfeletti dolgok. Mozi a *Bizonyosság a szellemek létezéséről* című

fejezetben ezt írja: „Akik manapság a szellemek nemlétezését bizonygatják, azt gondolják, hogy valóban nincsenek szellemek... Kétkedést támasztanak az Égalatti tömegeiben, s oda juttatják az Égalatti sokaságát, hogy senki sem tudja eldönteni, vajon léteznek-e a szellemek vagy sem. Így aztán az Égalatti rendje felborul. Ezért mondotta mesterünk, Mozi: »Ha az Égalatti mai királyai... valóban az Égalatti javát akarják előmozdítani, s valóban távol akarják tartani tőle a károsodást, akkor mindenképpen világossá kell tenniük azt a kérdést, vajon léteznek-e szellemek vagy sem.«” (31. fejezet.) Az égi akarat és a szellemek létezésének tana csak azt a célt szolgálta Mozinél, hogy elhitesse az emberekkel: ha a mindent átfogó szeretet útjára lépnek, az Ég megjutalmazza őket, ha pedig letérnek róla, büntetést kapnak. Az ilyesféle hiedelmek hasznosnak bizonyultak a köznép körében, Mozi tehát alkalmazta őket. A mértéktartó temetések és áldozati szertartások tana szintén hasznos volt, Mozi tehát ezt is alkalmazta. Szélsőséges utilitarizmusa miatt nem látott következetlenséget abban, hogy mindkét dolgot támogatta, hiszen mindkettőt hasznosnak tartotta.

Az állam eredete

Ahhoz, hogy az embereket a mindent átfogó szeretet gyakorlására bírják, a vallási büntetések mellett politikai szankciókra is szükség volt. Művében Mozi ennek a témának szintén három fejezetet szentelt. Az *egyértelműsítés a feljebbvalóval* címet viselő részek az állam eredetére vonatkozó fejtegetéseit tartalmazzák. Elmélete szerint egy állam vezetőjének hatalma két forrásból táplálkozik: az emberek, illetve az Ég akaratából. Az uralkodó legfontosabb feladata, hogy felügyelje az emberek cselekedeteit, megjutalmazza azokat, akik a mindent átfogó szeretetet gyakorolják, s büntesse azokat, akik nem ezt teszik. Hogy mindezt hatékonyan tegye, abszolút hatalommal kell felruházni. Ezen a ponton felvetődik a kérdés: miért kellene az embereknek önként alárendelniük magukat ennek az abszolút hatalomnak?

Mozi válasza a következő: az emberek nem azért fogadják el az uralkodó fennhatóságát, mert ezt tartják kívánatosnak, hanem azért, mert nincs

más választásuk. Szerinte a szervezett államhatalom létrejötte előtt az emberek, hobbesi fogalommal élve, „természetes állapotban” éltek. „A régi időkben az embereknek, ha beszéltek, különbözőek voltak a nézeteik. Egy embernek egyféle nézete volt, két embernek kétféle nézete volt, tíz embernek tízféle nézete volt. Amikor az emberek megsokasodtak, az általuk kifejtett nézetek is megsokasodtak. Mindenki a maga nézetét tartotta igaznak, és helytelenítette a mások nézetét... Az Égalattiban éppen olyan felfordulás uralkodott, mint az állatok között. Aztán megértették, hogy az Égalattiban onnan ered a zűrzavar, hogy nincsen vezető ember. Ezért kiválasztották az Égalatti legkiválóbb emberét, trónra emelték, és Ég Fiának nevezték.” (11. fejezet.) Az uralkodót tehát elsődlegesen az emberek akarata teszi uralkodóvá azért, hogy az emberek így elkerülhessék a zűrzavart.

Egy másik, ugyanezt a címet viselő fejezetben Mozi azt mondja: „A régi korokban, amikor az Ég és a szellemek létrehozták az államot és a városokat, s hivatalba helyezték az uralkodókat, ezt nem azért tették, hogy az uralkodók magas rangokat szerezzenek és nagy vagyonra tegyenek szert... Hanem azért, hogy az emberek javára munkálkodjanak, és elhárítsák fejük fölül a szerencsétlenségeket; hogy gazdaggá tegyék a szegényt, és gyarapítsák, amiből kevés mutatkozik; és hogy a vérszóból nyugalmat, a zűrzavarból rendet teremtsenek.” (12. fejezet.) Ebből az idézetből pedig az tűnik ki, hogy az államot az Ég teremtette, s az uralkodók az égi akaratnak köszönhetik hatalmukat.

Mozi szerint – függetlenül attól, hogy miként került trónra – az Ég Fia, miután felruházták a hatalommal, kihirdette kormányzati elveit az Égalatti népének, mondván: „Ha akár jóról, akár nem jóról hallotok, mindig jelentsétek feljebbvalóitoknak. Mindazt, amit feljebbvalóitok helyesnek tartanak, nektek is helyesnek kell tartanotok, s mindazt, amit helytelenítenek, nektek is helytelenítenetek kell.” (11. fejezet.) Ezt követően Mozi a következő kinyilatkoztatást teszi: „Mindig értsetek egyet a feljebbvalóitokkal; és soha ne kövessétek az alantasokat.” (Uo.)

Mozi tehát azt állítja, hogy az államnak totalitáriusnak, az uralkodói hatalomnak pedig abszolútnak kell lennie. Ez egyértelműen következik az állam eredetéről szóló tanításából. Hiszen az államot éppen abból a célból

hozták létre, hogy véget lehessen vetni a zűrzavarnak, amely a helyes és helytelen nézetek eltérő megítéléséből fakadt. Ezért az állam elsődleges feladata, Mozi szavaival élve, „egységesíteni a nézeteket”. Az államon belül csakis egyféle nézet létezhet, amelyet magának a hatalomnak kell meghatározni. Más nézeteknek nincs helyük, mert akkor a társadalom gyorsan visszasüllyedne a „természetes állapotba”, ahol nem lenne más, mint zűrzavar és felfordulás. Politikai filozófiája megfogalmazásakor Mozi valószínűleg hatással volt a kardforgatók (*xie*) etikai kódexe, amelyben a fegyelem és az engedelmség nagy hangsúlyt kapott. Nem kétséges azonban, hogy a korabeli zavaros politikai viszonyok szintén visszatükröződnek eszméiben. Ebből a zűrzavarból ugyanis sok ember a központosított hatalom megteremtésében látta a kiutat, még akkor is, ha ez egy önkényuralmi rendszer létrejöttéhez vezet.

Egy ilyen rendszerben a „helyes” és a „helytelen” fogalmának csak egyféle megítélése létezik. Mozi szerint a helyes nézet a „kölsönös mindent átfogás”, a helytelen nézet a „kölsönös kirekesztés” gyakorlása. A politikai és vallási büntetésekre támaszkodva Mozi azt remélte, hogy a szankciók kilátásba helyezésével az Égalatti minden lakosát rá tudja bírni a mindent átfogó szeretet tanának elfogadására.

Ezt tanította tehát Mozi, aki a korabeli források egybehangzó állítása szerint tetteiben is mindig hű maradt eszméihez.



A TAOIZMUS ELSŐ SZAKASZA: YANG ZHU

A *Beszélgetések és mondásokból* tudjuk, hogy Konfuciusz, miközben a fejedelemségeket járta, sok olyan emberrel találkozott, akik „visszavonultak a világtól”, s remeteként (*yingzhe*) éltek (XIV. 39.). Ezek általában kigúnyolták Konfuciuszt, mivel hiábavalónak tartották a Mester erőfeszítéseit. Egyikük azt mondta róla: „Ő az, aki tudja, hogy lehetetlenre vállalkozott, mégis csinálja.” (XIV. 41.) A hasonló vádakra Zilu, Konfuciusz egyik tanítványa egyszer azt felelte: „Aki nem vállal hivatalt, nem veszi tekintetbe az igazságosság elvét. Ha az idősebbek és fiatalabbak viszonyát szabályozó köteleességeket nem szabad elhanyagolni, akkor hogyan lehetne elhanyagolni az igazságosság elvét, mely a fejedelem és alattvaló viszonyát szabályozza? [A remete] meg akarja őrizni személyének tisztaságát, de összezavarja az emberek kapcsolatának nagy törvényeit.” (XVIII. 7.)

A korai taoisták és a remeték

A remeték olyan individualista gondolkodók voltak, akik „személyük tisztaságának megőrzésére” törekedtek. Bizonyos értelemben defetista nézeteiket vallottak, mivel úgy vélték, a világ annyira rossz, hogy semmit sem lehet tenni a megmentéséért. A *Beszélgetések és mondások* tanúsága szerint egyikük azt mondta: „Olyan az Égalatti, mint a rohanó ár, s ugyan ki tudná megváltoztatni?” (XVIII. 6.) Valószínűleg az ilyen gondolkodású, az emberektől távol, a természet világában élő remeték közül kerültek ki az első taoisták.

A taoisták azonban nem „közönséges” remetek voltak, akik „személyük tisztaságának megőrzése” miatt „elmenekültek a világból”, s akik, miután már remeteségbe vonultak, meg sem próbálták ideológiai érvekkel igazolni új életmódjukat. Éppen ellenkezőleg, a taoisták elvonulásuk után megpróbálták kidolgozni egy olyan gondolati rendszert, amely értelmet adott tetteiknek. Első kimagasló képviselőjük minden bizonnyal Yang Zhu volt.

Yang Zhu életéről keveset tudunk, de vélhetően valamikor Mozi (kb. i. e. 479–i. e. 381) és Menciusz (kb. i. e. 371–kb. i. e. 289) között élt. Erre abból a tényből következtethetünk, hogy bár Mozi említést sem tesz róla, Menciusz korában hírneve már a motistákéval vetekedett. Menciuszt idézve: „Yang Zhu és Mo Di szavai betöltik az egész Égalattit!” (III. B. 9.) A *Liezi* című taoista mű egyik fejezete a *Yang Zhu* címet viseli, s a hagyományos nézet szerint ez a fejezet Yang filozófiáját mutatja be.* A modern tudomány azonban nagyrészt kétségbe vonja a *Liezi* hitelességét, s a Yang Zhuról szóló fejezetben foglaltak nagy része eltér más, a Yang eszméit bemutató megbízható korabeli források állításaitól. A *Liezi*-ben Yang Zhu tanait a szélsőséges hedonizmus hatja át (emiatt kapta Forke könyve a *Yang Zhu, az Örömeik kertje* címet), míg más forrásokban nem találunk utalást arra vonatkozóan, hogy Yang Zhu élvhajhász életmódot folytatott volna. Gondolatai rendszerezett formában sajnos nem maradtak fenn, de abból a számos töredékből, amelyek más írók műveiben olvashatók róla, valamelyest képet tudunk alkotni filozófiájáról.

Yang Zhu alapeszméi

Menciusz ezt mondta róla: „Yang Zhu mindenhez csak önmagáért nyúlt. Ha egy hajszálat kellett volna kitépnie, hogy hasznára legyen az Égalattinak, nem tette volna meg.” (*Mengzi*, VII. A. 26.) A *Lü mester tavasza és ősze* (i. e. 3. sz.) azt írja: „Yang Sheng nagyra becsülte magát.” (XVII. 7.)

* Lásd Anton Forke: *Yang Chu's Garden of Pleasure*; valamint James Legge: *The Chinese Classics*. Vol. II. *Prolegomena*, 92–99. o.

A *Hanfeiziben* (szintén i. e. 3. sz.) ez áll: „Akad egy ember, akinek az a vezérelve, hogy nem lép be a veszélyeztetett városokba, s nem lakozik a hadsereggel. Azért a nagy haszonért, hogy megszerezze az Égalattit, még egy szörszálat sem lenne hajlandó kitépni a lábszárából... Olyan férfiú ő, aki megveti a dolgokat, és nagyra becsüli az életet.” (50. fejezet.) Végül, a *Huainanzit* (i. e. 2. sz.) idézve: „Megóvni az életet és megőrizni azt, ami igazi benne, nem engedni, hogy a dolgok összezavarják az embert – ezt tanította Yang Zhu.” (13. fejezet.)

A *Lü mester tavasza és őszéből* származó idézetben szereplő Yang Shengről napjainkra a tudósok bebizonyították, hogy azonos Yang Zhuval. Az, aki „egy szörszálat sem hajlandó kitépni a lábszárából”, hogy az Égalattit megszerezze, szintén nem más, mint Yang Zhu, mivel abból a korból egyetlen más emberről sem tudunk, aki ilyen elveket vallott volna. Összegezve ezeket a töredékeket, kijelenthetjük, hogy Yang Zhu központi tételei a „mindenki önmagáért”, illetve a „megvetni a dolgokat és nagyra becsülni az életet” voltak. Ezek szöges ellentétben álltak Mozinak a mindent átfogó szeretetről szóló tanításával.

Han Feizi állítása, miszerint Yang Zhu egyetlen szörszálat sem tépne ki lábszárából, még ha ezzel megszerezhetné is az egész Égalattit, némiképp eltér attól, amit Menciusz mond, vagyis hogy Yang egy hajszálat sem tépott volna ki, még ha az az egész Égalatti hasznára is vált volna. Mindkét kijelentés összhangban van azonban Yang Zhu alapeszméivel: az utóbbi a „mindenki önmagáért”, az előbbi pedig a „megvetni a dolgokat és nagyra becsülni az életet” tanítással. Úgy tűnik, a kettő nem más, mint ugyanannak a teóriának két különböző aspektusa.

Példázatok Yang Zhu eszméiről

A taoista irodalomban található olyan példázatok, amelyek alátámasztják Yang Zhu ideológiájának fent említett két elemét. A *Zhuangzi* első fejezetében szerepel egy történet a legendás szent uralkodó, Yao és egy Xu You nevű remete találkozásáról. Yao át akarta adni neki az Égalatti kormányzását, ám Xu You elutasította a felkérést, mondván: „Uralkodá-

sod nyomán régóta rend van az Égalattiban. Azért lépjek a helyedre, hogy híressé váljak? De hiszen a hírnév csak árnyéka a valódi nyereségnek. Ezzel az árnyékkal törődjem talán? A cinke az erdő rengeteg fája közül csak egyetlen ágacsára építi fészket, a vakond a folyóból iszik, de csak annyit, amennyivel hasát megtöltheti. Térj vissza uram, s ne kérlelj engem! Nekem nincs mit kezdenem a világgal!" Xu Younak nem kellett a világ, noha az ingyen hullott volna az ölébe. De természetesen még egy szörszálát sem adott volna érte cserébe. Han Feizi erre a gondolkodásmódra utalt a Yang Zhuról írt soraiban.

A *Liezi Yang Zhu* című fejezetében az alábbi történet olvasható, amely a másik Yang Zhu-i alaptételt fejt ki:

„Qin Zi ezt kérdezte Yang Zhutól:

- Odaadnád-e egy szál hajadat, ha ezzel segítenél a világon?
- A világon aligha lehetne egy hajszállal segíteni – felelte Yang Zhu.
- De ha mondjuk lehetne, akkor odaadnád? – kérdezte újra Qin Zi. Yang Zhu erre nem mondott neki semmit.

Qin Zi ekkor elment Mengsun Yanghoz, és elmondta neki az esetet. Mengsun Yang így szólt:

– Te nem érted, mire gondolt a mester, elmondom hát neked. Ha bőrdöd egy kis darabkájaért tízezer aranyat kaphatnál – odaadnád érte?

– Oda én – válaszolta.

– És ha valamely tagodért egy országot kaphatnál, azt odaadnád? – kérdezett tovább Mengsun Yang. Mivel Qin Zi már jó ideje csak hallgatott, Mengsun Yang így szólt hozzá:

– Hogy egy hajszál kisebb, mint egy bőrdarabka, és hogy az is kisebb bármelyik végtagodnál, könnyen belátható. Csakhogy a sok aprócska hajszál együtt már ér annyit, mint a bőr egy darabja, és a sok bőrdarabka is ér annyit, mint a test bármely tagja. Igaz ugyan, hogy egy hajszálacska csak parányi része testednek, de azért mégsem szabad könnyelműen bánni vele!"

Ez a történet is Yang elméletének egyik aspektusát világítja meg. Ugyanabban a fejezetben Yang a következőket mondja: „A hajdani emberek egyetlen hajszálukat sem áldozták fel, hogy boldogítsák a világot, és hiá-

ba is kínálták volna nekik az egész földkerekséget, nem kellett volna nekik. Senki sem hozott egy hajszálnyi áldozatot sem, senki sem igyekezett, hogy a világ hasznára legyen, így az Égalatti világban minden rendjén ment." Nem tudjuk biztosan, hogy ezek valóban Yang Zhu szavai-e, de jól összegzik elméletének két fő aspektusát, illetve a korai taoisták politikai filozófiáját.

Yang Zhu gondolatainak megjelenése Az *Út és Erény* könyvében és a *Zhuangzi*ben

A Yang Zhu főbb eszméire való utalások felbukkannak Az *Út és Erény* könyve, a *Zhuangzi*, illetve a *Lü mester tavasza és ősze* egyes részeiben. Ez utóbbi műben, az *Önmagunk fontossága* című fejezetben ez áll: „Életünk saját tulajdonunk, s bizony nagy hasznot hajt nekünk! Méltóságát tekintve, még az a kegy sem fogható hozzá, ha valaki az Égalatti felett uralkodhatik. Fontosságát tekintve, még az Égalatti összes kincséért sem lehetne odaadni. Biztonságát tekintve, ha akár egyetlen pillanatra is elveszítjük, soha többé nem tudunk újra rálelni. Ez az a három dolog, melyekre, ha az ember megérti, gondosan ügyel." (1. fejezet, 3.) Ezért kell „megvetni a dolgokat és nagyra becsülni az életet”. Ha elveszik, még egy birodalmat is vissza lehet hódítani, ám ha valaki egyszer meghal, azt nem lehet többé feltámasztani.

Az *Út és Erény* könyve ugyanezt a gondolatot fejt ki: „Aki a tetteiben többre becsüli a testét, mint a világot, annak oda lehet adni a világot. Aki a tetteiben jobban szereti magát, mint a világot, arra rá lehet bízni a világot.” (XIII.) „A hírnév vagy az élet: melyik kedvesebb? Az élet vagy a vagyon: melyik fontosabb?” (XLIV.)

A *Zhuangzi* harmadik fejezetében (*Az életereő táplálása*) ezt olvashatjuk: „Aki csak a tudással törődik, romlást hoz magára. Légy jó, s ne gondoldj jó híreddel, légy gonosz, s ne gondoldj a büntetéssel! Ne billegj, középben járj: csak így tarthatod meg magad, végig csak így élheted életed, így táplálhatod, mi legkedvesebb neked, s csak így töltheted be az éveket.” Ez az idézet ismét csak Yang Zhu gondolatmenetét követi, s a korai taoisták szerint ez a legjobb módja annak, hogy megóvjuk életünket az

emberi világból érkező ártalmaktól. Ha cselekedeteink oly rosszak, hogy a társadalom megbüntet érte bennünket, azzal nyilvánvalóan saját életünk ellen teszünk. Ha viszont jó cselekedeteink révén hírnévre teszünk szert, az is az élet ellen való. „A büszke fa a hegytetőn csak magának árt, s a zsír a tűzben magát emészti fel. A fahéjfa mily ízletes – ki is vágják érte; a festékfa mily hasznos – azért sebzett a kérge.” (4. fejezet.) Aki tehetsége és hasznossága révén szerez hírnevet magának, ugyanarra a sorsra jut, mint a fahéj- és a festékfa.

A *Zhuangzi*-ben számos olyan részletre bukkanhatunk, amely a haszontalanság hasznát dicsőíti. A negyedik fejezet egy másik története egy szent tölgyfáról szól, amelyet elkerült a fejsze, mivel fáját semmire sem lehetett használni. Ez a tölgyfa megjelent egy Shi nevű ácsmester álmában, s azt mondta neki: „Nekem is bizony sokáig tartott, míg azt kerestem, hogyan lehetnék hasznavehetetlenné, s bár közben csaknem elpusztultam, most már, hogy rájöttem, nagy segítség ez nekem. Vagy talán, ha valami hasznomat lehetett volna venni, akkor megérhettem volna ezt a nagy kort?” A fejezet utolsó mondata így szól: „Mind tudjátok a hasznosság hasznát, de a haszontalanság hasznát nem ismeritek.” A haszontalanság az élet megőrzésére szolgál. Aki járatos az élet megőrzésében, az nem viszi túlzásba sem a jó, sem a rossz cselekedeteket. Megmarad a középúton jó és rossz között. Haszontalanságra törekszik, s végül ez válik a legnagyobb hasznára.

A taoizmus fejlődése

Ebben a fejezetben nyomon követtük a korai taoista filozófia kialakulásának kezdeti szakaszát. Összesen három fejlődési szakaszt különböztetünk meg. A Yang Zhunak tulajdonított eszmék jelentik az első szakaszt, Az *Út és Erény* könyvében kifejtettek többsége a másodikat, a *Zhuangzi*-ben található többsége pedig a harmadik, egyben utolsó fázist. Azért használom a „többsége” kifejezést, mert Az *Út és Erény* könyve az első és harmadik, a *Zhuangzi* pedig az első és második szakaszra jellemző eszméket is tartalmaz. E művek, sok más ókori munkához hasonlóan, valójában taoista

írásokat és mondásokat tartalmazó gyűjtemények, amelyeket különböző szerzők különböző korokban írt munkáiból állítottak össze, tehát nem egyetlen ember önálló alkotásai.

A taoista filozófia kiindulópontja az élet megőrzése és az ártalmak kiküszöbölése. Yang Zhu a „menekülés” módszeréhez folyamodott. Ezt az utat követték azok a „közönséges” remetéik, akik a társadalomból elmenekülve bevették magukat az erdőkbe és hegyekbe. Ezáltal – vélekedett Yang Zhu – el lehetett kerülni az emberi világ gonoszságait. Az emberi világ dolgai azonban olyan összetettek, hogy nem számít, milyen gondosan választja meg valaki búvóhelyét, nem tud minden ártalomtól megszabadulni. Éppen ezért vannak olyan időszakok, amikor a „menekülés” módszere nem válik be.

Az *Út és Erény* könyve kísérletet tesz arra, hogy felfedje a dolgok változásain áthúzódó törvényeket az univerzumban. A dolgok változnak, de a változásokon átívelő törvények változatlanok maradnak. Ha valaki megérti ezeket a törvényeket, s tetteit ezekhez igazítja, akkor mindent a maga javára tud fordítani. Ez a taoizmus második fejlődési szakasza.

De még ekkor sem lehetünk teljesen biztosak a sikerben. A dolgok változása során – a természet és az ember világában egyaránt – mindig vannak nem látható tényezők. Így tehát minden gondosság ellenére megmarad a lehetőség, hogy ártalmakat kell elszenvednünk. Az *Út és Erény* könyve ezért tovább viszi a fentieket, mondván: „Azért sújtanak szerencsétlenségek, mert van testem. Ha nem lenne test, milyen szerencsétlenség történhetne?” (XIII.) A *Zhuangzi* már ezt a mélyebb megértésről tanúskodó gondolatot fejti ki részletesebben. Ebben a műben megjelenik az élet és halál egyenlőségének, valamint önmagunk és mások azonosságának fogalma. Ez azt jelenti, hogy az élet és halál, egyén és külvilág megítélésében magasabb rendű szempontok érvényesülnek. A magasabb rendű szempontokon keresztül az ember képes lesz túlelemelkedni a földi világon. Kétségt kívül ez is egyfajta „menekülés”, de semmiképpen sem a társadalomból az erdők és hegyek magányába, hanem inkább ebből a világból egy másikba. Ez tehát a korai taoizmus harmadik, utolsó fejlődési fázisa.

A *Zhuangzi* huszadik, *A hegyi fáról* című fejezete ezt a fejlődést mutatja be:

„Zhuangzi a hegyekben sétált, amikor egy hatalmas fára lett figyelmes, ágai és lombja dúsan tenyésztek. Egy favágó tanyázott épp mellette, de ügyet sem vetett rá:

– Nem jó ez semmire se – válaszolta, mikor a fa felől kérdezte.

– Ez a fa haszontalansága miatt tudja végigélni Égtől rendelt idejét – mondta ekkor Zhuangzi.

Mikor aztán kiért a hegyekből, egy barátja házába tért pihenőre. A ház ura igen megörvendezett, meg is parancsolta szolgálainak, hogy vágjanak le egy libát, s készítsék el.

– Két libánk van, az egyik tud gágogni, a másik nem. Melyiket vágjuk le? – kérdezte a szolgál.

– Azt, amelyik nem tud gágogni! – mondta a ház ura.

Másnap tanítványai faggatni kezdték Zhuangzit:

– Tegnap az a fa a hegyen haszontalansága miatt végigélhette Égtől rendelt idejét, a barátod libájának pedig azért kellett elpusztulnia, mert haszontalan volt, és még gágogni sem tudott. Nos, melyiket válasszuk akkor, mester?

– Az én álláspontom a hasznosság és haszontalanság között van – válaszolt nevetve Zhuangzi. – Ez az álláspont azonban csak helyesnek látszik, de valójában nem az. Ezért azok, akik ezt a módszert követik, nem szabadulhatnak meg teljesen a gondoktól. Ám akik a *daóval* és a *devel* (az Úttal és erejével) utaznak, azoknál más a helyzet...”

Ezután Zhuangzi úgy folytatja, hogy aki a *daóval* és a *devel* azonosul, az „a dolgok őisével van, a dolgokat dolgokként használja, de a dolgok nem használják őt dologként. Ha ez így van, miféle gondja lehetne?”

A történet első részében az élet megóvásáról esik szó, mégpedig Yang Zhu gondolatai szerint. A második rész is ezt taglalja, de immár Zhuangzi tanításainak fényében. „Hasznosság és haszontalanság” – ez a *Zhuangzi* harmadik fejezetéből korábban már idézett, „a jó és rossz cselekedetekről” szóló részre utal vissza. A két végpont között elfoglalt hely pedig a

középútnak felel meg, amelyet szintén a harmadik fejezet említ. Ha azonban az ember nem képes arra, hogy magasabb szempontok szerint szemlélje a dolgokat, akkor ezeknek a módszereknek egyike sem képes teljes védelmet biztosítani neki a veszélyekkel és ártalmakkal szemben. A magasabb rendű szempontok viszont megkövetelik az embertől önmaga megszüntetését. Nem járunk messze az igazságtól, ha kijelentjük, hogy a korai taoisták önzők voltak. A taoizmus későbbi stádiumaiban azonban ez az önzés a visszájára fordul, s önmagát semmisíti meg.



A KONFUCIANIZMUS IDEALISTA IRÁNYZATÁNAK KÉPVISELŐJE: MENCIUSZ

A *történetíró feljegyzései* szerint Menciusz (Mengzi) (i. e. 371?–i. e. 289?) a kicsiny Zou állam szülőtte volt, amely Lu fejedelemség szomszédságában, a mai Shandong tartomány déli részén terült el. Menciusz mestere Konfuciusz unokájának, Zisinek volt a tanítványa. Akkoriban az erős Qi fejedelemség – amely szintén a mai Shandong tartomány területén feküdt – uralkodói nagy tisztelői voltak a műveltségnek. A fővárosból kivezető nyugati kapunál, amelyet Ji kapuként ismertek, akadémiát alapítottak. Ezt nevezték Jixia, azaz „Ji alatti” Akadémiának. Az itt élő írástudókat „a magas rangú hivatalnokok közé sorolták, s megbecsültségük jeléül nagy házakat építettek nekik a város főútja mentén. Mindezt azért tették, hogy megmutassák az előkelőségeknél vendégeskedőknek, Qi fejedelemség képes magához csábítani az Égalatti legkiválóbb tudósait.” (A *történetíró feljegyzései*, 74. fejezet.)

Egy ideig Menciusz maga is a Jixia Akadémia nagy hírű írástudói között élt, de más fejedelemségekben is megfordult, abban a hiábavaló reményben, hogy valamelyik uralkodó majd hajlandó lesz meghallgatni eszméit. Végül – legalábbis A *történetíró feljegyzései* szerint – hazatért Zouba, s tanítványai segítségével összeállította művét, a hét könyvből álló *Mengzit*. A mű a Menciusz és a korabeli fejedelmek között lezajlott párbeszédet, illetve a tanítványaival folytatott beszélgetéseket örökíti meg. A későbbi korokban a *Mengzit* felvették a híres *Négy könyv* közé, amely az elmúlt ezer évben a konfucianus oktatás alapjául szolgált.

Menciusz a konfucianizmus idealisztikus vonulatát képviselte, ellentét-

ben például Xunzival, aki a realista irányzathoz tartozott. Ahogy haladunk előre a könyv olvasásában, ezen állítás értelme úgy fog mind világosabbá válni.

Az emberi természet jósága

Konfuciusz gyakran beszélt a *ren* (emberség) mibenlétéről, s szigorúan különválasztotta a *yit* (igazságosság) és a *lit* (haszon). Az embernek, anélkül hogy saját érdekeire gondolna, fenntartások nélkül el kell végeznie kötelességeit, s helyzetének megfelelően kell viselkednie. Más szavakkal, „ki kell terjesztenie önmagát, hogy befogadhasson másokat”, ami lényegében a *ren* gyakorlása. Konfuciusz azonban csak kinyilatkoztatta ezeket a tanokat, arról soha nem beszélt, hogy az embernek *miért* kell így tennie. Menciusz megkísérelte megadni a választ erre a kérdésre. Így született meg legismertebb tétele, mely szerint az emberi természet eredendően jó.

Az, hogy az emberi természet jó vagy rossz – vagyis hogy pontosan milyen is az emberi természet –, a kínai filozófia egyik legvitatottabb kérdése. Menciusz szerint az ő korában a sajátján kívül még három másik elmélet létezett, amely ezt a kérdést vizsgálta. Az első szerint az emberek eredendően se nem jók, se nem rosszak. A második szerint az ember egyaránt lehet jó és rossz (ezt valószínűleg úgy kell értelmeznünk, hogy egyaránt találunk benne jó és rossz elemeket). A harmadik úgy tartotta, hogy egyes emberek jók, mások pedig rosszak. (*Mengzi*, VI. A. 3–6.) Az első elmélet Gaozinek, Menciusz egyik kortársának nevéhez fűződik. Erről jóval többet tudunk, mint az utóbbi két teóriáról, mivel a *Mengzi* hosszan idézi a két filozófus beszélgetéseit.

Amikor Menciusz azt állítja, hogy minden ember eredendően jó, nem azt érti rajta, hogy mindenki Konfuciusznak, vagyis bölcsnek születik. Tanítása bizonyos tekintetben a második elmélettel mutat hasonlóságot, mert azt vallja, hogy az emberben vannak jó elemek. Elismeri azonban, hogy az emberi természetnek vannak más összetevői is, amelyek önmagukban sem nem jók, sem nem rosszak, ám ha nem megfelelően kezelik őket, gonosszá válhatnak. Ezek a tulajdonságok Menciusz szerint más élő-

lényekben is megtalálhatók, s lényegében az emberi élet „állati” aspektusait testesítik meg, ezért szigorúan véve nem szabad az „emberi” természet részeként felfognunk őket.

Elméletének igazolására Menciusz számos érvet sorakoztat fel, többek között a következőt: „Egyetlen ember sem bírja elviselni más emberek szenvedésének látványát... Ha az emberek megpillantanának egy gyermeket, aki éppen egy kútba készül alázuhanni, akkor nincs senki közöttük, aki ne érezne riadalmat és aggodalmat... Akiből hiányzik az aggodalom, az nem ember; akiből hiányzik a szégyenérzet és az ellenszenv érzése, az nem ember; akiből hiányzik a szerénység és az engedékenység, az nem ember; aki nem tudja megítélni, mi helyes és mi helytelen, az nem ember. Az aggodalom az emberségesség gyökere. A szégyenérzet és az ellenszenv az igazságosság gyökere. A szerénység és az engedékenység a szertartásosság gyökere. A helyes és helytelen megítélésének képessége a bölcsesség gyökere. Az embernek ez a négy gyökere van, éppen úgy, ahogy testéből is négy végtag nő ki... Mivel minden emberben ott szunnyadnak ezek a gyökerek, tanítsuk meg őket a gyökerek ápolására és növesztésére! Olyan ez, mintha tüzet élesztenénk, vagy mintha hegyi forrásnak mutatnánk utat, ahol a felszínre bukhat. Ha kiteljesedésünk tökéletes, akkor nem lesz olyan, amittől az ilyen emberek ne tudnák megvédeni az Égalatti birodalmát. Ha viszont az emberek elvetik a négy gyökér táplálását, akkor még saját szüleik szolgálatára sem képesek.” (Mengzi, II. A. 6.)

Minden ember eredendően magában hordozza ezt a „négy gyökeret”, amelyek, ha kiteljesednek, a konfucianizmusban oly nagyra tartott négy „állandó erénnyé” válnak. Ezek az erények, ha külső tényezők nem hátráltatják őket, maguktól kifejlődnek, mint a magból a fa vagy a bimbóból a virág. Ez a pont az, ahol Menciusz és Gaozi véleménye eltér, mivel Gaozi szerint az emberi természet önmagában nem jó és nem rossz, ezért a moralitás olyasvalami, amit kívülről, mesterségesen adnak hozzá az emberhez.

Felmerül azonban a kérdés: miért kell az embernek a „négy gyökér” fejlesztésére törekednie ahelyett, hogy alantasabb hajlamainak engedelmeskedne? Menciusz válasza az, hogy a „négy gyökér” emeli ki az embert az állatok közül. Fejlesztetni kell őket, mert csak általuk válik az ember

valódi emberré. Szavait idézve: „Az embert bizony kevés dolog különbözteti meg a madaraktól és a négylábú állatoktól. A nemes ember meg tudja őrizni ezeket a megkülönböztető jegyeket, míg a kisember képtelen erre.” (Mengzi, IV. B. 19.) Ezzel megválaszolt egy olyan kérdést, ami Konfuciuszt még nem foglalkoztatta.

A konfucianizmus és a motizmus alapvető különbsége

Ebben mutatkozik meg a konfucianizmus és a motizmus alapvető különbsége. Menciusz többek között azt tűzte ki magának célul, hogy „minden szavával harcoljon Yang Zhu és Mo Di ellen”. Azt mondja: „Yang hívei csak önmagukkal törődnek, számukra tehát nem fontos a fejedelem. Mo hívei egyenlőképpen szeretnek mindenkit, számukra tehát nem fontos az atya. Ha nincs fejedelem és nincs atya, az olyan, mintha madarak és négylábú állatok lennének... Ezek a tévtanok megcsalják a népet, s elfojtják benne az emberség és igazságosság erényét.” (Mengzi, III. B. 9.) Egyértelmű, hogy Yang Zhu nézetei ellenkeznek az emberséggel és az igazságossággal, mivel ez utóbbiak lényege a másokkal való törődés, Yang Zhut viszont csakis a maga java érdekelte. Mozi mindent átfogó szeretetről szóló tanításainak legfontosabb eleme ezzel szemben éppen az, hogy javára legyünk másoknak, sőt e tekintetben meg is haladja a konfucianus nézeteket. Akkor hát Menciusz miért emlegette együtt Yang Zhuval, s miért bírálta őt olyan hevesen?

A hagyományos válasz szerint azért, mert a motizmusban a szeretetnek nincsenek fokozatai, szemben a konfucianus meggyőződéssel. Míg a motisták a szeretet kapcsán az egyenlőséget hangsúlyozták, addig a konfucianusok a fokozatokra osztott szeretet elvét hirdették. A különbséget jól rükrözi egy történet a Moziból, amelyben egy Wuma Zi nevű ember a következőket mondja Mozinek: „Én más vagyok, mint te, én nem tudok mindent átfogóan szeretni. Én a zoubelieket jobban szeretem, mint a yuebelieket; a lubelieket jobban szeretem, mint a zoubelieket; a falumbelieket jobban szeretem, mint a lubelieket; a családom tagjait jobban szeretem,

mint a falubelieket; a szüleimet jobban szeretem, mint a családom tagjait; s magamat jobban szeretem, mint a szüleimet.” (46. fejezet, 17. Zou közeli, Yue távoli fejedelemség, Lu pedig Wuma Zi szülőföldje volt.)

Wuma Zi konfucianus volt, s a neki tulajdonított kijelentés, miszerint „magamat jobban szeretem, mint a szüleimet”, motista forrásból származik, ezért vélhetően túlzó, hiszen ez ellentmond a hagyományos konfucianus szülőtiszteltetnek. Ettől eltekintve azonban Wuma Zi kijelentései összhangban állnak a konfucianus szellemiséggel, hiszen Konfuciusz követői szerint a szeretetben fokozatosságnak kell érvényesülnie.

A fokozatokkal kapcsolatban Menciusz azt mondja: „A nemes ember szereti az élőlényeket, de nem emberséges velük. Az emberek iránt emberséges, de nem különös szeretettel fordul feléjük. Különös szeretettel közeli rokonai felé fordul, és emberséges az emberek iránt. Emberséges az emberek iránt, és szereti az élőlényeket.” (VII. A. 45.) Egy Yi Zhi nevű motistát egyszer a szeretetről kérdeztek. Válaszát Menciusz így kommentálta: „Ez a Yi úr igazán azt hiszi, hogy az embernek éppen úgy kell szeretnie bátyjának gyermekét, mint ahogyan szomszédjának újszülöttét?” (III. A. 5.) Számára ugyanis magától értetődő volt, hogy az unokaöcs iránt érzett szeretet sokkal nagyobb. Ezt a szeretetet kell kiterjesztenünk addig, amíg az magába nem foglalja a társadalom más, tőlünk távolabb álló tagjait is. „Ha tisztelem öregjeimet, s ezt kiterjesztem mások öregjeire is, ha gondoskodom a családombeli fiatalokról, s ezt kiterjesztem más családok fiataljaira is, akkor a tenyereken tudom forgatni az Égalattit.” (II. A. 7.) Ezt nevezi Menciusz a „tevékenység kiterjesztésének” – amely a fokozatokra osztott szeretet elvén alapul.

Szeretni a családot úgy, hogy közben ez a szeretet kiterjed másokra is, nem más, mint a Konfuciusz által hangoztatott *zhong* (másokkal szembeni lelkiismeretesség) és *shu* (altruizmus) elvének alkalmazása, ami lényegében azonos a *ren* (emberség) gyakorlásával. Ezekben az elvekben nincs semmi, amire az embert erővel kellene rábírni, hiszen a részvét – ami elviselhetetlenné teszi mások szenvedésének látványát – minden ember eredeti természetéhez tartozik. A jóság „gyökerének” fejlesztése azt okozza, hogy az ember természetétől fogva szeretettel fordul mások felé, ám az is

legalább ennyire magától értetődő és természetes, hogy saját szüleit jobban szereti másoknál.

Ez tehát a konfucianusok álláspontja. A motisták ezzel szemben ragaszkodtak ahhoz, hogy másokat hasonlóan kell szeretni, mint a szülőket. Függetlenül ennek valódi tartalmától – vajon a szülőket kell kevésbé vagy másokat kell jobban szeretnünk –, a konfucianusok fokozatokra osztott szeretetét mindenáron el kell kerülni. Ez volt az, amiért Menciusz oly élesen bírálta a mindent átfogó szeretetről szóló motista elvet, azt állítva, hogy a motisták számára az atya nem fontos.

Erre az ellentétre Menciusz és számos későbbi szerző egyértelműen felhívja a figyelmet. Van azonban emellett egy másik, sokkal alapvetőbb különbség is a motizmus és a konfucianizmus között. Nevezetesen az, hogy a konfucianusok úgy gondolták, az emberséges az emberi természetből adódóan természetesen kifejlődő tulajdonság, míg a motisták a mindent átfogó szeretetet olyasvalaminek képelték, amit kívülről kell az emberhez mesterségesen hozzáadni.

Mozivel kapcsolatban elmondhatjuk, hogy ő megválaszolta azt a kérdést, amelyet Konfuciusz nyitva hagyott: miért kell az embernek az emberség és az igazságosság erényét gyakorolnia? Válasza azonban a haszonelvűségen alapult, s a hangsúlyt a természetfeletti és állami büntetésekre helyezte, amelyekkel az embereket a mindent átfogó szeretet gyakorlására lehet kényszeríteni. Ez ellentétes a konfucianusok felfogásával, amely szerint az erényes cselekvés önmagáért való. Ha összevetjük a *Mozine* k a mindent átfogó szeretetről szóló részét, amelyből az 5. fejezetben idéztünk, a *Mengziből* származó részlettel az emberi természet négy alapvető „gyökeréről”, világosan megmutatkozik a két iskola közötti alapvető különbség.

Politikai filozófia

Korábban már láttuk, hogy a motisták elmélete az állam eredetéről – hasonlóan a többi teóriájukhoz –, utilitarista szemléletet tükröz. A konfucianusok ezzel kapcsolatban is más nézeteket vallanak. Menciusz azt

mondja: „Az embernek megvan a maga útja. Jólakhatik ugyan, meleg ruhákat viselhet és kényelmesen lakhatik, ám ha tanításban nem részesül, akkor közel áll a madarakhoz és a vadállatokhoz. Ez bánatot okozott a szent embereknek [Yaónak és Shunnak], kinevezték tehát Xiét a tanítás miniszterévé, aki aztán megtanította a népet az örök emberi kapcsolatokra: hogy az atya és fiú között rokoni szeretet legyen, fejedelem és alattvaló között igazságosság legyen, férj és feleség között megkülönböztetés legyen, idősebb és fiatalabb között fokozatok legyenek, a barátok között pedig bizalom legyen.” (Mengzi, III. A. 4.) Az emberi kapcsolatok és az azokon alapuló morális elvek léte az, ami az embert megkülönbözteti az állatoktól. Az állam és a társadalom ezekből az emberi kapcsolatokból ered. A motisták szerint az állam azért létezik, mert hasznos, a konfuciánusok szerint pedig azért, mert léteznie kell.

Az ember csak az emberi kapcsolatok rendszerében tud fejlődni és kiteljesedni. Arisztotelészhez hasonlóan, Menciusz is úgy tekint az emberre, mint „politikus állatra”, aki csak az állam és a társadalom keretein belül képes teljesen kifejleszteni ezeket a kapcsolatokat. Az állam morális intézmény, ezért az állam fejének is erkölcsi vezetőnek kell lennie. Emiatt a konfuciánus politikai filozófia úgy tartja, hogy csak egy bölcsből válhat valódi uralkodó. Menciusz szerint ez az eszményi állapot korábban, a leltűnt aranykorban már megvalósult, a nagy Yao (aki a hagyomány szerint az i. e. 24. században élt) és utódai uralkodása idején. Amikor Yao megöregedett, Shunt, a birodalom egyik fiatal bölcsét választotta ki utódjává, s megtanította a kormányzás titkaira. Yaót tehát Shun követte a trónon. Öregkorában Shun is egy arra érdemes férfit keresett, aki majd átveszi tőle a kormányzás feladatát. Az ő választása Yure esett. A trónon így a bölcsök követték egymást, amit Menciusz a helyes öröklési rendnek tartott.

Ha az uralkodóból hiányoznak a jó kormányzáshoz nélkülözhetetlen erények, akkor a népnek erkölcsi joga fellázadni ellene. Ebben az esetben még az uralkodó megölése sem számít bűnnek. Menciusz szerint, ha az uralkodó nem teljesíti kötelességeit, akkor morális szempontból többé már nem uralkodó, hanem – a nevek kiigazításának konfuciuszi elvei szerint – csupán egy „közönséges fickó”, ahogyan Menciusz nevezte (Mengzi, II. B. 8.). Máshol így fogalmaz: „Az államban első helyen állnak az embe-

rek; a föld és a gabona istenségei másodlagosak; az uralkodó csak utolsó a sorban.” (VII. B. 14.) Ezek a menciuszi eszmék óriási hatással voltak a kínai történelem későbbi alakulására, még az 1911-es forradalom idején is, ami végül a Kínai Köztársaság kikiáltásához vezetett. Igaz ugyan, hogy a modern, nyugati demokratikus eszmék szintén szerepet játszottak ebben a forradalomban, ám a tömegekre nagyobb hatással volt a „lázadás jogosságának” ősi elve.

Ha a trónon egy bölcs ül, akkor megvalósul a „királyi” kormányzás. Menciusz és a későbbi konfuciánusok úgy tartották, hogy kétféle uralom létezik: a királyé (*wang*) és a hegemoné (*ba*), akiknek kormányzati módszerei gyökeresen eltérnek egymástól. A *wang* morális útmutatásokkal és neveléssel, míg a *ba* erőszakkal és kényszerrel kormányozza népét. A *wang* hatalma az erkölcsben, a *ba* hatalma az erőben rejlik. „Aki az erény helyett erővel él, az a *ba*. Aki erényes és az emberséget gyakorolja, az a *wang*. Amikor valaki erővel igaz le népeket, az emberek látszólag hódolnak neki, mert túl gyengék, hogy ellenszegüljenek. De a szívüket nem tudja megnyerni. Mikor azonban valaki erénye révén szerez híveket magának, azok lelke tiszta lesz, s örömmel követik mesterüket, akár csak Konfuciuszt a hetven tanítványa.” (Mengzi, II. A. 3.)

A kínai politikafilozófusok a későbbi korokban következetesen különbséget tettek a *wang* és a *ba* között. Mai politikai kifejezésekkel élve úgy fogalmazhatnánk, hogy a *wang* jelenti a demokratikus kormányzást, mivel ez az emberek szabadon létrehozott szövetsége, míg a *ba* a fizikai erőszak és a terror eszközeivel kormányzó fasiszta rendszernek felel meg.

A bölcs uralkodó mindent megtesz, hogy kormányzásával az alattvalók javára munkálkodjon, s gondoskodjon azok jólétéről. Ez megkövetelte, hogy az állam szilárd gazdasági alapokon nyugodjék. Mivel Kína alapvetően mindig is agrárország volt, Menciusz számára magától értetődő, hogy a bölcs kormányzás legfontosabb alapfeltétele a földek egyenlő felosztása. Az ő ideális földszisztémáját nevezzük „kútföldrendszernek”. Ennek lényege az, hogy minden négyzetlányi (1 li kb. 500 méter) termőföldet kilenc egyenlő, száz kínai négyzetöglött kitevő darabra kell felosztani. A központban elterülő parcella a „közföld”, amelyet a másik nyolc külső parcellán dolgozó család együtt művel meg, míg saját földjeiken a családok

maguk gazdálkodnak. A „közföldön” termelt javak az államot illetik, a külső parcellák hozama viszont megmarad a parasztszaládoknak. A rendszer onnan kapta a nevét, hogy a kilenc földdarab elhelyezkedése hasonlít a „kút” írásjegyre, amely két-két párhuzamos, egymást derékszögben metsző, vízszintes és függőleges vonalból áll (hasonlóan a mi # jelünkhöz). (Mengzi, III. A. 3.)

Menciusz még hozzáteszi: „Ha egy ötvennyi földön lakó család eperfával ülteti körül a házát, akkor az ötvenévesek selyemruhában járhatnak. Ha a tyúkok és disznók, kutyák és kocák nevelésében nem tévesztik el a megfelelő időt, akkor a hetvenévesek hússal táplálkozhatnak. Ha száznyolcvan földet művel, s nem rabolják el a dologidejét, akkor még a sokszemélyes családnak sem kell soha éheznie... S akinek jóvoltából a hetvenévesek selyemruhát ölthettek és hússal táplálkozhattak, a feketehajúak pedig nem éheztek és nem fáztak, az eddig még mindig királyi méltóságra emelkedett.” (Mengzi, I. A. 3.)

Ez azonban csak a kezdet, mivel a biztos gazdasági háttér csupán alapul szolgál a magasabb rendű kultúra megteremtéséhez. Az ideális kormányzás ugyanis csak akkor lehet teljes, ha az oktatás mindenki számára elérhető, s az alattvalók megértik az emberi kapcsolatok lényegét.

A „királyi út” kormányzatának gyakorlata közvetve az emberi természetből fakad, de megvalósításának közvetlen feltétele az, hogy az uralkodó „részvétet érezzen” alattvalói iránt. Ahogy Menciusz mondta: „Egyetlen ember sem képes elviselni más emberek szenvedésének látványát. A régi idők szent uralkodóinak gondolatai is ilyen »nem-elviselő« voltak, így hát kormányzásuk is »nem-elviselő« maradt.” (Mengzi, II. A. 6.) A „nem elviselni” és a „részvétet érezni” Menciusznál ugyanazt jelenti. A korábbiakban láttuk, hogy az emberség erényét a konfuciánusok az emberek iránt érzett részvét kiteljesedéseként értelmezték; ezért ezt az érzelmet nem lehetett másként fejleszteni, mint a szeretet gyakorlásán keresztül; a szeretet gyakorlása viszont nem más, mint a „tevékenység kiterjesztése másokra”, ami a *shu* és a *zhong* útja. A „királyi út” kormányzata végeredményben nem más, mint annak az eredménye, ha az uralkodó a *shu* és *zhong* útján járva, a szeretetet gyakorolja.

Menciusz úgy tartotta, nincs semmi nehéz vagy titokzatos a „királyi”

kormányzásban. A Mengziben (I. B. 9.) olvasható erről egy példázat: Egy alkalommal Xuan, Qi fejedelme megpillantott egy ökröt, amelyet éppen az áldozati oltárhoz vezettek. A fejedelem nem tudta elviselni a rémült ökröt látványát. „Olyan volt, mintha egy ártatlan ember tartana a vesztőhely felé.” El is rendelte, hogy az ökröt helyett egy juhot áldozzanak fel. Menciusz később azt mondta a fejedelemnek, hogy ez nem volt más, mint a „részvét” megnyilvánulása, s ha ezt az emberi dolgokra is ki tudná terjeszteni, akkor a régi bölcs királyok útjára léphetne. Xuan azt felelte, képtelen erre, mert imádja a kincseket, és rabja a női szépségnek. Menciusz ekkor elmagyarázta neki, hogy ezeket a dolgokat minden ember szereti. Így aztán, ha az uralkodó saját vágyai megértése által azt is képes megérteni, hogy mire vágyakoznak alattvalói, s intézkedéseivel igyekszik kielégíteni ezeket a vágyakat, akkor ezzel megvalósítja a bölcs királyok kormányzási útját.

Menciusz tulajdonképpen a „tevékenység kiterjesztésének” elvét fejtette ki Xuan fejedelemnek, ami nem más, mint a *zhong* (másokkal szembeni lelkiismeretesség) és a *shu* (altruizmus) gyakorlása. Menciusz ily módon továbbfejlesztette a konfuciuszi eszméket. Konfuciusz ezekkel az elvekkel kapcsolatban csupán az egyén önművelésében betöltött szerepüket hangsúlyozta, Menciusz viszont kiterjesztette azokat a kormányzásra és a politikára. Konfuciusz számára ezen elvek csupán a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” mondás első felére vonatkoztak, s Menciusz volt az, aki a mondás második felére is kiterjesztette őket.

Menciusz azonban még a „bensőjében bölccsel” kapcsolatban is sokkal egyértelműbben fogalmazza meg a „tevékenység kiterjesztésének” alapelvét, mint Konfuciusz. „Ha teljesen kifejlesztjük elménket, megismerjük természetünket. Saját természetünk megismerése pedig az Ég megismerése” – mondja Menciusz (Mengzi, VII. A. 1.). Az „elmén” itt a „nem-elviselő” elmét és a „részvétérzetet” érti, ami az emberi természet lényege. Ha tehát kifejlesztjük ezt az elmét, megismerjük valódi természetünket, amelyet az „Égtől kaptunk” (Mengzi, VI. A. 15.). Ha pedig megismerjük valódi természetünket, akkor ezáltal az Eget is megismerjük.

Miszticizmus

Menciusz és az ő konfucianus iskolája úgy tartotta, hogy az univerzum lényegileg morális univerzum. Az ember morális alapelvei egyben az univerzum metafizikai alapelvei, az emberi természet pedig ezeknek az alapelveknek a megtestesülése. Amikor Menciusz és iskolája az Égről beszél, valójában ezt a morális elvek szerint működő univerzumot érti rajta; az Ég megismerése tehát nem más, mint ennek a morális univerzumnak a megértése. Az égi működést értők már nem pusztán a társadalom tagjai, hanem „égi emberek” (*tianmin*). (Mengzi, VII. A. 19.) Menciusz különbséget tesz továbbá „égi méltóságok” és „emberi méltóságok” között. „Vannak égi méltóságok, és vannak emberi méltóságok. Az emberség, az igazságosság, a hűség és a megbízhatóság, valamint a jónak a fáradhatatlan szeretete: égi méltóságok. Fejedelemnek, főminiszternek és más főembernek lenni: emberi méltóság” – írja (Mengzi, VI. A. 16.). Más szavakkal: az égi méltóságokra az ember az értékek világában tehet szert, míg az emberi méltóságok pusztán az emberi világhoz kötődő, materiális fogalmak. Az „égi emberek”, mivel az Éghez kötődnek, csak az égi méltósággal törődnek, és nem foglalkoznak az emberiekkel.

Menciusz így folytatja: „Aki megőrzi szívét, táplálja saját természetét, az ezzel szolgálni tudja az Eget. Korai halál és hosszú élet nem kettő számára; önmagát tökéletesítve várja a halált, így szilárdítja meg az égi rendelést.” (Mengzi, VII. A. 1.) Az ember tehát saját természetének kifejlesztésével nemcsak megismeri az Eget, hanem egyé is válik vele. Amikor kifejleszti magában a „nem-elviselő” elmét, szert tesz az emberség erényére, amelyhez a *shu* és a *zhong* gyakorlatán keresztül vezet a legjobb út. A *shu* és a *zhong* gyakorlása révén fokozatosan elfogy az emberből az önzés és az egoizmus. Amikor ezek teljesen elenyésztek, az ember úgy érzi, nincs különbség sem közte és más emberek, sem az egyén és az univerzum között. Az egyén egésként azonosítja magát a mindenséggel. Ekkor ráébred arra, hogy „magunkon belül minden dolog teljes”. Ezt a kijelentést felfoghatjuk úgy is, mint Menciusz filozófiájának misztikus elemét.

Jobban megértjük ennek a miszticizmusnak a lényegét, ha fellapozzuk

a Mengzinek azt a fejezetét, ahol Menciusz a Nagy Morálról (*haoran zhiqi*) ír. Ebben a részben a filozófus saját szellemi önműveléséről ír (II. A. 2.).

A történet elején egyik tanítványa arról faggatja mesterét, hogy az milyen tudományoknak a szakértője. Menciusz válasza így hangzik: „Ismerem, hogy mely szavak helyesek, és melyek helytelenek; ezenkívül jártas vagyok a Nagy Morál gyakorlásában.” Tanítványa ezután a Nagy Morál mibenlétéről kérdezte őt: „Ez nem más, mint a *qi*, kiterjedése végtelen, ereje határtalan. Ha gátak nélkül, nyíltan ápoljuk, akkor mindent áthat Égen és Földön. A *qi*hez az igazságosság és a *dao* ötvözése révén lehet eljutni; ezek nélkül ereje hanyatlani kezd.”

A *haoran zhiqi* fogalmának bevezetése Menciusz nevéhez fűződik. A későbbi korokban, amikor tanait nagyobb megbecsülés övezte, gyakran használták, de az ókori írásokban csak a Mengziben (II. A. 2.) fordul elő. Pontos jelentéséről még maga a mester is azt mondta: „nehéz megmondani”. A párbeszéd első felében azonban két kardforgatóról esik szó, illetve arról, hogy ők mi módon ápolják vitézségüket. Ebből én arra következtetek, hogy a *qi* (eredetileg pára, gőz, szellemi erő) ugyanaz az írásjegy, mint amelyik a *yongqi* (bátorság, vitézség) és a *shiqi* (a hadsereg morálja) szavakban is szerepel. Ezért fordítom én a *haoran zhiqi*t „Nagy Morálnak”. Természetét tekintve ugyanis hasonló a harcosok moráljához. Az egyetlen különbség az, hogy ez előtt a *qi* előtt ott szerepel a *haoran* jelző, mely „legvégsőbb mértékben nagyot” jelent. A harcosok morálja az emberekre korlátozódik, ezért csakis erkölcsi értékeket hordoz. A Nagy Morál viszont egyaránt magában foglalja az embereket és az univerzumot, ezért „morálfeletti” érték. Ez annak az embernek a morálja, aki önmagát az univerzummal azonosítja, így, Menciuszt idézve, „mindent áthat Égen és Földön”.

A Nagy Morál módszere művelésének két összetevője van. Az elsőt nevezhetjük úgy, hogy a „*dao* megértése”; a *dao* az az út vagy alapelv, amelynek segítségével egy emelkedettebb szellemiséget érhetünk el. A második az „igazságosság felhalmozása”, azaz állandó cselekvése mindannak, amit „égi emberként” tennünk kell az univerzumban. E két aspektus kombinációját nevezi Menciusz „az igazságosság és a *dao* ötvözésének”.

Miután valaki eljutott a *dao* megértéséhez, és hosszú ideje „halmozta” már az igazságosságot, természetes módon el fog jutni a Nagy Morálhoz. Ha azonban csak egy kicsit is sietteti annak eljövételét, kudarcra elkerülhetetlen. Menciusz óva int ettől: „Nem szabad úgy járnunk, mint a songbéli ember. Élt egyszer egy ember Songban, aki egyre csak azon kesergett, hogy gabonája nem nő elég gyorsan. Ezért hát fogta magát, és jól meghúzgálta a gabonaszárakat. Majd nagy ártatlanul hazatért falujába, és azt mondta a falubelieknek: »Biz, jól elfáradtam ma! Segítettem nőni a gabonának!« Fia azonnal kirohant a földre, hogy lássa apja fáradozásának eredményét, de már csak elfonnyadt gabonaszárakat talált.” (Mengzi, II. A. 2.)

Amikor növesztünk valamit, egyrészt gondoskodnunk kell róla, másrészt viszont soha nem szabad „segítenünk a növekedését”. A Nagy Morálhoz vezető út olyan, mintha gabonát termeszténk. Tennünk kell érte valamit, nevezetesen gyakorolnunk kell az erényeket. Noha Menciusz ezzel kapcsolatban az igazságosságot emeli ki az emberség helyett, ennek nincs különösebb jelentősége, mivel az emberség a belső tartalma annak, aminek az igazságosság a külső megjelenése. Ha valaki kitaróan gyakorolja az igazságosság erényét, akkor a Nagy Morál magától gyökeret fog eresztetni az ember bensőjében.

Bár a *huoran zhiqi* eléggé misztikusnak tűnik, Menciusz szerint minden ember képes megvalósítani. Mégpedig azért, mert ez nem más, mint az emberi természet a maga legteljesebb kifejlődésében, s az emberek természetüket illetően alapvetően hasonlóak. Akárcsak a testformánk, természetünk is hasonló. „Ha valaki szalmacipőt készít másnak, anélkül hogy ismerné az illető lábát, biztosan tudom, hogy nem fog kosarat csinálni.” (Mengzi, VI. A. 7.) Ez azért van, mert az emberek lába között több a hasonlóság, mint a különbség. Nincs ez másként a bölcs esetében sem, alaptermészete olyan, mint bármely más emberé. Ezért mindenki bölccsé válhat, feltéve, ha képes a legteljesebben kifejleszteni eredeti természetét. Ebben Menciusz is megerősít bennünket: „...minden ember Yaóvá és Shunná [a két, korábban már említett bölcs uralkodóvá] válhatik.” (Mengzi, VI. B. 2.) Ez tehát Menciusz elmélete a nevelésről, amelyet később minden konfucianus a magáénak vallott.



A NEVEK ISKOLÁJA

A *mingjia* kifejezést néha „szofista”, „logicista” vagy „dialektikus” iskolának fordítják. Igaz ugyan, hogy a nevek iskolája mutat némi hasonlóságot a szofistákkal, logicistákkal és dialektikusokkal, de nem mondhatjuk, hogy azonos lenne velük. A félreértések elkerülése végett az a leghelyesebb, ha a *mingjia* kifejezést, szó szerinti jelentésének megfelelően, „nevek iskolájának” fordítjuk. Ez egyúttal ráirányítja a nyugati ember figyelmét a kínai filozófia egyik legfontosabb kérdésére, a nevek (*ming*) és a valóság (*shi*) közötti összefüggések problémájára.

A nevek iskolája és a „vitatkozók”

Logikusan szólva, az ókori kínai filozófiában a *shi* és a *ming* közötti különbség hasonló a nyugati nyelvekben az alany és állítmány viszonyához. Amikor például azt mondjuk, „ez asztal”, vagy „Szókratész ember”, akkor az „ez” és a „Szókratész” felel meg a *shinek*, tehát a valóságnak, az „asztal” és az „ember” pedig a *mingnek*, azaz a névnek. Ez eléggé magától értetődőnek tűnik. Vizsgáljuk azonban meg alaposabban, mi is a *shi* és a *ming*, és miben áll egymáshoz való viszonyuk. Egy sor, meglehetősen paradox problémával fogunk szembesülni, amelyek megoldásához a filozófiát kell segítségül hívunk.

A nevek iskolájának tagjait az ókorban *bianzhenek* (vitatkozók, érvelők, fejtegetők) nevezték. Gongsun Long, az iskola egyik kiemelkedő alakja a *Zhuangziben* található *Őszi áradás* című fejezetben a következőket

mondja: „Egybevettem a hasonlót a különbözővel, elválasztottam a keménységet a fehérségtől, az olyanságot és a másféleséget, a lehetségest és a lehetlent. Fáradtságos munkával megismertem a sokféle filozófiát, végére jártam mind a vitaérveknek, és azt hittem, hogy már kimerítettem minden bölcselkedést.” (17. fejezet, 9.) Szavai kiválóan alkalmasak a nevek iskolájának jellemzésére. A „vitakozók” ugyanis paradox kijelentéseikről voltak híresek, s bármikor készek voltak vitába szállni másokkal. Helyeselték, amit mások elvetettek, s elvetették, amit mások helyesnek vélték. Sima Tan (meghalt i. e. 110-ben) *A Nagy Asztrológus előszava a hat filozófiai iskola lényegéről* című értekezésében ezt írja róluk: „A nevek iskolájának tagjai bonyolult és jól kidolgozott állításokban olyan szörszálhasogatóan vizsgáltak apró kérdéseket, hogy az embereknek módjuk sem volt megcáfolni eszméiket.” (*A történetíró feljegyzései*, 130. fejezet.)

Xunzi, az i. e. 3. században élt konfuciánus gondolkodó úgy jellemzi Deng Xit (meghalt i. e. 501-ben) és Hui Shit, mint akik „kedvüket lelték a különös elméletekben, és szívesen foglalkoztak furcsa állításokkal” (*Xunzi*, 6. fejezet). A *Lü mester tavasza és ősze* szintén úgy emlegeti Deng Xit és Gongsun Longot, mint akik paradox mondásaikról voltak híresek (XVIII. 4–5.). A *Zhuangzi* utolsó, *Az Égalatti* címet viselő fejezete a korabeli híres paradoxonok felsorolása után három híres vitakozó nevét említi meg: Hui Shiét, Huan Tuanét és Gongsun Longét. Mindebből az tűnik ki, hogy vélhetően ők hárman voltak a nevek iskolájának legjelentősebb alakjai.

Huan Tuanról semmi továbbit nem tudunk, Deng Xiről is csak annyit, hogy korának híres jogásza volt, írásai azonban elvesztek. A nevét viselő mű, a *Deng Xizi* nem az ő munkája. A *Lü mester tavasza és ősze* szerint, amikor a híres Zichan volt Zheng fejedelemség főminisztere, legnagyobb ellenfele Deng Xi volt, aki szintén ebből a fejedelemségből származott. Deng Xi gyakran segített az embereknek a peres ügyekben. Szolgálatáért a legsúlyosabb ügyekben egy kabátot, kisebb perekben egy nadrágot kért fizetség gyanánt. Tehetsége révén számos támogatóra lelt; jogi szöszlőjükként mindig sikeresen bebizonyította a jóról, hogy rossz, a rosszról pedig azt, hogy jó, egészen addig, míg végül senki sem tudta már, mit tartson helyesnek és helytelennek. Így annak megítélése, hogy mi lehetséges és mi lehetetlen, naponta változott. (XVIII. 4.)

Egy másik történetben arról esik szó, hogyan fulladt bele egy tehetőshengbéli ember a megáradt Wei-folyóba. Holttestét egy csónakos ember emelte ki a vízből, amikor azonban a gazdag ember családja jelentkezett a holttestért, annak megtalálójá hatalmas jutalmat követelt tőlük. A család ezért Deng Xihez fordult tanácsért, aki azt mondta nekik: „Csak várnotok kell. Hisz rajtatok kívül senkinek sem kell az a holttest.” A család megfogadta szavait, s egészen addig várt, míg a csónakos ember számára kezdett kínossá válni, hogy még mindig nála van a tetem, így aztán ő is felkereste Deng Xit. „Csak várnod kell, hiszen csak rajtad keresztül juthatnak hozzá a holttesthez” – mondta Deng. (Uo.) Sajnos nem tudjuk, hogy milyen véget ért a történet.

Úgy tűnik, Deng Xi módszerének lényege az volt, hogy különböző módokon értelmezte a törvény szavait, s ezeket a sajátos értelmezéseket azután tetszés szerint fel tudta használni a peres ügyekben. Így képes volt arra, hogy „olyan szörszálhasogatóan tekeresse a beszéd fonálát, hogy az embereknek módjuk sem volt visszatálcálni a szavak értelméhez”. A törvény szavainak részletes elemzésére és értelmezésére helyezte a hangsúlyt, miközben figyelmen kívül hagyta annak szellemiségét és összefüggését a valósággal. Figyelmét a létezők (*shi*) helyett a nevek (*ming*) összpontosította. Így jellemezhető a nevek iskolájának szellemisége.

Láthatjuk, hogy a vitakozók (*bianzhe*) eredetileg jogértelmezők voltak, akiknek a sorát nyilvánvalóan Deng Xi nyitotta meg. A nevek elemzése terén azonban csak a kezdetekig jutott, s a filozófia terén sem alkotott maradandót. Ezért Gongsun Longot és Hui Shit tartják a nevek iskolája igazi megalapítóinak.

E két filozófussal kapcsolatban a *Lü mester tavasza és ősze* a következőket mondja: „Hui Shi volt az, aki Wei fejedelme, Hui (i. e. 370–i. e. 319) számára törvénykönyvet készített. Amikor elkészült vele, megmutatta az embereknek, akik helyesnek találták törvényeit.” (XVIII. 5.) Máshol pedig ez áll: „Qin és Zhao fejedelmei megállapodást kötöttek, amelynek értelmében bármit is tesz Qin a jövőben, Zhao támogatni fogja, s bármit tesz Zhao a jövőben, azt Qin támogatni fogja. Qin rövidesen megtámadta Wei fejedelemséget, de Zhao kész volt Wei segítségére sietni. Qin fejedelm tiltakozott ez ellen, mivel így Zhao megszegte a megállapodást. Zhao

uralkodója elmondta ezt Pingyuan urának, aki beszámolt minderről Gongsun Longnak, aki azt mondta: »Mi is küldhetünk tiltakozó követet Qin fejedelmének udvarába, mondván, a megállapodás értelmében mindkét államnak segítenie kell a másikat, bármit is kíván az tenni. Nos, mi most meg kívánjuk védeni a weibeliakat! Tehát ha nem segítenek ebben, akkor mi is vádolhatjuk őket a szerződés megszegésével.« (Uo.)

A Hanfeiziben ez áll: »A »keménységről és fehérről«, valamint a »vastagságnélküliségről« szóló viták diadalmaskodnak, a rendeletekben foglalt törvényekről pedig nem is hallani.« (41. fejezet.) Az alábbiakban látni fogjuk, hogy a »keménység« és »fehérség« Gongsun Long, a »vastagságnélküliség« pedig Hui Shi tanaira utal.

Az idézett történetekből arra következtethetünk, hogy Hui Shi és Gongsun Long valamilyen mértékben részt vettek a korabeli jogi tevékenységben. Az, ahogy Gongsun Long a Qin és Zhao fejedelemségek közötti megállapodást értelmezte, teljes mértékben Deng Xi szellemiségét idézi. Han Feizi a két jogász »beszédeit« legalább olyan károsnak tartotta, mint Deng Xi ténykedését. Furcsának tűnhet, hogy Han Feizi, aki maga is »törvénykező« volt, elítélte s a jogra nézve kártékonynak tekintette egy olyan iskola »fejtegetéseit«, amelynek eredete a jogtudósokhoz kapcsolódik. Ennek oka az, hogy Han Feizi és más legisták mindenekelőtt politikusok, s nem jogászok voltak.

Hui Shi és Gongsun Long a nevek iskoláján belül két különböző irányvonalat képviselt. Egyikük a létező dolgok viszonylagosságát, míg másikuk a nevek abszolút voltát hangsúlyozta ki. A különbség akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a neveket a valósághoz fűződő viszonyuk alapján elemezzük. Lássunk erre egy egyszerű példát: »Ez asztal.« Itt az »ez« szó egy konkrét aktualitásra utal, amely nem állandó, keletkezik és elmúlik. Az »asztal« viszont egy elvont kategóriára vagy névre vonatkozik, amely változatlan, s mindig ugyanaz marad. A név (*ming*) tehát abszolút, a valóság (*shi*) pedig relatív. Következésképpen a »szépség« az abszolút szépségre vonatkozik, míg egy »szép dolog« szépsége csak relatív lehet. Hui Shi azt a tényt hangsúlyozta, hogy a valóságos dolgok változóak és viszonylagosak, míg Gongsun Long a nevek állandóságának és abszolút voltának tényére fektette a hangsúlyt.

Hui Shi elmélete a viszonylagosságról

Hui Shi (i. e. 350–i. e. 260) Song fejedelemségben született, a mai Henan tartomány területén. Tudjuk, hogy egy ideig a weibeli Hui fejedelem főminisztereként szolgált (i. e. 370–i. e. 319), s híres volt nagy műveltségéről. Írásai azonban sajnálatos módon elvesztek. Gondolatai a *Zhuangzi* utolsó, *Az Égalatti* című fejezetében maradtak fenn. Filozófiai nézeteiről az itt felsorolt »tíz pontból« tudunk képet alkotni.

Az első pont így hangzik: »A legnagyobbak nincs külseje: Nagy Egynek nevezzük; a legkisebbnek nincs belseje: Kis Egynek nevezzük.« Ez két olyan kijelentés, amelyeket analitikus prepozícióknak neveznek. Nem tartalmaznak állításokat a valóságra vonatkozóan, mivel semmit nem mondanak arról, hogy a való világban mi a legnagyobb és a legkisebb dolog. Csakis elvont fogalmakat vagy neveket használnak: »legnagyobb«, »legkisebb«. Hogy teljességükben megértsük e két tételezést, össze kell vetnünk őket a *Zhuangzi* Őszi áradás címet viselő fejezetével. Ebből egyértelművé válik, hogy Zhuangzi és Hui Shi között egy szempontból sok hasonlóság van.

A történet elbeszéli, hogy amikor ősszel megáradtak a Sárga-folyó vizei, a Folyó Véne, aki saját nagyságát látva eltelt büszkeséggel, elutazott a folyam hátán a tengerhez. Itt találkozott az Északi-tenger Urával, s életében először döbbsen rá, hogy folyója, bármily nagynak tűnik is, igen parányi a tengerhez képest. Mégis, amikor útmutatásért fordult a tengeri szellemhez, az Északi-tenger Ura azt mondta neki: »Olyan vagyok Ég és Föld között, akár a kavicsdarab vagy növendék fácska egy óriási hegy hátán.« Ezért őt is csak »kicsinynek« lehet mondani, s nem hívható »nagy-nak«. »Akkor tehát az Eget és Földet kell nagynak tartanom, s a piheszálat parányinak?« – kérdezte a Folyó Véne. »Ugyan dehogy! – válaszolt az Északi-tenger Ura. – ...Ha számba vesszük az emberi tudást, a tudott a nem ismerttel fel nem ér, s életünk ideje eltöprel, ha hozzámérjük ahhoz, amikor még nem élünk. Ha pedig e parányival próbáljuk felmérni az óriásit, eltévedünk, s magunkat meg nem találhatjuk. Ha így tekintek a dolgokra, ugyan honnan tudhatnám, hogy vajon a piheszál alkalmas-e rá, hogy vele a legparányibbat meghatározzam? És honnan

tudhatnám, hogy vajon Ég és Föld elég nagy-e, hogy a végtelen nagyságot felmérjem velük?« A Folyó Véne ekkor így szólott: »Mostanság a bölcselők mind azt mondják, hogy a legfinomabbnak nincs formája, a legnagyobb pedig körbekeríthetetlen.« (Zhuangzi, 17. fejezet.) A legteljesebben nagy és a legteljesebben kicsi Zhuangzi-féle meghatározása hasonlít Hui Shi definíciójához.

Ha kijelentjük, hogy az Ég és a Föld a leghatalmasabb dolgok, és a pihecsal a legkisebb, akkor a *shiről*, tehát az aktualitásokról állítunk valamit. Nem vetjük alá elemzésnek az aktualitásokhoz kapcsolódó *minget*, azaz a nevet. Ezt a két tételezést szintetikus proposíciónak nevezhetjük, s mindkettő hamis is lehet. Mivel a tapasztalaton alapulnak, igazságtartalmuk csupán feltételes, nem pedig szükségszerű. A tapasztalat síkján a dolgok csak viszonylagosan nagyok vagy kicsik. A *Zhuangzit* idézve: „Ha valamit nagyknak tekintesz, mert nagyobb valami másnál, akkor a tízezer-nyi létező mind óriási. Ha pedig kicsinek tartasz valamit, mert kisebb valami másnál, akkor nincs, mi parányi ne lenne.” (17. fejezet, 4.)

Az éppen adott tapasztalat alapján nem tudjuk eldönteni, hogy a valós dolgok közül melyik a legnagyobb vagy a legkisebb. Kijelenthetjük viszont, a tapasztalattól függetlenül, hogy a „legnagyobb” az, amin kívül semmi sincs, a „legkisebb” pedig az, amin belül nincs semmi. A „legnagyobb” és a „legkisebb”, így definiálva őket, abszolút és változatlan fogalmak. A „Nagy Egy” és a „Kis Egy” nevek elemzésével Hui Shi eljutott annak a fogalmához, ami abszolút és változatlan. Megvizsgálva ezeket a fogalmakat, Hui Shi számára világossá vált, hogy az aktuális, konkrét dolgok tulajdonságai és eltérései mind viszonylagosak, és változásoknak vannak kitéve.

Ha megértettük Hui Shi állítását, akkor látni fogjuk, hogy a *Zhuangziban* közölt, rendszerint paradoxnak tartott „pontok” valójában egyáltalán nem paradoxak. Az első pont kivételével mindegyik a dolgok és kifejezések viszonylagosságát példázza. Egyfajta „relativitáselméletként” is felfoghatjuk őket. Vizsgáljuk meg őket pontról pontra!

„Aminek nincs vastagsága, és nem lehet felhalmozni, annak nagysága ezer mérföld is lehet.” Ennek mondanivalója az, hogy a „nagy” és a „kicsi” csak viszonylagosan nagy és kicsi. Ha valaminek nincs vastagsága, az nem lehet vastag. E tulajdonsága alapján nevezhetjük kicsinek. Mindazon-

által a mértanban az ideális síknak nincs vastagsága, de lehet nagyon hosszú és széles. Ez viszont olyan tulajdonság, ami alapján nagyknak neveznénk.

„Az Ég és Föld egyenlő magas; a hegyek és mocsarak egy szinten vannak.” Ez a tétel a „magas” és az „alacsony” relativitását hangsúlyozza. „Mikor a Nap éppen középen áll, máris lefelé tart; s mikor egy dolog éppen megszületik, máris a halálhoz érkezett.” Azaz a jelenvaló világon minden változékony és változó.

„A nagy hasonlóság különbözik a kis hasonlóságtól, ezért beszélünk kis hasonlóságról és kis különbözőségről. A dolgok mind hasonlóak és mind különbözőek, ezért beszélünk nagy hasonlóságról és nagy különbözőségről.” Amikor azt mondjuk, minden ember állat, ezzel azt állítjuk: minden emberi lény hasonló a tekintetben, hogy emberi lény, ugyanakkor abban is hasonlóak, hogy állatok. Sokkal inkább hasonlatosak azonban az emberi létben, mint az állatiban, mivel az emberi lét magában foglalja az állatit, az állati lét viszont nem szükségszerűen foglalja magában az emberit, hiszen az emberen kívül vannak még más állatfajták. Hui Shi ezeket nevezi „kis különbözőségnek” és „kis hasonlóságnak”. Ha azonban a „létezőket” univerzális osztálynak tekintjük, akkor ezzel kimondjuk: minden dolog hasonlít egymáshoz abban a tekintetben, hogy létező. De ha minden egyes dolgot individuálisnak tekintünk, akkor ezzel kimondjuk: minden egyes dolognak megvan a maga individualitása, következésképpen eltér minden más dologtól. Hui Shi ezeket nevezi „nagy hasonlóságnak” és „nagy különbözőségnek”. Mivel minden dolog hasonlít egymáshoz, ugyanakkor el is tér egymástól, ezek alapján kijelenthetjük: hasonlóság és különbözőség, mindkettő viszonylagos. A nevek iskolájának ez az érvelése nagyon híres volt az ókori Kínában, szerte a birodalomban úgy ismerték, mint „a hasonlóság és különbözőség egységéről szóló érvelést”.

„A Délnek nincs határa, és mégis van határa” – szól a hatodik állítás, amelynek első fele – „A Délnek nincs határa” – a kor általánosan elterjedt szófordulata volt. A Hadakozó fejedelemségek korában a kínaiak nagyon keveset tudtak a Jangcétól délre eső területekről. A délvidék sok tekintetben olyan volt, mint a 18. század végi és 19. század eleji Amerikában a vadnyugat. Az ókori kínaiaknak egyedül déli irányban nem állták útját természeti akadályok. Nem ütköztek bele a tengerbe, mint keleten,

s nem húzódtak előttük természetlen sivatagok, mint északon és nyugaton. Ezért úgy képzeltek, hogy a délvidék határtalan. Lehet, hogy a fenti mondás pusztán Hui Shi kimagasló földrajzi tudásának megnyilvánulása, azaz: a déli vidékeket is tenger határolja. Valószínűbb azonban, hogy Hui Shi a „határolt” és „határtalan” viszonylagosságát akarta érzékeltetni.

„Ma megyek Yuébe, és tegnap odaérek.” A „ma” és a „tegnap” relatív terminusok. A ma tegnapja a tegnap mája volt, s a ma mája a holnap tegnapja lesz. Ebben áll a múlt és jelen viszonylagossága.

„Az egymásba kapcsolódó gyűrűket szét lehet választani.” Az ilyen gyűrűket csak akkor lehet szétválasztani, ha egyúttal meg is semmisítjük őket. Egy másik szemszögből viszont a rombolást akár építésként is felfoghatjuk. Ha valaki faasztalkát készít, az a fa szempontjából rombolás, az asztal szempontjából pedig építés. Mivel az „építés” és a „rombolás” is relatív, éppen ezért „az egymásba kapcsolódó gyűrűket szét lehet választani”, anélkül hogy megsemmisítenénk őket.

„Én ismerem az Égalatti középpontját; Yantól északra és Yuétől délre van.” A hadakozó fejedelemségek közül Yan volt a legészakibb, Yue pedig a legdélebbi állam. A kínaiak saját birodalmukat magával a világgal azonosították. A józan ész így azt diktálta, hogy a világ közepe Yantól délre és Yuétől északra található. Hui Shi ellenkező kijelentéséről egy 3. századi szerző, Sima Biao írt találó kommentárt: „A világnak nincs határa, ezért bármely pontja középpont; éppúgy, mint ahogy kör rajzolása-kor a köríven nincs olyan pont, ami ne lehetne kezdőpont.”

„Azonosan szeretek minden dolgot: az Ég és a Föld egy test.” A korábbi tételezéseken Hui Shi azzal érvelt, hogy minden dolog viszonylagos és állandóan változó. Nincs közöttük abszolút különbség és abszolút elkülönültség. Mindig minden állandóan valami mássá alakul. Logikusan következik mindebből, hogy minden dolog egy, ezért mindent azonosan, megkülönböztetések nélkül kell szeretnünk. A *Zhuangzi* így ír erről: „Ha a különbözőségekre figyelsz, akkor a máj az epétől oly messze van, akár Chu fejedelemség Yuétől. Ha a hasonlóságot tekinted, akkor valamennyi dolog egy.” (5. fejezet, 1.)

Gongsun Long elmélete az univerzáliákról

A nevek iskolájának másik kimagasló alakja Gongsun Long (i. e. 284–i. e. 259) volt, aki szofisztikus érveléséről volt széles körben ismert. Állítólag, amikor egyszer egy határátkelőhöz ért, az őrködő katona azt mondta neki: „Lóval nem lehet átmenni.” Mire Gongsun Long azt felelte: „A lovam fehér, a fehér ló pedig nem ló!” – azzal lovával együtt átlépte a határt.

Gongsun Long, ellentétben Hui Shivel, nem a valós dolgok viszonylagosságát és változékonyságát hangsúlyozta. Gondolkodásának homlokterében a nevek abszolút volta és állandósága állt. Ezt az utat járva olyasféle fogalmakhoz jutott el, mint a nyugati filozófiában oly jelentős szerepet játszó platóni ideák vagy univerzáliák.

A neki tulajdonított mű, a *Gongsun Longzi* második fejezete a fehér lóról szóló híres értekezést tartalmazza. A fő tétel az az állítás, amely így hangzik: „A fehér ló nem ló.” A tételezés igazolására Gongsun Long három érvt sorakoztat fel. Az első: „Ló: ez az alakot jelöli; fehér: ez a színt jelöli. Ami pedig a színt jelöli, nem az, ami az alakot jelöli. Ezért mondom tehát, hogy a fehér ló nem ló.” A nyugati logika terminusaival azt mondhatjuk, hogy a fenti érvelés a „ló”, a „fehér” és a „fehér ló” intenziója, jelentéstartománya közötti különbséget fogalmazza meg. A „ló” intenziója egy állatfajta, a „fehére” egy szín, a „fehér lóé” pedig egy állatfajta és egy szín. Mivel pedig mindhárom terminus más-más jelentéstartományt jelöl, a fehér ló nem ló.

A második érv így hangzik: „Ha lovat keresel, akkor sárga vagy fekete ló is kielégít; ha azonban fehér lovat keresel, akkor sárga vagy fekete ló nem elégít ki... Ezért aztán, bár a sárga és a fekete ló egyetlen dolog, csak arra alkalmasak, hogy általuk lovad legyen, de arra nem alkalmasak, hogy fehér lovad legyen. Így bizonyosodik be, hogy a fehér ló nem ló... Ló: nem is zár ki és nem is foglal magában semmiféle színt; egy sárga vagy fekete egyaránt megfelelő lehet. Fehér ló: ez már kizár más színeket, és egyet magában foglal, kizárja tehát, mégpedig a színe miatt, mind a sárgát, mind a feketét. Így csupán a fehér ló az, amelyik megfelelő lehet. Amelyik nem zár ki semmit, nem lehet azonos azzal, amelyik kizár

valamit. Ezért mondom, hogy a fehér ló nem ló." A nyugati logika erre azt mondaná, hogy a fenti érvelés a „ló” és a „fehér ló” extenziója, kiterjesztése közötti különbséget fogalmazza meg. A „ló” kategória extenziója magában foglalja az összes, ló nevű állatot, tekintet nélkül azok színére. A „fehér ló” terminus extenziója viszont csak a fehér színű lovakra terjed ki, színük megfelelő megkülönböztetése miatt. Mivel pedig a „ló” és a „fehér” terminusok extenziója különböző, a fehér ló nem ló.

A harmadik érv kimondja: „A lovaknak természetesen van színük, ezért vannak például fehér lovak. Ha azonban a lovaknak nem lenne színük, ha csak »lovak« lennének és semmi több, akkor hogyan beszélhetnénk fehér lovakról? Ezért is: amelyik fehér, az nem ló. Fehér ló: ez »ló« és »fehér«, továbbá »ló« és »fehér ló«. Ezért mondom, hogy a fehér ló nem ló.” Gongsun Long ebben a kijelentésében vélhetően a „lóság” univerzálíája és a „fehér lóság” univerzálíája közötti különbségre kívánja felhívni a figyelmet. A „lóság” mint univerzália minden ló lényegi attribútuma. Nem foglal magában semmiféle színt, csakis magát a lovat mint olyat. A „lóság” nem azonos a „fehér lósággal”. Azaz a ló mint olyan különbözik a fehér lótól mint olyantól. Következésképpen, a fehér ló nem ló.

A ló mint olyan mellett nem szabad megfeledkeznünk a fehérről mint olyanról, vagyis a fehérségről sem. „A fehér [mint olyan] nem határozza meg, hogy mi fehér. A »fehér ló« azonban meghatározza, hogy mi fehér. A meghatározott fehér nem fehér.” A meghatározott fehér maga a fehér szín, amely az egyes, partikuláris fehér dolgokon látható. A *ding* írásjegy, amelyet „meghatározottnak” fordítunk ebben a szövegrészben, „megkülönböztetett” jelentésben is használatos. A fehér színt, amely ezen vagy azon a fehér tárgyon látszódik, ez vagy az a tárgy határozza meg. A „fehérség” – az univerzália – viszont nem meghatározott egyetlen partikuláris dologtól sem. Ez az „elkülönítetlen fehérség”.

A Gongsun Long-i ötödik fejezetének címe: *A keményről és a fehérről*. A fő tétel a következő: „A keménység és a fehérség különállók.” Ezt két úton próbálja igazolni. Az első egy dialógusban fogalmazódik meg:

„– A keményet, a fehéret és a követ lehet-e háromnak tartani?

– Nem lehet.

– Hát kettőnek lehet-e?

– Lehet.

– Miért?

– Mert vagy keménysége nélkül fogod fel a fehérségét, tehát kettőt fogtál fel, vagy fehérsége nélkül fogod fel a keménységét, tehát ismét kettőt fogtál fel.

– De ha felfogjuk a fehérségét, nem mondhatjuk, hogy nem létezik fehér, s ha felfogjuk keménységét, nem mondhatjuk, hogy nem létezik kemény; hiszen ilyen a kő. Ha pedig ilyen, akkor nem háromról van-e szó?

– Ha nézzük, nem a keménységét fogjuk fel, hanem a fehérségét; ha pedig a fehérségét fogjuk fel, akkor a keménység nem létezik. Ha megérintjük, nem a fehérségét fogjuk fel, hanem a keménységét; ha pedig a keménységét fogjuk fel, akkor a fehérség nem létezik.”

A párbeszéd ismeretelméleti bizonyítást használ annak érzékeltetésére, hogy a keménység és a fehérség egymástól különállók. Vegyünk egy kemény, fehér követ. Ha a szemünkkel figyeljük, akkor csak fehérségét érzékeljük, azaz egy fehér követ látunk. Ha viszont a kezünkkel érintjük, akkor csak keménységét érzékeljük: egy kemény követ tapintunk. A kő fehérségének érzékelésekor keménysége rejtve marad előttünk, keménységének érzékelésekor viszont fehérségét nem fogjuk fel. Ismeretelméleti szempontból tehát csakis *fehér kő* és *kemény kő* létezik, de nincs *fehér és kemény kő*. Ezért mondja Gongsun Long, hogy „vagy keménysége nélkül fogod fel a fehérségét, tehát kettőt fogtál fel, vagy fehérsége nélkül fogod fel a keménységét, tehát ismét kettőt fogtál fel”.

Második érve metafizikai. Ennek általános eszméje az, hogy a keménység és a fehérség mint univerzáliák, abból a szempontból, hogy mi az a partikuláris tárgy, amely kemény vagy fehér, elkülönítetlenek. Jelenlétük megnyilvánulhat minden fehér vagy kemény tárgyban. Sőt, ha a fizikai világban egyáltalán nem léteznének fehér vagy kemény tárgyak, a fehérség univerzálíája akkor is szükségképpen megmaradna fehérségnek, s a keménység univerzálíája is megmaradna keménységnek. A „fehérség” és

„keménység” léte független a fizikai világ fehér és kemény tárgyaitól, például a kövektől. A tényt, hogy függetlenül létező univerzáliák, mutatja az is, hogy a fizikai világban vannak kemény tárgyak, amelyek nem fehérek, más tárgyak pedig fehérek, de nem kemények. Mindebből nyilvánvaló, hogy a fehérség és a keménység különállók.

Ezekkel az ismeretelméleti és metafizikai érvekkel Gongsun Long megalapozta tételezését a kemény és a fehér különbözőségéről. Tétele, amelyet „a kemény és a fehér elkülönítése” néven emlegettek, nagy hírnévre tett szert az ókori Kínában.

A mű harmadik fejezete *A zhiről és a wuról* címet viseli. *Wun* Gongsun Long a konkrét, egyedi dolgokat érti, míg *zhin* az elvont, általános nemfogalmakat. A *zhi* írásjegy szó szerinti jelentése „ujj”, „mutató”, igei értelemben „mutat”. Két lehetséges értelmezése van annak, hogy Gongsun Long miért éppen ezt az írásjegyet használja az általános fogalmak jelölésére. Egy gyűjtőnév – vagyis a nevek iskolájának terminológiájával élve: egy név – partikuláris dolgok osztályának és ezen osztály közös tulajdonságainak konnotációt jelöl. Egy elvont fogalom viszont éppen ellenkezőleg, az általánost, avagy a tulajdonságot mint olyat jelöl. Mivel a kínai nyelvben nincsenek ragok, ezért nem lehet különbséget tenni a gyűjtőnevek és az elvont terminusok között. Így a kínaiakban egy gyűjtőnév egyben olyasmint is jelölhet, amit a nyugatiak univerzáliának neveznének. A kínai névelőket sem használ, ezért például a „ló” (*ma*) egyszerre jelenti a lovat és egy lovat. Úgy tűnik tehát, hogy a *ma* alapvetően az általános fogalmat jelöli, míg az „egy ló” és „a ló” pusztán ennek az egyetemes fogalomnak partikuláris alkalmazásai. Mindebből az a következtetés vonható le, hogy a kínai nyelvben a nevek univerzáliákat jelölnek. Gongsun Long ezért nevezi az univerzáliákat *zhinek*, vagyis „mutatóknak”, „jelölőnek”.

A másik lehetséges értelmezés az, hogy létezik egy másik *zhi*, amelyet majdnem ugyanígy írnak és ejtenek. Ennek jelentése „fogalom”, „idea”. Amikor tehát Gongsun Long a *zhi*-ről beszél, akkor, bár írásban a „mutat” jelentésű írásjegyet használja, valójában a „fogalom”, „idea” jelentésre gondol. Az eddig ismertetett érveiből láthatjuk, hogy számára az „idea” nem olyan szubjektív idea, mint amilyennel Berkeley és Hume filozófiá-

jában találkozunk, hanem sokkal inkább objektív idea, olyan, amilyen Platón filozófiájának alapja. Ezért nevezhető univerzáliának.

A *Zhuangzi* utolsó fejezetében találunk huszonegy mondatot, amelyet a nevek iskolája követőinek tulajdonítanak. Bár a szerzők nevét a szöveg nem említi, elolvasva a mondatokat felismerjük, hogy némelyek Hui Shi, mások pedig Gongsun Long tanításain alapulnak, s értelmezni is azok alapján lehet őket. Korábban paradoxonoknak tarthattuk őket, de ha megértettük a szerzők alap gondolatait, akkor megszűnnek azok lenni.

Hui Shi és Gongsun Long elméleteinek jelentősége

A nevet elemelve, illetve a nevek és a valóság kapcsolatát és eltéréseit vizsgálva, a nevek iskolájának gondolkodói felfedezték azt, amit a kínai filozófiában így emlegetnek: „ami meghaladja a formákat és a tulajdonságokat” – szemben azzal, „ami a formákon és tulajdonságokon belül esik”. Az, „ami a formákon és tulajdonságokon belül esik”, nem más, mint az aktualitás, a *shi*. Például a „nagy” és „kicsi”, a „négyzet alakú” és „ke-rek”, a „hosszú” és „rövid”, a „fekete” és „fehér”, mind a formák és tulajdonságok egy-egy osztálya. Minden, ami tapasztalatunk tárgya, vagy legalábbis lehetséges tárgya, formával és tulajdonsággal rendelkezik, s a jelenvaló világ része. Ennek a fordítottja is igaz, a jelenvaló világban minden, aminek formája és tulajdonságai vannak, tárgya vagy lehetséges tárgya a tapasztalatnak.

Hui Shi első és utolsó „pontjában” arról beszélt, „ami meghaladja a formákat és a tulajdonságokat”. „A legnagyobbnak nincs külseje: Nagy Egynek nevezzük.” Így definiálta a „legnagyobb” mibenlétét. „Azonosan szerettek minden dolgot: az Ég és a Föld egy test.” Így határozta meg a „legnagyobb” konzisztenciáját. Ez utóbbi mondat azt az eszmét hordozza, hogy minden egy, s egy minden. A minden önmagában a „legnagyobb”. A minden túl semmi nem létezhet („nincs külseje”), ezért a minden nem lehet a tapasztalás tárgya, hiszen a tapasztalás tárgyán kívül ott kell lennie annak, aki tapasztal. Tehát ha azt állítanánk, hogy minden lehet

a tapasztalás tárgya, ez azt jelentené, hogy a tapasztaló a mindenen kívül van. Ez pedig ellentmondás lenne, mivel a tapasztalónak azon kívül kéne állnia, aminek „nincs külseje”, vagyis amin kívül nincs semmi.

Gongsun Long is felfedezte a formákon és tulajdonságokon túli világot, mivel az univerzálíák, amelyekről beszélt, nem lehetnek a tapasztalás tárgyai. Az ember láthat egy fehér valamit, de magát a „fehérséget” mint általános fogalmat már nem képes látni. Minden név által jelölt univerzália a formák és tulajdonságok világán túl található, ugyanakkor az univerzálíák világának nem minden tagja rendelkezik saját magát jelölő névvel. Ebben a világban a keménység az keménység, a fehérség az fehérség, vagy Gongsun Long szavaival: „mindegyik egyedüli és igazi” (*Gongsun Longzi*, 5. fejezet).

Hui Shi arról beszél, hogy „azonosan szeret minden dolgot”. Gongsun Long pedig „fájlalta, hogy a nevek és a valóság elszakadtak egymástól, összezavarodtak, és rendkívüli tehetségére támaszkodva megalkotta elméletét, hogy rendet teremtsen a világban” (uo. 1. fejezet). Mindketten úgy tartották, filozófiájukban megjelenik a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói”, azaz a bölcs ember *daó*-ja. Ám mindazt, amit a nevek iskolája felfedezett a formákon és tulajdonságokon túli világról, a taoisták foglalták egységbe. Noha szemben álltak a nevek iskolájával, ők voltak tanainak valódi örökösei. Ezt mutatja az a tény is, hogy Hui Shi és Zhuangzi nagyon jó barátok voltak.



A TAOIZMUS MÁSODIK SZAKASZA: LAOZI

A hagyomány szerint Laozi (neve szó szerint „Öreg Mestert” jelent) Chu fejedelemségben, a mai Henan tartomány déli részén született. Idősebb kortársa volt Konfuciusznak, akinek egy ízben állítólag tanácsokat adott a szertartásokkal kapcsolatban. A tanításait tartalmazó könyvet, a *Laozit*, amelyet a későbbi korokban *Az Út és Erény könyvének* neveztek, ezért hagyományosan az első kínai filozófiai műnek tartják. A modern kutatási eredmények azonban azt mutatják, hogy a könyv jóval Konfuciusz kora után íródott, így teljesen át kell értékelnünk a művel kapcsolatos, hagyományos nézeteket.

Laozi, az ember és a *Laozi*, a könyv

Ezzel kapcsolatban két kérdés merül fel. Az egyik Laozi életrajzi adatai (akinek családneve állítólag Li, személynéve pedig Dan volt), a másik a könyv születésének ideje. A két dolog nem függ össze egymással szükségszerűen, mivel könnyen lehet, hogy valóban élt egy Lao Dan nevű ember, aki Konfuciusz idősebb kortársa volt. A nevet viselő mű azonban egy másik korszakban íródott. Ez az én személyes véleményem, s ez nem mond ellent a Laoziról szóló hagyományos forrásoknak, mivel ezekben a művekben nincs olyan értelmű utalás, hogy ténylegesen Laozi írta volna a nevet viselő művet. Éppen ezért elfogadom az Öreg Mesterről szóló hagyományos történeteket, ugyanakkor magát a művet egy későbbi időpontra datálom. Az igazság az, hogy ma már úgy vélem, még későbbi műről

van szó, mint azt *A kínai filozófia története* című könyvem írásakor feltételeztem. Úgy gondolom, hogy valamikor a Hui Shi és Gongsun Long utáni időszakban írták vagy állították össze, nem pedig – ahogy azt korábban véltem – korábban. Az *Út és Erény könyve* ugyanis sok helyen a „névtelen” mibenlétét fejtegeti. Ennek pedig előfeltétele az, hogy a gondolkodókban tudatosuljon maguknak a neveknek a létezése.

Álláspontomból nem következik az, hogy nincs semmilyen kapcsolat Laozi személye és *Az Út és Erény könyve* között, mivel a mű tartalmazhat néhány mondást, ami valóban tőle származik. Azt azonban fenntartom, hogy a könyvben kifejtett gondolati rendszer nem Konfuciusz korának és nem az azt megelőző időszaknak a szellemi terméke. A következő oldalakon azonban az egyszerűség kedvéért úgy fogok utalni Laozi-re, mintha valóban ő tette volna a műben szereplő kijelentéseket, ahelyett hogy azt ismételném: „Az *Út és Erény könyve* ezt és ezt mondja”. Úgy, ahogy manapság is még mindig napkeltét és napnyugtát mondunk, noha jól tudjuk, hogy a Nap valójában sohasem kel fel és sohasem nyugszik le.

A dao, a megnevezhetetlen

Az előző fejezetben láttuk, hogy a nevek iskolájának filozófusai a nevek tanulmányozásán keresztül felfedezték a „formákon és tulajdonságokon túli világot”. A legtöbb ember azonban csak olyan fogalmakban képes gondolkodni, amelyek „a formákon és tulajdonságokon belül esnek”, tehát a jelenvaló világban léteznek. A valós dolgokat látva nem okoz gondot nekik, hogy kifejezzék azokat. Noha nevekkkel illetik őket, nem tudatosul bennük, hogy neveket használnak. Így, amikor a nevek iskolájának gondolkodói magukat a neveket kezdték vizsgálni, ez óriási előrelépést jelentett. A nevekről gondolkodni annyit tesz, mint magáról a gondolkodásról gondolkodni. Gondolatok a gondolatról – ez a gondolkodásnak egy magasabb síkja.

Mindennek, ami „a formákon és tulajdonságokon belül esik”, neve van, vagy legalábbis magában hordozza annak a lehetőségét, hogy névvel illessék. Ezek megnevezhető dolgok. Laozi azonban a megnevezhetővel

szemben arról beszél, ami névvel nem illelhető. A formákon és tulajdonságokon túl nem minden dolog megnevezhetetlen. Az univerzáliai példaként, amelyek a formákon és tulajdonságokon túl vannak, nem megnevezhetetlenek. Ugyanakkor az, ami megnevezhetetlen, bizonyosan ebben a „túli” világban található. Ilyen fogalom az is, amelyet a taoisták daónak, „útnak” neveznek.

A daóról a következő állításokat találjuk *Az Út és Erény könyvében*: „A dao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök dao. A név, amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az Ég és Föld kezdete. Aminek neve van, az minden dolog anyja.” (1. fejezet.) „A dao örök, és nincsen neve. Faragatlan fa... Amikor elkezdődött a faragás, megjelentek a nevek.” (32. fejezet.) „A dao rejtett, és nincsen neve.” (41. fejezet.) A taoista terminológia különbséget tesz „létező” (you) és „nem-létező” (wu), illetve „névvel nevezhető” vagy „névvel bíró” (yuming) és „névvel nem nevezhető” vagy „névvel nem bíró” (wuming) között. Ez a két különbségtétel lényegében egy, mivel a you és a wu tulajdonképpen a youming és a wuming rövidítése. Az Ég és a Föld, valamint minden dolog a youming kategóriába tartozik. Az Ég neve Ég, a Föld neve Föld, a dolgok minden fajtáját pedig az adott fajta nevével illetik. Létezik Ég, Föld, és léteznek az összes dolgok, ebből az következik, hogy nevük is van. Laozi szavaival élve: „Amikor elkezdődött a faragás, megjelentek a nevek.” A dao azonban megnevezhetetlen; ugyanakkor minden, aminek neve van, ebből születik. Ezért mondja Laozi: „Az, aminek nincsen neve, az Ég és Föld kezdete. Aminek neve van, az minden dolog anyja.”

Mivel a dao névvel ki nem fejezhető, ezért nem lehet szavakba önteni sem. Ha azonban beszélni kívánunk róla, kénytelenek vagyunk valamilyen módon utalni rá. Ezért hívjuk daónak, ami valójában nem név. Amikor a daót daónak nevezzük, az nem ugyanaz, mint amikor az asztalt asztalnak mondjuk. Amikor az asztalt asztalnak mondjuk, ezen azt értjük, hogy az asztalnak mondott valami rendelkezik olyan attribútumokkal, amelyek alapján megnevezhetjük. Amikor azonban a daót daónak mondjuk, ez nem jelenti azt, hogy bármiféle megnevezhető attribútuma lenne. Ez csupán egy elnevezés, illetve a kínai filozófiában általánosan elterjedt kifejezéssel élve „olyan név, amely nem név”. „A régmúlt időktől mind a mai napig

nem is veszett el a neve, hanem minden dolog kezdetének jelölésére szolgál” – írja Laozi (21. fejezet). Minden belőle születik. Mivel mindig vannak dolgok, a *dao* sem szűnik meg létezni, ezért a neve sem szűnik meg soha. Minden kezdet kezdete, így tanúja volt minden dolog kezdetének. A név, amelyik sohasem szűnik meg létezni, maradandó név, a valóságban tehát nem is név. Ezért mondta Laozi: „A név, amelyet meg lehet nevezni, nem a maradandó név.”

„Az, aminek nincsen neve, az Ég és Föld kezdete.” Ez egy formális, nem egy pozitív tételezés, vagyis nem közöl semmiféle információt a tények tárgyáról. A taoisták úgy gondolták, mivel léteznek dolgok, kell lennie valaminek, amelyből mindezek létrejöttek. Ők ezt a valamit a *dao* elnevezéssel illetik, noha valójában a *dao* nem tekinthető névnek. Maga a *dao* is formális, nem pozitív fogalom. Nem ír le semmit arról, mi az, amin keresztül a dolgok létrejönnek. Csakis annyit mondhatunk róla, hogy a *dao* – lévén minden dolog általa jön létre – szükségképpen nem csupán egy a „tízezer dolog” közül. Mivel, ha csupán egy lenne a „tízezer dolog” közül, akkor egyidejűleg nem tudna az lenni, amiből minden dolog létrejön. Minden fajta a dolgoknak névvel bír, ám a *dao* önmagának nem egy dolog. Ezért „nincsen neve” – egy „faragatlan fa”.

Minden, ami megszületik, létező lesz. Sokféle létező van. A létezők keletkezése magában foglalja azt, hogy először is van Lét. Az „először” ez esetben nem időbeliségre utal, hanem logikai jelentés szerint vett „első-ségre”. Ha például azt mondjuk, hogy az ember előtt először egy bizonyos állatfajta élt, akkor az „először” jelentése „egy korábbi időpontban”. Viszont, ha azt mondjuk, hogy először mindenképpen az állatoknak kellett megjelenniük, s csak utánuk az embernek, akkor logikai jelentése szerint használjuk az „először” szót. Az állítás a „fajok eredetéről” egy tényállítást, amely Charles Darwin többévtényi megfigyelésén és kutatómunkáján alapul. A második állítás azonban nem erősít meg semmiféle tényt, egyszerűen kimondja, hogy az ember jelenléte a földön logikailag magában foglalja az állatok jelenlétét. Ugyanezt az utat követve, az összes dolog létezése implikálja a Lét létezését. Ez az értelme Laozi szavainak: „Az Égalattiban minden dolog a Létből születik ugyan, de maga a Lét a Nemlétből születik.” (40. fejezet.)

Laozi ezzel nem azt akarja mondani, hogy volt, amikor csakis a Nemléte létezett, majd ebből a Nemlétből megszületett a Lét. Egyszerűen azt érti rajta, hogy ha megvizsgáljuk a dolgok létét, akkor be kell látnunk, hogy először lennie kellett a Létnak, mielőtt a dolgok létrejöttek volna. A *dao* névvel ki nem fejezhető, maga a Nemléte, s minden dolog általa jön létre. Következésképpen, a Lét létezése előtt szükségképpen lennie kellett a Nemlétnak, amelyből azután létrejött a Lét. Mindez az ontológia, nem pedig a kozmológia tárgykörébe tartozik, mivel nincs köze az időhöz és a jelenvalóhoz. Az idő és a jelenvaló számára nincs Lét, csakis létezők vannak.

Noha a létezők száma nagy, Lét mégis csak egy van. Az Út és Erény könyvében ez áll: „A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket.” (42. fejezet.) Az Égy itt a Létre utal. „A *dao* szülte az Egyet” jelentése: a Lét a Nemlétből jön létre. A „kettő” és „három” jelentésével kapcsolatban számos értelmezés létezik. Lehetséges azonban, hogy „az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket” ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk, hogy a dolgok a Létből jöttek létre. A Lét egy, a kettő és a három pedig a sokaság kezdete.

A természet állandó törvénye

A *Zhuangzi* utolsó fejezete, Az Égalatti azt mondja, hogy Laozi tanításai a következő fogalmakon alapultak: a Nagy Egy (*taiyi*), a Lét, a Nemléte és az „állandóság”. A *taiyi* maga a *dao*. A *dao*-ból jön létre az Egy, ezért a *dao* önmagában a *taiyi*, azaz a Nagy Egy. Az „állandóságot” a *chang* írásjeggyel fejezik ki. A *chang* használatos még „örök” vagy „maradandó” értelemben is. Noha a dolgok mindig változnak, a törvények, amelyek a dolgoknak ezt a változását irányítják, maguk nem változnak. Az *Út és Erény könyvében* a *chang* szót arra használják, ami mindig ugyanolyan, más szóval, amit szabálynak lehet tekinteni. Például Laozi ezt mondja: „Az Égalatti megnyerése csak a nem-cselekvés révén lehetséges.” (48. fejezet.) „Az égi *dao* nem részrehajló, hanem mindig a jó ember pártján áll.” (79. fejezet.)

A dolgok változását kormányzó törvények közül a legalapvetőbb így hangzik: „amikor valami kiteljesedik, fogyatkozni kezd”. Ez nem Laozi kijelentése, hanem egy közismert kínai szólás, amelynek eszméje azonban kétségtelenül Laozitól származik. Laozi ugyanezt így fejezte ki: „A *dao* mozgása: a visszafordulás.” (40. fejezet.) „Erőszakoltan nevet adva neki, azt mondom, hogy »nagy«, a »nagyot« pedig »továbbhaladónak« is mondhatom, a »továbbhaladót« »messzeségbe tűnőnek«, végül a »messzeségbe tűnőt« »visszatérőnek«.” (25. fejezet.) Az alap gondolat tehát az, hogy ha bármilyen dolog kifejleszt magában bizonyos szélsőséges tulajdonságokat, akkor ezek a tulajdonságok mindig önmaguk ellentétébe fordulnak vissza.

Ez a természet egyik törvénye. Ezért: „A szabályos újra meg újra szabálytalanná lesz, a jó újra meg újra rosszra fordul.” (58. fejezet.) „A nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté lesz, az előregeedett újjáalakul, a kevésből pedig sok lesz.” (22. fejezet.) „Ugyanezért a dühöngő szél nem tart egész reggel, a zuhogó eső nem tart egész nap.” (23. fejezet.) „Az Égalatti leglágyabbja mindig legyőzi az Égalatti legkeményebbjét.” (43. fejezet.) „Ezért a dolgok gyakran azáltal növekednek meg, hogy csökkentik őket, s gyakran azáltal csökkennek, hogy növelik őket.” (42. fejezet.) Ha megértjük a természet legalapvetőbb törvényét, akkor ezek a látszólag paradox elméletek többé már nem tűnnek paradoxnak, csak a hétköznapi ember szemében, akinek nincs fogalma erről a törvényről. Laozi ezért mondja: „Ha pedig alantas képességű ember hall a *daó*ról, nagyot nevet rajta. Ha nem nevetne rajta, meg sem érdemelné, hogy *daó*nak nevezzék.” (41. fejezet.)

Felmerül a kérdés: megengedve a dolgok végsőkig való kiteljesedésének és fogyatkozásának törvényét, hogyan kell a „végsőt” értelmeznünk? Van-e a dolgok fejlődésének valamilyen abszolút határa, amelynek meghaladása már szélsőséget jelent? Az *Út és Erény* könyvében nem merül fel ez a kérdés, éppen ezért választ sem kapunk rá. Ám ha elhangzott volna ez a kérdés, én úgy vélem, Laozi azt felelte volna rá, hogy nem szabható meg olyan abszolút határ, amely minden dologra minden körülmény között érvényes. Az emberi tevékenységek vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az ember előrehaladásának határa szubjektív érzéseinek és az objektív körülményeknek a függvénye marad. Isaac Newton például úgy

érezte, hogy a világegyetemhez képest az ő tudása nem több, mint amennyit a tenger partján játszadozó fiúcska tud a tengerről. Ilyen érzésekkel Newton, dacára a fizika terén addig elért kimagasló eredményeinek, még nagyon távol állt attól, hogy elérje a tudásában rejlő lehetőségek végső határát. Ha viszont egy diák, aki elolvasva egy fizikakönyvet úgy érzi, mindent tud a tárgyról, amit tudni lehet, valószínűleg nem mélyül el újabb tanulmányokban, s szükségszerűen „fogyatkozásnak indul”. „Aki gazdagságával és előkelőségével kevélykedik, maga zúdít magára szerencsétlenséget” – figyelmeztet Laozi (9. fejezet). A kevélység annak a jele, hogy valaki elérte végső határát. Ez a legfontosabb dolog, amit az embernek el kell kerülnie.

Egy adott tevékenység kiteljesedésének végső határa az objektív körülményektől is függ. Ha az ember sokat eszik, szenved tőle. Az evés, ami egyébként hasznára van a testnek, ha túlzásba viszik, kárt okoz a szervezetnek. Mindig a megfelelő adag ételt kell elfogyasztani. Ez azonban függ az ember életkorától, egészségi állapotától és az étel minőségétől.

Ezek azok a törvények, amelyek a dolgok változásait irányítják. Laozi „állandóságnak” nevezi őket: „Aki megérti az állandóságot, az felvilágosult.” (16. fejezet.) Majd így folytatja: „Ismerni az állandóságot: mindent magába fogadni. Mindent magába fogadni: igazságosság. Az igazságosság: királyi tisztség. A királyi tisztség: megfelelés az Égnek. Az Ég pedig: megfelelés a *daó*nak. Végül a *dao*: örök. Ha teste el is vész, nem pusztul el ő maga.” (Uo.)

Az emberi viselkedés

Laozi óva int bennünket: „Aki az állandóságot nem érti, az vakon megy a szerencsétlenségbe.” (16. fejezet.) Az embernek ismernie kell a természet törvényeit, s ezekhez kell igazítania a viselkedését. Ezt nevezi Laozi a „megvilágosodás gyakorlásának”. Általános szabály a „megvilágosodást gyakorló” ember számára, hogy ha bármit el akar érni, akkor azt annak ellentétével kezdi, ha pedig meg akar tartani valamit, akkor meg kell engednie valamit annak ellentétéből is. Ha erősek akarunk lenni, azzal kell kezdenünk, hogy úgy érezzük, gyengék vagyunk. Ha meg akarjuk

őrizni a kapitalizmust, akkor meg kell valósítanunk benne a szocializmus néhány elemét.

Ennek az általános szabálynak az első felét Laozi így magyarázza: „A bölcs ember önmagát a háttérbe helyezi, s így kerül előre, önmagával nem törődik, s így őrzi meg énjét. Nem igaz-e, hogy egyéni érdekeit éppen azért tudja betölteni, hogy nincsenek egyéni érdekei?” (7. fejezet.) „Nem mutogatja magát, ezért ragyog; nem bizonygatja kiválóságát, ezért kiváló; nem dicsekszik előre, ezért szerez érdemeket; nem követel tiszteletet magának, ezért lesz elismert vezető. Nem küzd senkivel, s éppen ezért az Égalattiban senki sem képes megküzdeni vele.” (22. fejezet.)

A szabály második felének igazolására Az Út és Erény könyve a következő példázatokot hozza: „A legtökéletesebb hiányosnak tűnik, mégis korlátlan. A legteljesebb üresnek tűnik, mégis kimeríthetetlen. A legegyszerűsebb görbének tűnik; a legügyesebb ügyetlennek tűnik; a legjobb vitatkozó dadogónak tűnik.” (45. fejezet.) „A nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté lesz, az előregedett újjáalakul, a kevésből pedig sok lesz. A sok aztán zavarokat okoz.” (22. fejezet.)

A megfontolt ember ily módon élhet biztonságban a világban, s így érheti el céljait. Ez Laozi válasza és megoldása a taoizmus legfontosabb kérdésére: hogyan óvható meg az élet, s hogyan lehet az emberek világában elkerülni a veszélyt és nem ártani senkinek? (Lásd a 6. fejezet végét.) Aki körültekintően él, annak jámbornak és alázatosnak kell lennie, akit a kis dolgok is megelégedettséggel töltenek el. Jámbornak lenni annyit tesz, mint megőrizni az erőt, tehát erősnek lenni. Az alázatosság a kevélység ellentéte. Ha tehát a kevélység annak a jele, hogy az ember elérte a végső határt, akkor az alázatosság azt jelenti, hogy valaki még nagyon messze jár a határtól. Az elégedettség pedig megóvjá az embert attól, hogy túl messzire merészkedjen, s így elérje a végső határt. Laozi azt mondja: „Aki tudja, mikor elég, az nem kerül szégyenbe; s aki tudja, hol kell megállni, nem kerül veszedelembe.” (44. fejezet.) „Ezért a bölcs ember elutasítja magától a túlzásokat, elveti a mértéktelenséget, elveti a szélsőségeket.” (29. fejezet.)

Ezek a teóriák mind levezethetők abból az általános elméletből, hogy a

dao mozgása maga a visszafordulás. A „nem-cselekvés” (*wuwei*) híres taoista elmélete úgyszintén ebből eredeztethető. A „nem-cselekvés” azonban nem azt jelenti, hogy valaki ténylegesen semmit sem tesz. Jelentése „kevesebb cselekvés” vagy „kevesebbet tenni”. Emellett azt is jelenti, hogy mesterkélttség és önkényesség nélkül kell cselekedni.

A cselekvés nem különbözik más dolgoktól. Ha valaki túlzásba viszi, akkor inkább ártalmas, mintsem hasznos. Ráadásul a cselekvés célja az, hogy valamit véghezvigyünk. Ha azonban túlzásba vesszük, akkor a cselekvés eredménye is túlzott lesz, ami talán még rosszabb, mint ha semmilyen eredménye nem lenne. Van egy híres kínai történet, amely két emberről szól, akik abban vetélkedtek, melyikük tud szebb kígyót rajzolni. Megállapodtak, hogy az nyer, aki előbb készül el a rajzzal. Egyikük hamarabb elkészült, s látta, hogy társa még sokára lesz kész, ezért elhatározta, hogy lábakat is rajzol a kígyónak, így műve még tökéletesebb lesz. A másik ezt látva így szól: „Elvesztetted a versenyt, hiszen a kígyónak nincs lába.” A példázat tanúsága az, hogy a túlzásba vitt cselekvéssel saját céljainkat hiúsítjuk meg. „Az Égalatti megnyerése csak a nem-cselekvés révén lehetséges. Aki cselekszik, sohasem tudja megnyerni az Égalattit” – mondja Laozi (48. fejezet). Ebben az esetben a „nem-cselekvés” valójában „nem eltúlzott cselekvést” jelent.

A mesterkélttség és önkényesség a természetesség és spontaneitás ellentétei. Laozi szerint minden a *daó*ból jön létre. Ezért, miután létrejön, minden egyes dolog megszerez valamit az univerzális *daó*ból, s ezt a valamit nevezik *denek*. A *de* jelentése „erő”, „erény” – ez utóbbi morális és nem morális értelemben egyaránt szerepelhet. Egy dolog *de*je nem más, mint maga az adott dolog, a maga természetességében. „A létezők között nincs olyan, amely ne tisztelné a *daót*, s ne becsülné nagyra a *det*” (51. fejezet) – mivel minden a *daó*ból jön létre és a *de* által lesz azzá, ami.

A „nem-cselekvés” elve szerint az embernek a szükségszerűté és a természetesre kell korlátoznia cselekedeteit. A „szükségszerű” azt jelenti, hogy csak annyit tesz, amennyi az adott cél eléréséhez szükséges, de sohasem többet. A „természetes” cselekvés jelentése pedig: követni az emberben lakozó *det*, de nem valamiféle kényszer miatt. Mindebben az egyszerű-

ségnek kell a legfőbb vezérelvnek lennie. Az „egyszerűség” (*pu*) fontos helyet foglal el Laozi és a taoisták gondolkodásában. A *dao* faragatlan fa (*pu*), ami maga az egyszerűség. Nincs, ami egyszerűbb lenne a névvel ki nem fejezhető *daónál*. A *de* az egyszerűség tekintetében a *dao* után következik. Ezért, aki a *de*t követi, annak az életben mindig a legnagyobb egyszerűsége kell törekednie.

Aki a *de* szerint él, az már nem tesz különbséget jó és rossz között. Laozi azt mondja erről: „Amikor az Égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor mindenki felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is.” (2. fejezet.) Laozi tehát megvetette az olyan konfuciánus erényeket, mint az emberség és igazságosság, mivel szerinte ezek az erények a *dao* és a *de* elfajulását jelentik. „Ezért a *dao* elvesztése után jelenik meg a *de*, a *de* elvesztése után jelenik meg az emberség, az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság, az igazságosság elvesztése után jelenik meg a szertartásosság. A szertartásosság a hűség és a bizalom külső héja csupán; s minden felfordulás kezdete” – mondja az Öreg Mester, aki ezzel a kijelentésével nyíltan szembehelyezkedik a konfucianizmussal (38. fejezet).

Az emberek elvesztették eredeti *dejüket*, mivel túl sok a vágyuk, és túl nagy a tudásuk. Vágyaik kielégítésével az emberek a boldogságot keresik. Amikor azonban túl sok vágyat akarnak egyszerre kielégíteni, éppen az ellenkezőjét érik el vele. Laozi erről így vélekedik: „Az öt szín vakká teszi az ember szemét, az öt hang süketté teszi az ember fülét, az öt íz eltompítja az ember ínyét. A sok lovaglás és vadászat megbolondítja az ember szívét. A nehezen szerezhető vagyontárgyak mozgásában gátolják az embert.” (12. fejezet.) Ezért „nincs nagyobb szerencsétlenség, mint nem tudni, mikor elég, s nincs nagyobb veszedelem, mint nyereségre vágni” (46. fejezet). Laozi emiatt hangsúlyozza, hogy az embernek csak kevés dologra szabad vágyakoznia.

Laozi ugyanezt vallja az emberi tudással kapcsolatban. Az embernek be kell érnie kevés tudással, mivel a tudás önmagában is a vágyakozás tárgya. Képpé teszi az embereket, hogy többet tudjanak a vágyott dolgokról, s eszközül is szolgálhat e dolgok megszerzéséhez. Egyszerre ura és szolgálja a vágyakozásnak. Egyre nagyobb tudással a birtokukban az em-

berek elfelejtik, hogy milyen elégedettnek lenni, s nem tudják, hol a határ, ahol meg kellene állniuk. Laozi ezért azt mondja: „Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás.” (18. fejezet.)

Laozi elmélete a politikáról

Laozi ezekből a teóriákból kiindulva alkotta meg politikai elméletét. A taoisták abban egyetértenek a konfuciánusokkal, hogy a kormányzás akkor ideális, ha egy bölcs áll a kormányzat élén. Csak a bölcs képes vezetni az országot, ezért a kormányzatot rá kell bízni. A két iskola nézete között a különbség az, hogy a konfuciánusok szerint, amikor a bölcs hatalomra kerül, számos dolgot meg kell tennie az emberekért, a taoisták viszont úgy tartották, hogy a bölcs uralkodó kötelessége nem a cselekvés, hanem a nem-cselekvés. Laozi szerint ennek azért kell így lennie, mert a világban a bajok nem abból erednek, hogy sok dolgot még nem vittek végbe, hanem éppen ellenkezőleg, abból, hogy éppenséggel túl sokat cselekedtek. „Minél több tilalmas dolog van az Égalattiban, annál szegényebb a nép; ha a népnek sok éles fegyvere van, a fejedelemségben és a családokban felfordulás támad; minél több lesz az ügyes mester, annál több ritka tárgy találnak fel; s minél több a törvény és parancs, annál jobban elszaporodnak a rablók és tolvajok” – figyelmeztet (57. fejezet).

A bölcs uralkodó első dolga tehát az, hogy véget vessen mindennek. Laozi azt mondja: „Ha nem becsülik meg a kiválókat, akkor a nép közt nem lesz márákodás. Ha nem tartják nagyra a nehezen megszerezhető vagyontárgyakat, akkor a nép közt nem lesz többé rablás. Ha rá sem néznek arra, ami felszíthatja vágyukat, akkor a nép közt nem lesz többé felfordulás.” (3. fejezet.) „Ha elvetnénk a bölcsséget és a tudást, akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvetnénk az emberséget és az igazságosságot, akkor a nép újra szülőtisztelő és gyermekét szerető lenne. Ha elvetnénk a műveskedést és a haszonlesést, akkor tolvajok és rablók nem léteznének többé.” (19. fejezet.)

A bölcs uralkodó megszünteti a világ bajainak okait. Ezután pedig a nem-cselekvéssel kormányoz. Ez azt jelenti, hogy bár semmit sem tesz,

mégis minden dolgot képes véghezvinni. „Ha én nem-cselekvő vagyok, akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem, akkor a nép magától meggazdagodik; s ha nekem nincsenek vágyaim, akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába” – mondja Laozi (57. fejezet).

„Ha semmit sem teszel, nincs olyan, amit ne tudnál megtenni.” Ez egy másik, látszólag ellentmondásos taoista gondolat. Az *Út és Erény* könyvében ez áll: „A *dao* mindig nem-cselekvő, de nincs olyan, amit ne tudna megtenni.” (37. fejezet.) Minden a *dao* révén jön létre. Önmagában nem hasonlítható egyetlen dologhoz sem, ezért működése sem mérhető össze a dolgok működésével. Mégis, minden belőle jön létre. Így tehát, noha semmit sem tesz, nincs, amit a *dao* ne tudna megtenni. Lehetővé teszi a dolgok számára, hogy azt tegyék, amire önmagukban képesek. A taoisták szerint az uralkodónak a *dao*hoz kell igazodnia. Neki is a nem-cselekvés elvét kell követnie, s hagynia kell, az emberek hadd tegyék azt, amit maguktól tenni képesek. Ez a nem-cselekvés (*wuwei*) egy másik lehetséges értelmezése, amely később bizonyos változtatásokkal a legisták iskolájának (*fajia*) egyik fontos teóriájává vált.

A gyermekek tudása korlátozott, és nincsenek sok vágyuk. Még nem távolodtak el az eredeti *detől*. Egyszerűségük és ártatlanságuk az, amit minden embernek lehetőleg meg kell őriznie magában. „Aki az Égalatti hegyi patakja lett, azt nem hagyja el az örök *de*, és visszatér a csecsemő-állapotba” – mondja Laozi, majd máshol így fogalmaz: „Aki birtokában van a *de* teljességének, az olyan, mint egy újszülött.” (28. és 55. fejezet.) Mivel a gyermeki lét közelebb áll az eszményi léthez, a bölcs uralkodó azt szeretné, ha afáttvalói úgy élnének, mint a kisgyermekek: „A bölcs ember mindent úgy érzékel, mint egy csecsemő, s nem arra törekszik, hogy felvilágosítsa a népet, hanem arra, hogy ismét tudatlanná tegye.” (49. és 65. fejezet.)

A „tudatlan” (*you*) szót úgy kell értelmezni, hogy „tudatlan a maga ártatlanságában és egyszerűségében”. A bölcs nemcsak afáttvalóitól várja ezt el, hanem saját maga is a „tudatlanságra” törekszik. Laozi azt mondja magáról: „A közönséges emberek ragyognak, csak én vagyok tudatlan.”

(20. fejezet.) A taoisták a *you*t nem fogyatékoságnak, hanem kimagasló erénynek tekintik.

Vajon a bölcs tudatlansága valóban ugyanolyan, mint a gyermekeké vagy a közembereké? Természetesen nem, mivel az előbbi tudatos önművelő folyamat eredménye. Valami, ami meghaladja a tudást, valami, ami nem kevesebb, hanem több annál. Van egy közismert kínai mondás, amely szerint a nagy bölcsesség olyan, mint a tudatlanság. A bölcs tudatlansága valójában hatalmas tudást takar, amelynek nyomába sem érhet a gyermekek és a hétköznapi emberek *you*ja. Ez utóbbi a természet adománya, míg az első a szellemi erőfeszítés eredménye. Óriási különbség van tehát a kettő között. Vannak azonban esetek, amikor úgy tűnik, hogy maguk a taoisták is összekeverik őket. Zhuangzi filozófiájának tárgyalásakor ez egyértelműen ki fog derülni.



A TAOIZMUS HARMADIK SZAKASZA: ZHUANGZI

Zhuang Zhou, ismertebb nevén Zhuangzi (kb. i. e. 369–kb. i. e. 286), talán a korai taoizmus legkiemelkedőbb alakja. Életéről mindössze annyit tudunk, hogy egy kicsiny fejedelemségben, Mengben született a mai Henan és Shandong tartományok határvidékén. Itt élte a remeték életét, ám ennek ellenére híres volt eszméiről és írásairól. Állítólag Wei, Chu királya, amikor eljutott hozzá Zhuangzi hírneve, küldöncöket menesztett hozzá ajándékokkal, hogy meghívja udvarába, ahol főminiszterévé nevezte volna ki. Zhuangzi azonban csak nevetett az üzeneten, s azt mondta a hírnököknek: „Menjetez hát! Ne próbáljatok engem bemocskolni!... Így szabadon maradhatok, s élhetek úgy, ahogyan kedvem tartja.” (A történetíró feljegyzései, 63. fejezet.)

Zhuangzi, az ember és a Zhuangzi, a könyv

Noha Zhuangzi kortársa volt Menciusznak és közeli barátja Hui Shinek, a nevét viselő művet, abban a formájában, ahogyan ma ismerjük, valószínűleg az i. sz. 3. században élt Guo Xiang, a Zhuangzi híres kommentárírója állította össze. Ezért nem tudjuk biztosan, hogy a mű mely fejezetei származnak a címben szereplő szerzőtől. A mű valójában különböző taoista írások gyűjteménye, amelyek felölelik a taoizmus mindhárom fejlődési szakaszát. Ezért csak azokról a fejezetekről mondható el, hogy valóban Zhuangzi filozófiáját fejtik ki, amelyek a korai taoizmus harmadik szakaszában születtek, noha ezekről sem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy

maga Zhuangzi írta valamennyit. Bár neve összekapcsolódott a korai taoizmus utolsó, a csúcspontot jelentő szakaszával, valószínű, hogy gondolati rendszere csak később, követői munkája nyomán vált egységes egészé. A Zhuangzi egyes részeiben például felbukkan Gongsun Long neve, akiről tudjuk, hogy később élt, mint Zhuangzi.

A viszonylagos boldogság elérésének útja

A könyv első fejezete a Szabad-köborlás címet viseli. Egyszerű szöveg, tele szórakoztató történetekkel. Alapvető mondanivalójuk az, hogy a boldogság elérésének különböző fokozatai vannak. Természetünk szabad kiteljesítése elvezethet bennünket a viszonylagos boldogság állapotába. Az abszolút boldogság viszont csak a dolgok természetének magasabb szintű megértésén keresztül érhető el.

Az első feltétel, természetünk szabad kiteljesítése úgy valósítható meg, ha szabadon és a maguk teljességében gyakoroljuk természetes képességeinket. Ez a képesség nem más, mint a bennünk lakozó de, ami közvetlenül a daóból származik. A daóról és a deről Zhuangzi ugyanúgy vélekedik, mint Laozi. Egy helyen például azt mondja: „A Nagy Őskezdetben volt a Semmi. Nem volt léte, és nem volt neve. Ebből támadt az Egy. Megvolt az Egy, de formátlanul. A dolgok belőle kapták életüket – azt mondjuk rá, ez a valójuk [de].” (12. fejezet, 8.) A de tesz tehát bennünket azzá, amik vagyunk. Akkor vagyunk boldogok, amikor ezt a det szabadon, a maga teljességében gyakorolhatjuk, amikor természetes valónkat szabadon kifejlesztjük.

A szabad kiteljesítés eszméjével kapcsolatban Zhuangzi különbséget tesz „természetes” és „emberi”, vagyis „mesterséges” között: „De mi a természetes? És mi az emberi?... Az ökröknek és a lovaknak négy lábuk van: ez a természetes. A kantár a lovak fején és az ökrök orrába fűrt lyuk: ez az emberi.” (17. fejezet, 6.) Ha a természetet követjük, akkor megeljük a boldogság és a jószág forrását – mondja Zhuangzi –, de ha az emberit követjük, akkor az fájdalomhoz és gonoszszághoz vezet.

A dolgok természete különböző, ezért természetes képességük is eltér.

Van azonban valami, ami közös bennük: egyformán boldogok, ha szabadon és a maguk teljességében gyakorolhatják természetes képességeiket. A *Szabad kóborlásban* szerepel egy történet egy hatalmas és egy parányi madárról. Képességeik teljesen eltérőek. Az előbbi ezer lit képes repülni, míg az utóbbi örül, ha elér az egyik fától a másikig. Mégis, mindketten boldogok, hiszen képességeik szerint cselekszenek. A dolgok természete kapcsán tehát nem beszélhetünk abszolút egyformaságról, és nincs is szükség ilyen egyformaságra. Egy másik fejezetben Zhuangzi azt mondja: „Bár a kacsának lába rövid, ám ha megtoldanánk, csak keserűséget okoznánk neki. És bár a daru lába hosszú, de ha levágnánk belőle, csak szenvedést hoznánk reá.” (8. fejezet.)

Politika- és társadalomfilozófia

Pontosan ez az egyformaság az, amire a mesterségesség törekszik. A törvények, erkölcsi szabályok, intézmények és a kormányzat célja az egyformaság megvalósítása és a különbségek kiküszöbölése. Néha elismerésre méltónak tűnhet az ok, ami miatt az emberek a világra próbálják erőszakolni az egyformaságot. Amikor például olyasmire bukkannak, ami számukra jó, akkor mindenáron azt akarják, hogy más is részesüljön belőle. Jó szándékuk azonban csak még tragikusabbá teszi a helyzetet. A *Zhuangzi*ben van erről egy történet: „Talán te is hallottál már róla, mi történt, amikor hajdanán Lu környékére tévedt egy tengeri madár. Lu hercege királyi pompával fogadta, és az ősök templomába vitette. Előadták neki a Kilenc Shao zenét, hogy felvidítsák, és tiszteletére bemutatták a Nagy Áldozatot. De a madár csak pislogott zavartan, és szomorúan tekintett szerte-szét. Nem evett egy falatka pecsenyét sem, és nem ivott egyetlen kupa bort sem. Harmadnapra rá aztán megdöglött... A halak a vízben laknak, és ott élnek, de az ember megfullad, ha ezzel próbálkozik. A lények különfélék, mást szeretnek, és mást utálnak. A hajdani bölcsök ezért nem akarták, hogy mind ugyanazt tudja, és mind ugyanazzal foglalkozzon.” (18. fejezet, 5.) Amikor Lu hercege az általa legtisztéletreméltóbbnak tartott módon bánt a madárral, nyilvánvalóan a jó szándék vezette. Mégis, az

eredmény éppen az ellenkezője lett annak, amit várt. Ez történik, ha az uniformizált jogi és erkölcsi szabályokat a kormányzat és a társadalom ráerőlteti az egyénre.

Zhuangzi ezért ellenezte hevesen a formális kormányzati apparátussal való kormányzás eszméjét. Úgy tartotta, hogy a kormányzás legjobb módja a „nem-kormányzás”. Azt mondta: „Ha a nemes embernek a világ ügyeit kell intézni, legjobb, ha a rétlen munkálkodást választja. A tétlen munkálkodás nyomán megnyugvásra lelnek a természetes hajlamok diktálta érzelmek. Mert csak az érdemes rá, hogy az Égalatti világot igazítsa, aki önmagát is megbecsüli, s aki az Égalattit s önmagát is egyformán szereti – arra rá lehet bízni a világot.” (11. fejezet, 1.)

Ha valaki, ahelyett hogy békén hagyná őket, törvényekkel és intézményekkel próbálja igazgatni az embereket, az olyan, mintha zablát vetne a lóra vagy karikát húzna az ökör orrába. Ezzel „megnyújtja a kacs lábát, a daruét pedig megkurtítja”. Mesterségeset teremt ahelyett, ami természetes és spontán volt, s ezzel – ahogy Zhuangzi fogalmaz – „az emberi felülkerekedik az égin” (17. fejezet). Ennek eredménye csak szenvedés és boldogtalanság lehet.

Laozi és Zhuangzi egyaránt a „nem-kormányzás” gondolatának szószólói voltak, ám úgy tűnik, különböző indítékból. Laozi saját, általános alapelvét hangsúlyozta: a *dao* mozgása a visszafordulás. Minél inkább kormányozni akar valaki – érvel –, annál kevesebb eredménye lesz erőfeszítéseinek. Zhuangzi viszont a „természetes” és „emberi” különbözőségét hangoztatta: minél inkább felülkerekedik az utóbbi az előbbin, annál nagyobb lesz a világban a szenvedés és a boldogtalanság.

Eddig csak arról esett szó, mi módon lehet Zhuangzi szerint elérni a viszonylagos boldogságot. Ehhez az embernek egyszerűen követni kell azt, ami önmagában természetes – erre mindenki képes. Zhuangzi politika- és társadalomfilozófiájának célja pontosan az, hogy minden ember részesülhessen ebből a viszonylagos boldogságból. Ez a legtöbb, amit bármely politika- és társadalomfilozófia célul tűzhet ki magának.

Érzelem és értelem

A viszonylagos boldogság azért viszonylagos, mert megléte valami mástól függ. Igaz ugyan, hogy ha szabadon és a maguk teljességében gyakorolja természetes képességeit, akkor boldog az ember. Sok dolog van azonban, ami meggátolja őt ebben. Például a halál, ami minden emberi tevékenység végét jelenti. Vagy a betegségek, amelyek hátráltatják cselekedeteiben. Az öregkor is gondokkal jár. A buddhisták nem ok nélkül sorolják ezeket a négy fő emberi nyomorúság közé – a negyedik, szerintük, maga az élet. A természetes képességek szabad és kiteljesedett gyakorlásától függő boldogság éppen ezért korlátozott, tehát viszonylagos.

A *Zhuangzi*ben sok szó esik a haláltól, a legnagyobb szerencsétlenségről, ami az embert sújthatja. A haláltól magától és annak eljövételétől való félelem az emberi boldogtalanság egyik legfőbb forrása, de ez a félelem és rettegés megszüntethető, ha megfelelően értjük a dolgok természetét. A *Zhuangzi* leírja Laozi halálának körülményeit. Amikor az Öreg Mester meghalt, barátja, Jin Shi, aki később érkezett oda, rosszállóan hallgatta a többi gyászoló siránkozását, mondván: „Ez a természet elvének megsértése és az emberi érzelmek megerősítése. Megfelelnek arról, hogy mit kaptunk [a természettől]. A régiek ezt hívták a természet elvének megsértésével járó büntetésnek. A mester azért érkezett ide, mert alkalma volt megszületni, s amikor elment, csak a természet rendjét követte. Azokat, akik a megfelelő időben hallgatnak, s követik a természet rendjét, nem érheti öröm vagy bánat. A régiek az ilyeneket az istenek embereinek tartották, akik megszabadultak kötelékeiktől.” (3. fejezet, 4.)

A gyászolók annyira szenvedtek, amennyire az elhunytat siratták. Szendésük volt a büntetés a „természet elvének megsértéséért”. A mentális kín, amely az emberi érzelmekből táplálkozik, néha legalább olyan gyötörő, mint bármilyen fizikai büntetés. Am a megértés révén az ember vissza tudja szorítani érzelmeit. A megértő ember például, a gyerekekkel ellentétben, nem lesz dühös, ha az eső miatt nem tud kimenni a szabadba. Annak, aki nagyobb megértést tanúsít, kevesebb csalódásban és keserűségben lesz része, mint a dühös gyermeknek. Ahogy Spinoza mondta: „Amennyiben az elme valamennyi dolgot mint szükségszerűt ismeri meg

értelme révén, annyiban többre képes az affektusok ellenében, vagyis kevésbé szenved tőlük.” (*Étika*, 5. rész 6. tétel.) A taoisták szavaival ugyanez így hangzik: „szétoszlatni az érzelmeket az értelem segítségével”.

Zhuangziról fennmaradt egy történet, amely kiválóan példázza ezt a szemléletmódot:

„Amikor Zhuangzi felesége meghalt, Hui Shi részvéltáogatást tett nála. Zhuangzi ott guggolt, egy teknőt ütögetett, és énekelgetett hozzá.

– Feleséged a társad volt: gyermekeket nevelt neked, mígnem megöregedett és meghalt, de te még csak könnyet sem ejtesz érte; már ez is elég felháborító. De hogy még dobolva dalolászol is, ez már tényleg több a soknál! – fakadt ki Hui Shi.

– Ugyan már – szólta Zhuangzi –, tán csak nem hiszed rólam, hogy amikor meghalt, nem emésztett a bánat miatta? De mikor belegendoltam, honnan is jött ő, akkor megértettem, hogy kezdetben nem volt léte. És nemcsak léte nem volt, hanem testi formája sem. És azon túl, hogy nem volt testi formája, még erő sem volt ő. A hatalmas és a megragadhatatlan kavargás közben egyszerre csak ott volt az erő. Az erő átalakult, és lett belőle testi forma, a testi forma átváltozott, és így lett belőle élő. Most pedig az élő alakul tovább, és meghalt. Akár a négy évszak, úgy követik egymást: tavaszra ősz következik, s a nyár után jön a tél. Ő pedig ott fekszik és álmát alussza a Négyszögletes Csarnokban. Ha jajveszékelnék hangos zokogással, olyan volna, mintha semmit sem értenék az elrendelésből. Így hát nem is teszek semmi ilyesfélét.” (18. fejezet, 2.)

Guo Xiang a következő kommentárt fűzte ehhez: „Amikor tudatlan volt, szomorúságot érzett. Amikor megértette a dolgok rendjét, az érzelmek többé nem hatottak rá. Így kell az embernek szétoszlatni az érzelmeket az értelemre támaszkodva.” Az érzelmeken az értelem és megértés segítségével felül lehet kerekedni. E tekintetben a taoisták és Spinoza hasonló véleményen voltak.

A taoisták úgy tartották, hogy a bölcsnek, mivel tökéletes, s tisztában van a dolgok természetével, nincsenek érzelmei. Ez azonban nem jelenti azt, hogy hiányzik belőle a fogékonyság és az érzékenység. Inkább úgy

kell értelmezni, hogy mivel nem zavarják többé az érzelmek, szabadon élvezheti azt, amit úgy nevezhetünk, „a lélek békéje”. Ahogy azt Spinoza mondta: „Mert a tudatlan, azonkívül, hogy külső okok űzik-hajtják sokféleképpen, és sohasem jut el igaz lelki megelégedettséghez, emellett úgy él, mint aki szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről s a dolgokról, s mihelyt megszűnik szenvedni, megszűnik egyúttal létezni is. A bölcs ellenben, amennyiben mint ilyet tekintjük, alig indul fel lelkében, hanem bizonyos örök szükségyszerűség szerint tudva önmagáról, Istenről és a dolgokról, sohasem szűnik meg létezni, hanem mindig igaz lelki megelégedettség birtokában van.” (Etika, 5. rész, 42. tétel, Megjegyzés.)

Megértve a dolgok természetét, a bölcslet többé már nem érintik meg a világ változásai. Ezért nem függ a külső dolgoktól, így azok nem szorítják korlátok közé boldogságát. Elmondható róla, hogy elérte az abszolút boldogságot. Ez a taoista gondolkodás egyik „ösvénye”, amelyet nem árnyékol be a borúlátás és a beletörődés. A természeti folyamatok elkerülhetlenségét hangsúlyozza, valamint azt, hogy az embernek bele kell nyugodnia ezekbe és minden sorsszerű következményükbe.

A tökéletes boldogság elérésének útja

A taoista gondolkodásnak létezik azonban egy másik „ösvénye” is, amely a dolgok természetének viszonylagosságát, illetve az embernek az univerzummal való azonosulását hirdeti. Hogy azonosulni tudjon a mindenséggel, az embernek a tudás és megértés egy még magasabb fokára kell eljutnia. Az azonosulás felett érzett boldogság már valóban az abszolút boldogság, amint az Zhuangzi művének *Szabad kóborlás* című fejezetében olvasható.

Ebben a részben, miután leírja a nagy és a kicsiny madár boldogságát, Zhuangzi hozzát teszi, hogy él egy Liezi nevű ember, aki képes a szelek szárnyán utazni: „Nem aggasztotta, miféle boldogságra lel. De bár nem a földön lépdelt, mégis szüksége volt a szélre, hogy támasza legyen.” Ezért boldogsága nem volt tökéletes. „Ám aki a való világ utasa – folytatja Zhuangzi –, s a hatféle öserő harmóniájával a végtelenben jár-ke: vajon

ő mire támaszkodik? Bizony ezért mondják: a tökéletes embernek nincs énje, a szellemembernek nincs munkája, a bölcsnek pedig nincs neve sem.” (1. fejezet, 1.)

Zhuangzi így írja le azt az embert, aki elérte a tökéletes boldogság állapotát. Ő a tökéletes ember, a szellem embere, az igazi bölcs. Tökéletesen boldog, mert túlemelkedett a dolgok szokásos megkülönböztetésén. Túlemelkedett az én és a világ, az „én” és a „nem-én” különbségtételén. Ezért nincs már saját énje, egyesült a daóval. A daó nem-cselekvő, még sincs olyan, amit ne tudna megtenni. A daó nem-cselekvő, ezért nem-cselekvésének nincs semmilyen eredménye. Mivel a bölcs és a daó egy, ezért ő sem visz semmit véghez. Úralhatja a világot, ám uralma csak abból áll, hogy hagyja az embereket magukban élni, s hogy mindenki szabadon, a maga teljességében gyakorolja természet adta képességeit. A daónak nincs neve, ezért a daóval egyesült bölcs is névtelen.

A korlátolt nézőpont

Már csak az a kérdés, hogyan válhat valakiből ilyen tökéletes ember. A választ a Zhuangzi második, *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* című fejezetének elemzése adja meg számunkra. A *Szabad kóborlásban* Zhuangzi a boldogság két szintjét mutatja be, míg az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* a tudás két szintjéről beszél. Kezdjük az elemzést az első, alacsonyabb szinttel. A nevek iskolájáról szóló részben azt mondtuk, hogy némi hasonlóság fedezhető fel Hui Shi és Zhuangzi gondolatai között. A második fejezetben Zhuangzi az alacsonyabb szintű tudást tárgyalja, ami hasonló ahhoz, amit Hui Shi a tíz paradoxonjában kifejt.

Az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* a szél leírásával kezdődik. Amikor a szél fúj, ezeryi sajátos hang csendül fel a nyomában. Ezt Zhuangzi a „Föld zenéjének” nevezi. Emellett léteznek még más, „emberi dallamok” is. A Föld zenéje és az emberi dallamok együttese alkotja az „Ég zenéjét”.

Az „emberi dallam” a szavakból (*yan*) áll össze, amelyeket az emberi világban beszélnek. Ez különbözik a Föld szélfúvás által életre keltett zenéjétől, mivel a szavak emberi gondolatokat képviselnek. Állítások és

tagadások, vélemények, amelyeket az emberek saját, korlátolt szempontjaik alapján alkotnak. Mivel ekképpen körülhatároltak, ezek a vélemények szükségszerűen egyoldalúak. Mégis, a legtöbb embernek, nem tudván, hogy nézeteik saját, korlátolt nézőpontjukon alapulnak, szilárd meggyőződése, hogy az ő nézetei a helyesek, míg mások vélekedése helytelen. „Ebből fakadnak – írja a fejezet – Mozi és Konfuciusz követőinek állításai és tagadásai. Amit az egyik helyesnek tart, az a másik szerint téves, amit az egyik tévesnek tart, az a másik szerint helyes.” (2. fejezet, 3.)

Amikor az emberek egyoldalú nézeteiket ütköztetve vitáznak, akkor nincs mód végső következtetést levonni, s nem lehet eldönteni, hogy valójában melyik félnek van igaza. Az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* azt mondja: „Tegyük fel, hogy vitatkozunk valamin, és te legyőzől érveiddel. Nekem nem sikerült felülkerekednem, de vajon ettől már neked lesz igazad, és biztos, hogy én tévedtem? És ha én győzők, és te maradsz alul, akkor ettől már biztos, hogy igazam van, és te vagy, aki téved? Vajon lehet-e igaza egyikünknek, és vajon tévedhet-e a másik? Lehet, hogy mindkettőnknek igaza van? Vagy talán egyformán tévedtünk mind a ketten? Mi ketten nem tudjuk megérteni egymást, mások meg csak a sötétben tapogatóznának. Kinek mondjam, hogy tegyen igazságot? Olyannak, aki szerint neked van igazad? De ha már előre neked ad igazat, akkor hogyan tud igazságot tenni? Vagy olyannak szóljak, aki velem ért egyet? Ő pedig már előre nekem ad igazat, azért nem tud igazságot tenni! Vagy talán olyannak, aki se velem, se veled nem ért egyet? De hisz, ha eleve elutasít téged is és engem is, akkor azért nem tud igazságot tenni! Vagy bízzam olyanra a döntést, aki mindkettőnkkel egyetért? Ő meg azért nem tud igazságot tenni, mert szerinte nekem is és neked is igazunk van. Így aztán megérteni se velem, se veled, se vele nem tudjuk egymást. Vagy talán másra kellene bízunk a dolgot?” (2. fejezet, 8.)

Ez a passzus a nevek iskolájának érvelési módjára emlékeztet bennünket. Míg azonban a nevek iskolájának követői azért vitatkoztak, hogy ellentmondjanak a köznapi ember józan érveinek, addig Zhuangzi a nevek iskolájának nézeteivel helyezkedett szembe, hiszen Hui Shi és követői valóban hittek abban, hogy a vita révén csalhatatlanul el lehet dönteni, mi helyes és mi helytelen.

Zhuangzi ezzel szemben úgy gondolja, hogy a helyes és helytelen fogalmát minden ember saját, korlátolt szempontjai alapján határozza meg. Ezek a szempontok mind-mind viszonylagosak. „Csakhogy alig keltek életre, máris elpusztulnak, s alighogy elpusztulnak, életre kelnek megint. Ami most lehetséges, egy pillanat múltán már lehetetlen, s mi épp lehetetlen, lehetséges lesz nyomban. Mi igaz emitt, hamis lesz amott, s mi itt hamis, ott már igazzá lett.” (2. fejezet, 3.) A dolgok mindig ki vannak téve a változásnak, és sok aspektusuk van. Így ugyanazzal a dologgal kapcsolatban sokféle nézet lehetséges. Ha ezt kimondjuk, azzal azt feltételezzük, hogy létezik egy magasabb nézőpont is. S ha ezt a feltételezést elfogadjuk, akkor többé nincs szükségünk arra, hogy mi magunk ítéletet mondjunk arról, mi helyes és mi helytelen. Az érvelés önmaga eljárását okolja meg.

A magasabb szintű nézőpont

Elfogadni ezt a kiindulópontot annyit tesz, mint egy magasabb szempont szerint szemlélni a dolgokat, vagy ahogy az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* írja, a dolgokat az „égi fényben” látni. Az „égi fényben látni a dolgokat” azt jelenti, hogy egy olyan nézőpontból vizsgáljuk a világot, amely túlemelkedett a korlátoltságon, s ami nem más, mint maga a *dao*. A gondolatmenet így folytatódik: „Az »ez« az »az« is. Az »az« az »ez« is. Az »az« saját rendszerrel rendelkezik arról, hogy mi a helyes és mi a helytelen. Az »ez« is saját rendszerrel rendelkezik arról, hogy mi a helyes és mi a helytelen. Vajon valóban van különbség »ez« és »az« között? Vagy valójában nincs különbség »ez« és »az« között? Az, hogy megszűnik a szembenállás »ez« és »az« között, a *dao* lényege. Csak a lényeg, a tengely az, amely a kör közepén válaszol a végtelen változásoknak. A helyes: végtelen változás. A helytelen: szintén végtelen változás. Ezért mondják, hogy a legjobb a »fényt« használni.” (2. fejezet, 3.) Más szavakkal, az „ez” és az „az”, a „helyes” és a „helytelen” kölcsönös szembenállásukban olyanok, mint egy végtelen, önmagába visszatérő kör. Aki azonban a *dao* szempontjából látja a dolgokat, az ennek a körnek a közepén áll. Megérti, hogy mi történik a kör mozgásában, ő maga azonban nem vesz részt benne.

Ennek oka nem tétlensége vagy beletörődése, hanem az, hogy felülemelkedve a korlátoltságán, magasabb szintről szemléli a dolgokat. Zhuangzi a korlátolt nézőpontot ahhoz hasonlította, amit egy kútban élő béka lát a világból, amely a kút mélyéből csak az ég egy kis szeletkáját láthatja, ezért számára ez a kis szeletke jelenti az egész égboltot.

A *dao* szempontjából minden dolog éppen az, ami. Az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* azt írja erről: „Ami lehetséges, az lehetséges, ami nem lehet, az lehetetlen. A *dao*, ha követik, kiteljesedik, és a lények, ha megnevezük őket, akkor megkapják tulajdonságaikat. De mitől lesznek valamilyenekké? Attól, hogy olyanok, amilyenek. És mitől lesznek másfélék? Attól, hogy másfélék. A dolgoknak megvannak a tulajdonságaik, és megvannak a képességeik is. Nincs olyan létező, amely ne lenne valamilyen, és nincs olyan létező sem, amelynek ne lenne meg a maga képessége. Ezért az, hogy keresztgerenda-e vagy oszlop, hogy rúd-e vagy oly csábős, mint Xi Shi, hogy nagyvonalú-e vagy elvetemült, hogy összesimul-e vagy elkülönül: mindegy, hisz a *daóban* mind eggyé válik.” (2. fejezet, 3.) Noha minden dolog más és más, abban egyformák, hogy mind megtestesít valamit, s mindnek megvan a maga haszna. Minden dolog a *daóból* jön létre, kivétel nélkül. Ezért aztán a *dao* szempontjából a dolgok, bár különbözőek, mégis egységet alkotnak és eggyé válnak.

„Ha különbséget teszünk, azzal építünk. De az építés ugyanaz, mint a rombolás. A dolgok számára, ha a maguk teljességében vesszük őket, nincsen sem építés, sem rombolás, mert egységet alkotnak és eggyé válnak” – áll a *Zhuangzi* második fejezetében (uo.). Például, amikor faasztalt készítettünk, ez az asztal szempontjából építés, a faanyag szempontjából viszont rombolás. Az „építés” és „rombolás” csak korlátolt nézőpontból az. A *dao* szemszögéből tekintve nem létezik sem rombolás, sem építés. Ezek a megkülönböztetések mind viszonylagosak.

Az „én” és a „nem-én” fogalmi közötti különbségtétel úgyszintén relatív, a *dao* szemszögéből ezek is egységet alkotnak és eggyé válnak. Az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* azt mondja erről: „Az őszi piheszálnál nincs semmi hatalmasabb az Ég alatt, és aprócska a Tai-hegy orma. Nincs, ki a halva született gyermekénél hosszabb életű lenne, és Peng apó [egy híres

kínai matuzsálem] ifjan pusztult el. Éggel és Földdel együtt születtem, s a tízezerévi lény mind egy énvelem.” Ismét Hui Shi utolsó tételéhez érkezünk: „Azonosan szeretek minden dolgot: az Ég és a Föld egy test.”

A tudás magasabb szintje

A fenti pásszus után a következő olvasható a fejezetben: „Mivel minden dolog egy, van-e helye a beszédnek? De ha már beszéltem az egyről, ez nem beszéd volt? Egy és a beszéd már kettő; kettő meg egy az már három. Ha így folytatom a sort, a legügyesebb számoló sem boldogul velem, hát még egy közönséges halandó! Ha a semmiből a valami felé haladva elérhetjük a hármat, akkor meddig juthatunk el, ha valamiből haladunk valami felé? Ne haladjunk hát, álljunk meg itt!” (2. fejezet, 4.) Zhuangzi ezzel továbbmegy, mint Hui Shi, s egy magasabbfajta tudást kezd tárgyalni. Ez a magasabb tudás „olyan tudás, ami nem tudás”.

Hogy valójában mi az Egy, azt nem lehet felfogni, ezért beszélni sem lehet róla. Mivel abban a pillanatban, amikor rágondolunk vagy beszélünk róla, valami olyasmivé változik, ami a róla gondolkodó vagy beszélő személyen kívül létezik. Ezzel pedig elveszik mindent magába foglaló egysége, s többé valójában már nem a valódi Egy. Hui Shi azt mondta: „A legnagyobbak nincs külseje: Nagy Egynek nevezzük.” Szavai nagyon találóan írják le a Nagy Egyet, Hui Shi mégsem ébredt tudatára annak a ténynek, hogy mivel semmi sincs, ami kívül esne a Nagy Egyen, lehetetlen beszélni és gondolkodni róla. Mivel ami elgondolható vagy kifejezhető, azon túl van valami, nevezetesen a gondolás és a beszéd. A taoisták ezzel szemben felfogták, hogy az Egy elgondolhatatlan és kifejezhetetlen. Így valóban megértették az Egyet, meghaladva ezzel a nevek iskoláját.

„Az igazság nem igaz, és az »olyan« »másmilyen«. Ha az igazság tényleg igaz, akkor különbözik attól, ami nem igaz – tehát nincs min vitatkoznunk. Ha az »olyan« tényleg olyan, akkor különbözik attól, ami másmilyen – tehát nincs min vitatkoznunk. Feledd a kort, hagyd az igazságokat! Szárnyalj a végtelenbe – a végtelenben lakozzál!” – tanácsolja

Zhuangzi (2. fejezet, 8.). Aki megvalósította magában a daót, az a végtelen birodalmában lakozik. Az ilyen ember nemcsak hogy tudással bír az Egyről, hanem ténylegesen meg is tapasztalta azt. Ez a tapasztalat nem más, mint a végtelen birodalmában való élet megtapasztalása. Itt megfeledekzik a dolgok közötti különbségtévésről, még azokról is, amelyek saját életéhez kapcsolódnak. Tapasztalatát a differenciálatlan Egy tölti ki, amelyben ő maga is lakozik.

Költőien fogalmazva, az ilyen ember „a mindenség törvényeit lovagolja meg, a hat elem átváltozásait használja kocsi gyanánt, így kószál a végtelenben”. Ő az igazán független ember, ezért boldogsága abszolút.

Zhuangzi így véglegesen megoldotta a korai taoistákat foglalkoztató eredeti problémát: nevezetesen, hogyan óvjuk meg az életet, s hogyan kerüljük el az ártalmakat és a veszélyeket. A bölcs számára mindez megszűnik problémának lenni: „A mindenség minden dolgok egysége. Ha szert teszünk erre az egységre és eggyé válunk vele, akkor testünk részei nem tűnnek másnak, mint pornak és kosznak, míg életünk és halálunk, a kezdet és vég olyannak tűnnek, akár a nappalok és éjszakák egymásra következése, mely nem zavarhatja meg belső békénket. Mit is törődni a világi haszonnal és veszteséggel, szerencsével és szerencsétlenséggel?” (20. fejezet.) Zhuangzi nem tett mást, mint egyszerűen eltörölte a problémát. Ez valóban filozofikus útja a problémamegoldásnak, A filozófia nem közöl információkat a tényekről, ezért nem tudja a problémákat konkrét, gyakorlati úton megoldani. Nem tud például segítséget nyújtani az embernek abban, hogy magas kort érjen meg, vagy hogy dacoljon a halállal; gazdaggá sem teheti, s a szegénységtől sem mentheti meg. Szempontokat adhat az embernek, amelyek segítségével beláthatja, hogy az élet nem több, mint a halál, és a veszteség ugyanaz, mint a nyereség. Gyakorlati szempontból a filozófia haszontalan, mégis nagyon hasznos szempontokat adhat. Ahogy Zhuangzi megfogalmazta, ez a „haszontalanság haszna” (4. fejezet).

Spinoza azt mondta, a bölcs ember „sohasem szűnik meg létezni”. Ez Zhuangzi álláspontja is. A bölcs, a tökéletes ember egy az Eggyel, azaz a mindenséggel. Mivel pedig a mindenség soha meg nem szűnik, így a bölcs

sem. A *Zhuangzi* hatodik fejezetében a következőt olvashatjuk: „A folyómederben eldugott csónak, a mocsárba sülyesztett háló: azt mondják, jól rejtve vannak. Csakhogy az éjszaka közepén jön valaki, aki elég erős, vállára veszi, és elmegy vele. A sötétben alvók mit sem tudnak róla. A kisebbet a nagyobbba rejtteni helyénvalónak tartják, pedig megesis, hogy akkor is elvész. De ha az Égalatti világot az Égalatti világba rejtjed, nem lesz, mi veszendőbe menjen. Ez a dolgok állandóságának nagy törvénye... Ezért a bölcs arra kószál, hol a dolgok nem vesznek el, hanem mind megmaradnak.” Így kell értenünk azt, hogy a bölcs „sohasem szűnik meg létezni”.

A miszticizmus módszertana

Hogy egyesülni tudjon a Nagy Eggyel, a bölcsnek felül kell emelkednie a dolgok megkülönböztetésén. Ehhez a tudás elvetésén keresztül vezet az útja. A taoisták ezt a módszert alkalmazták a „bensőjében bölcs” állapot megvalósítására. A tudás köznapi értelemben vett feladata a dolgok megkülönböztetése; ismerni egy dolgot annyit tesz, mint ismerni a dolog és más dolgok közötti különbségeket. A tudás elvetése ezeknek a megkülönböztetéseknek az elfeledését jelenti. A megkülönböztetések elfeledésével csak a differenciálatlan Egy, a Nagy Egész marad. Elérve ezt az állapotot azt mondhatjuk, hogy a bölcs a tudás egy magasabb szintjére emelkedett. Ezt nevezik a taoisták „tudásnak, ami nem tudás”.

A *Zhuangzi*ben sok helyen található a megkülönböztetések elfeledésének módjáról szóló passzus. A hatodik fejezetben például egy kitalált párbeszéd olvasható Konfuciusz és kedvenc tanítványa, Yan Hui között:

- „– Előrehaladtam – szölt Yan Hui.
- Mire gondolsz? – kérdezte Konfuciusz.
- Megfeledeztem az *emberségről* és az *igazságosságról* – válaszolt Yan Hui.
- Jól van. De ez még nem elegendő – mondta Konfuciusz.
- Később újra találkoztak.
- Előrehaladtam – szölt Yan Hui.

- Mire gondolsz? – kérdezte Konfuciusz.
- Megfeledeztem a szertartásokról és a zenéről is.
- Jól van. De ez még nem elegendő – mondta Konfuciusz.
- Legközelebb megint találkoztak.
- Előrehaladtam – szólt Yan Hui.
- Mire gondolsz? – kérdezte Konfuciusz.
- Csak ücsörgök önfeledten – válaszolt Yan Hui.
- Mire mondd, hogy »önfeledt ücsörgés«? – kérdezte ekkor Konfuciusz izgatottan.
- Elhagytam testem tagjait, és megszabadultam minden tudásomtól. Eltávolítottam testemet, és holtra hagytam tudásomat: egyesültem a Mindenen Áthatolóval. Erre mondtam, hogy önfeledten ücsörgök.
- Ha eggyé váltál véle, el nem csábít semmi. Ha átváltoztál véle, nincs mihez ragaszkodnod. Mily kiváló lettél! Kérlek, engedd meg, hogy nyomdba szegődjek és követhesselek téged!"

Yan Hui így elérte a „bensőjében bölcs” állapotot, mivel elvetette a tudást. A tudás elvetésének eredménye a tudás hiánya. Különbség van azonban a „nem tudás” és a „nem-tudás” állapota között. A „nem tudás” állapota nem más, mint az eredeti tudatlanság, míg a „nem-tudásra” csakis úgy lehet szert tenni, ha előtte meghaladjuk a „tudás” állapotát. A tudatlanság természet adta dolog, a „nem-tudás” viszont szellemi tevékenység eredménye.

Egyes taoisták számára teljesen egyértelmű volt ez a különbség. Fontos, hogy módszerük vezérelvét a „felejteni” szóval fejezik ki. A bölcs nem olyasvalaki, aki az eredeti tudatlanságban maradt. Volt idő, amikor birtokában volt a köznapi tudásnak, és a szokott módon különbséget tett a dolgok között. Ezeket azonban már mind elfeledte. A bölcs és az eredeti tudatlanságban élő ember között legalább olyan nagy különbség van, mint a bátor férfi és a között az ember között, aki azért nem fél, mert érzéketlen a félelemre.

Voltak azonban olyan taoisták – köztük a *Zhuangzi* egyes fejezeteinek szerzői –, akik nem látták meg ezt a különbséget. Ők az egyszerű társa-

dalmi és szellemi állapotot csodálták, s a bölcsüket a gyermekekhez és a tudatlanokhoz hasonlították. A gyermekek és a tudatlanok nem rendelkeznek tudással és nem tesznek megkülönböztetéseket, ezért látszólag ők is a differenciálatlan Egyhez tartoznak. Ennek azonban egyáltalán nincsenek tudatában. A Nagy Egyben lakoznak, anélkül hogy tudomásuk lenne róla. Ők azok, akik a „nem tudást” birtokolják. A taoisták viszont a nem eredeti, hanem megszerzendő „nem-tudást” nevezték „tudásnak, ami nem tudás”.



A KÉSEI MOTISTÁK

A Moziben hat olyan fejezet található (40–45.), amelyek szerkezetüket tekintve eltérnek a mű többi részétől, s speciális, logikai természetű kérdéseket vizsgálnak. A negyvenedik és a negyvenegyedik fejezet az *I. kánon*, illetve a *II. kánon* címet kapta. Ezek logikai, morális, matematikai és tudományos kifejezések meghatározásait tartalmazzák. A negyvenkettedik és negyvenharmadik fejezet címe *Magyarázatok az I.*, illetve *II. kánonhoz*. Ezek a megelőző két fejezethez írt magyarázatok gyűjteményei. Az utolsó két rész, *A nagyobb érvek* (44. fejezet) és *A kisebb érvek* (45. fejezet) különböző, a logikához kapcsolódó témákat tárgyalnak. A hat fejezet elsődleges célja a motista tanítások elméleti megerősítése, illetve az, hogy logikai úton megcáfolja a nevek iskolájának érveit. A fejezetcsoportra rendszerint *Motista kánonok*ként szoktak utalni.

Az előző fejezetben láttuk, hogy az *Értekezés a dolgok egyenlőségéről* című részben Zhuangzi a tudás két szintjét tárgyalta. Az első – alacsonyabb – szinten bebizonyította a dolgok viszonylagosságát, s ugyanarra a következtetésre jutott, mint Hui Shi. A második szinten azonban már meghaladta őt. A tudás első szintjén egyetértett a nevek iskolájával, s egy magasabb nézőpontból bírálta a köznapi gondolkodást. A tudás második szintjén viszont – egy még magasabb nézőpontból – már a nevek iskoláját bírálta. A taoisták így végső soron megcáfolták a nevek iskolájának érveit, ám az általuk használt érvek lényegében a nevek iskolájának logikusan továbbgondolt tételei. A két iskola érveinek megértéséhez reflektív gondolkodásmódra van szükség, mivel mindkét nézet ellentétes a köznapi, „józan” gondolkodás szabályaival.

Ezzel szemben a motisták, hasonlóan néhány konfuciósnak, a „józan ész” filozófusai voltak. Bár ez a két iskola sok tekintetben különbözött egymástól, a gyakorlatiasság tekintetében véleményük megegyezett. Szembehelyezkedve a nevek iskolájának érveivel, a motisták a józan ész védelmében kialakították a maguk – igen hasonló gondolatmenetre épülő – logikai és ismeretelméleti teóriáikat. Ezek az elméletek alkotják a *Motista kánonokat*, de feltűnnek a Xunzi nevéhez kötött mű *A nevek kijavítása* című fejezetében is. Amint azt látni fogjuk a tizenharmadik fejezetben, Xunzi egyike volt az ókor legkiemelkedőbb konfuciósnak teoretikusainak.

Fejtegetések a tudásról és a nevekről

A kánonokban kifejtett ismeretelméleti teóriát egyfajta naiv realizmus jellemzi. E teória szerint az ember rendelkezik egyfajta megismerőképességgel, „amelynek segítségével szert tesz a tudásra, ám amely maga nem szükségyszerűen rendelkezik tudással” (42. fejezet). Ennek oka abban keresendő, hogy a tudás megszerzése érdekében a gondolkodási képességet szembe kell állítani a tudás tárgyával. „A megismerés úgy lesz megismerés, hogy tudásunk találkozik a dolgokkal, és képes megragadni formájukat és alakjukat.” (42. fejezet.) A tudás megszerzéséhez szükséges érzékszerveken kívül, mint például a látás és a hallás, ott van még az elme, „amelynek segítségével megértjük a tudás tárgyát” (uo.). Más szavakkal, az elme értelmezi a külső dolgokról megszerzett benyomásokat, amelyek az érzékek révén jutnak el hozzá.

A *Motista kánonok* a tudás különböző logikai felosztásait is tartalmazzák. A forrás szempontjából vizsgálva, a tudást három csoportba lehet sorolni: amelyik a megismerő személyes tapasztalataiból fakad; amelyik a tekintélyből ered (például amiről írásos feljegyzésekből vagy hallomásból szerez tudomást); illetve amelyik következtetésekből származik (a nem ismertre való következtetésekből, amelyeket abból vezetünk le, amit ismerünk). Ha a tudás tárgyát vesszük alapul, akkor négy fajtáját lehet megkülönböztetni: a nevekből, az aktualitásokból, a megfeleltetésből és a cselekvésből származó tudást (40. fejezet).

Emlékeztetőül: a nevek, az aktualitások és a kettő egymáshoz való viszonya volt az, ami a nevek iskolájának filozófusait különösen foglalkoztatta. A *Motista kánonok* szerint „a név az, amivel egy dologról beszélünk”, míg „az aktualitás az, amiről beszélünk” (42. fejezet). Amikor azt mondjuk: „ez asztal”, akkor ez esetben az „asztal” a név, s a név az, amivel az aktualitásról, az „ez”-ről beszélünk. Az „ez” az az aktualitás, amelyről tulajdonképpen szó van. A nyugati logika terminológiájával élve: a név a tétel predikátuma, az aktualitás pedig a szubjektuma.

A *Motista kánonok* háromfajta nevet különböztetnek meg: általánost, osztályozót és egyedit. „A »dolog« egy általános név. Minden létező viseli ezt a nevet. A »ló« egy osztályozó név. Minden ebbe a fajtába tartozó létező viseli ezt a nevet. A »Zang« [egy személy neve] egy egyedi név. Ez a név erre az egy létezőre korlátozódik.” (42. fejezet.)

A megfeleletésből eredő tudás annak tudása, hogy melyik név melyik aktualitásnak felel meg. Ilyenfajta tudás kell az olyan állítások megértéséhez, mint az „ez asztal”. Ha valakinek ez a birtokában van, az tudja, hogy „a név és a valóság párban állnak egymással” (42. fejezet).

A cselekvésből származó tudás annak tudása, hogy bizonyos dolgokat hogyan tudunk véghezvinni. Az amerikaiak ezt nevezik „know-how-nak”.

Fejtegetések a vitáról

A *kisebb érvek* címet viselő fejezet nagy részét a dialektikáról szóló passzusok teszik ki. A fejezet így kezdődik: „Aki vitatkozik, az ezáltal megvilágítja az igaz és a hamis közti különbséget, megállapítja a rend és a zűrzavar elvét, megvilágítja az azonosság és különbözőség állapotát, kikutatja a név és a valóság viszonyát, megkülönbözteti a hasznost a károstól, véget vet a kétségnek; elmélkedik a dolgok mivoltáról, megvitatja a szavak hasonlóságát, nevekkal igyekszik megragadni a hasonlóságot, szavakkal kifejezni az értelmet, állításokkal kifejtteni az okot; osztályokba sorolás útján feltételez, osztályokba sorolás útján megenged.” (45. fejezet.)

Az idézet első fele az okfejtés célját és szerepét fogalmazza meg, a

második rész pedig annak módszertanát írja le. A fejezetben található egy felsorolás az okfejtés hétféle módszeréről:

„A részleges állítás arra utal, ami nincs teljes egészében úgy. A feltételes állítás arra utal, ami jelenleg nincs úgy. Az utánczás azt jelenti, hogy valamit mintának veszünk; amit utánczunk, azt vesszük mintának. Ha az ok megfelel az utánczatnak, akkor [a feltételezés] helyes volt. Ha nem felel meg az utánczatnak, nem volt helyes. Ez az utánczás módszere. Az összehasonlítás módszere azt jelenti, hogy egy dolgot egy másik dolog segítségével magyarázunk meg. A párhuzamosság módszere azt jelenti, hogy két állítássorozatot elejétől a végéig összehasonlítunk. Az analógia módszere így hangzik: »Te ilyen meg ilyen vagy. Én miért ne lennék ilyen meg ilyen?« A kiterjesztés módszere azt jelenti, hogy ugyanazokat a jellemzőket tulajdonítjuk egy nem ismert dolognak, mint egy ismert dolognak. Ha az egyik dologról azt mondják, hogy ugyanolyan, mint a másik, akkor hogy állíthatnám, hogy különbség van közöttük?” (45. fejezet.)

Az utánczás módszere megegyezik a bevezetőben említett módszerrel: „állításokkal kifejtteni az okot”. A kiterjesztés pedig azonos „az osztályokba sorolás útján feltételezni” módszerével. Ez a két módszer a legfontosabb, amelyek nagy vonalakban megfelelnek a nyugati logikában használatos deduktív és induktív módszereknek.

Mielőtt részletesebben is megvizsgálánk őket, szót kell ejtenünk arról, amit a *Motista kánonok* „oknak” neveznek. A motista meghatározás szerint: „Az ok: amivel valami létrejön.” (40 fejezet.) Kétfajta ok van: „kisebb” és „nagyobb”. „A kicsiny ok olyan, hogy ha megvan, még nem biztos az eredmény, de ha hiányzik, akkor biztos, hogy nem következik be az okozat. A nagy ok pedig, ha megvan, biztos az eredmény, és ha nincs meg, biztosan nincs okozat.” (42. fejezet.) Egyértelmű tehát, hogy azt, amit a *Motista kánonok* „kicsiny oknak” neveznek, a modern logika szükséges okként definiálná, amit pedig „nagy okként” emlegetnek, azt szükséges és elégséges okként határozná meg. A modern logikában ezeken kívül létezik még egy harmadik fajta ok, az elégséges ok, amely, hogyha meg-

van, akkor az okozat szükségszerűen bekövetkezik, de ha nincs meg, akkor vagy bekövetkezik, vagy nem. Ez a megkülönböztetés a motistáknál hiányzik.

A modern logikai eljárásban, ha egy általános kijelentésről meg akarjuk tudni, vajon igaz vagy hamis, akkor tényekkel vagy kísérletezéssel igazoljuk. Ha például meg akarunk bizonyosodni arról, hogy egy bizonyos betegséget egy bizonyos baktériumfajta okoz, akkor ennek az a módja, hogy alkalmazzuk az általános kijelentés formuláját: A baktérium *B* betegséget okoz. Majd kísérleti úton meggyőződünk arról, vajon a feltételezett ok valóban a várt következményhez vezet-e. Amennyiben igen, akkor az a valódi ok, ha nem, akkor új alaptételt kell felállítanunk. Ez a deduktív érvelés. A *Motista kánonok* ezt nevezik az „utánzás” módszernek, mivel egy általános kijelentésből kiindulni nem más, mint „mintának venni valamit”, kísérletezni pedig nem más, mint „utánozni” a mintát. Ha a feltételezett ok létrehozza a várt eredményt, akkor „az ok megfelel az utáznak”. Ha a feltételezett ok nem hozza létre a várt eredményt, akkor „nem felel meg az utáznak”. Ily módon tudjuk megkülönböztetni az igaz és hamis okokat, s eldönteni, vajon az adott ok „kicsi” vagy „nagy”.

Ami a másik módszert, a kiterjesztett okfejtést illeti, ezt azzal a mondással lehet illusztrálni, hogy minden ember halandó. Azért tudjuk ezt kijelenteni, mert tudjuk, hogy a múltban minden ember meghalt, a mai és jövőbeni emberek pedig ugyanolyanok, mint a múltbeliek. Az általános következtetés az, hogy minden ember halandó. Ebben az induktív okoskodásban a kiterjesztés módszerét alkalmaztuk. Az, hogy a múltban minden ember halandó volt, tudott dolog. Az, hogy ma és a jövőben minden ember halandó, nem tudott dolog. Minden ember halandóságát állítani ezért nem más, mint „ugyanazokat a jellemzőket tulajdonítani egy nem ismert dolognak, mint egy ismert dolognak”. Ezt azért tudjuk megtenni, mert „az egyik dologról azt mondják, hogy ugyanolyan, mint a másik”. Ez tehát annak a módszere, amikor „osztályokba sorolás útján feltételezünk, osztályokba sorolás útján megengedünk”.

A mindent átfogó szeretet magyarázata

A dialektika módszerében járatos kései motisták sokat tettek iskolájuk filozófiai pozíciójának tisztázásáért és megvédéséért.

Mozi haszonelvű filozófiájának hagyományait követve, a kései motisták úgy tartották, hogy az emberi cselekedet célja minden esetben a káros dolgok elkerülése, illetve az előny- és haszonszerzés. A *nagyobb érvek* ezért kimondja: „Ha valaki levágja az ujját, hogy megmentse a csuklóját, az a haszonból a nagyot választotta, a károk közül pedig a kicsinyt. S mert a károk közül a kicsinyt választotta, nem is a kárt választotta, hanem a hasznot. Ahhoz aztán, amit így kiválasztottak, az emberek szilárdan ragaszkodnak is. Ha valaki rablókkal találkozik és levágja az ujját, hogy mentse testét, az haszon. Maga a rablókkal való találkozás baj. Ám ebben a bajban levágni egy ujjat, vagy akár a csuklót, hasznunkra lehet az Égalatti-ban mindenütt ugyanúgy, s igen könnyű választás. Mikor életről vagy halálról van szó, hasznosságnak csak az egyiket tarthatjuk, nincs választásunk.” (44. fejezet.) Ezért „a hasznosságot illetően a legnagyobbat kell választanunk; az ártalmakat illetően a legkisebbet kell választanunk” (uo.).

Mozi és a kései motisták egyaránt a haszonnal azonosították a jót. A hasznosság a jóság lényege. De vajon miben áll a hasznosság lényege? Mozi nem tette fel ezt a kérdést. A kései motisták viszont nemcsak hogy feltették, de meg is válaszolták. Az *I. kánon* így fogalmaz: „A haszon az, aminek örülünk, ha elnyertük. A kár az, amit gyűlölünk, ha elnyertük.” (40. fejezet.) Ilyen hedonisztikus érveléssel igyekeztek igazolni haszonelvűségre épülő filozófiájukat.

Mindez „a hasznosság alapelve” emlékeztet bennünket, amellyel Jeremy Benthamnél találkozunk. A *Bevezetés az erkölcsök és a jog alapelveibe* című könyvében azt írja: „A természet az embert két nagy hatalmú mester uralma alá helyezte. Ezek az urak az öröm és a bánat. Mindent, mit tennünk kell, csakis értük tesszük... A haszonelvűség elve felismeri ezt az alárendeltséget, s azon rendszer alapjának tekinti, melynek célja az, hogy az értelem és a törvény ereje által felépítse a boldogságot.” (1. o.) Bentham a jót és a rosszat az öröm és a bánat kérdésére egyszerűsíti le.

Szerinte az erkölcsiség célja „minél többször elérni a legnagyobb boldogságot” (uo.).

A kései motisták pontosan ezt hirdették. A „hasznosság” meghatározása után ennek a fogalomnak a fényében megalkották az erények definícióját. Ennek megfelelően: „Az igazságosság: mások hasznára lenni. Az egyenesség: szembenállás. A hűség: igyekezni másoknak használni, önmagunkat pedig legyőzni. A gyermeki szeretet: a szülők hasznára lenni.” (40. fejezet.) „Igyekezni az emberek hasznára lenni” annyit tesz, mint „minél többször elérni a legnagyobb boldogságot”.

A mindent átfogó szeretet teóriájával kapcsolatban a mindent átfogó jellegét tartották a legfontosabbnak. A *kisebb érvek* így fogalmaz: „Ha valaki szereti az embereket, akkor előbb minden embert szeretnie kell, s csak azután lesz olyan, aki szereti az embereket. Ha valaki nem szereti az embereket, attól nem várjuk el, hogy egyetlen embert se szeressen, mert már akkor olyan válik, aki nem szereti az embereket, ha nem minden embert szeret. Ha valaki lóra száll, nem kell előbb minden lovat megülnie ahhoz, hogy olyan legyen, aki megüli a lovat. Ha egyetlen lovat meg tud ülni, akkor már meg tudja ülni a lovat. Ha azonban nem száll többé lóra, előzőleg egyetlen lovat sem lett volna szabad megülnie ahhoz, hogy olyan legyen, aki nem üli meg a lovat. Ez tehát az egyik esetben teljesség, a másik esetben nem-teljesség.” (44. fejezet.)

Tény, hogy minden ember szeret valakit. Minden ember szereti például saját gyermekét. Ezért a szeretet pusztán ténye nem jelenti azt, hogy valaki általában véve szereti az embereket. A negatív oldalról vizsgálva viszont tény, hogy ha valaki árt másoknak, legyen az akár saját gyermeke, ez azt jelenti, hogy nem szereti az embereket. Erre épült a kései motisták érvelése.

A mindent átfogó szeretet védelme

A kései motisták ezen nézeteivel szemben a korabeli gondolkodóknak két fontos ellenvetésük volt. Az első szerint végtelen számú ember él a földön; hogyan lehet mindet egyformán szeretni? „A végtelenség és a mindent átfogó szeretet összeegyeztethetlensége” címen utaltak erre. A má-

sodik ellenvetés szerint, ha valaki képtelen egy embert szeretni, s ebből az következik, hogy általában véve sem képes szeretni az embereket, akkor nem lenne szabad halálbüntetéssel sújtani a rablót. Ezt a gondolatmenetet úgy ismerték: „Megölni egy rablót: nem más, mint megölni egy embert.” Mozi utódai a dialektika eszközeivel igyekeztek megcáfolni ezeket az ellenvetéseket.

Az első cáfolat így hangzik: „A végtelenség nem összeegyeztethetetlen a mindent átfogó szeretettel. Ennek magyarázata a »teli vagy nem teli« pontban található.” (41. fejezet.) A *Magyarázatok a II. kánonhoz* a következő megjegyzést fűzi ehhez: „Végtelenség. (Ellenvetés:) »Ha a délnak van határa, akkor teljes egészében átfogható [a korban általános hiedelem volt, hogy a délnak nincs határa]; ha viszont nincs határa, akkor nem fogható át teljességében. Nem lehet tudni, hogy van-e határa vagy nincs, ezért azt se lehet tudni, hogy átfogható-e vagy sem. Nem lehet tudni, hogy az emberek kitöltik-e ezt [a teret], ezért nem lehet tudni, hogy átfogható-e mindannyian vagy nem. Ezért képtelenség azt állítani, hogy szeretetünk minden embert átfoghat.« (Válasz:) »Ha az emberek nem töltik ki azt, ami végtelen, akkor az emberek [száma] véges, s a véges átfogásában nincs semmi nehézség. Ha viszont az emberek kitöltik azt, ami végtelen, akkor az, amit végtelennek [tartunk], véges, s a véges átfogásában nincs semmi nehézség.«” (43. fejezet.)

A „megölni egy rablót: nem más, mint megölni egy embert” tétel volt a motistákkal szemben felhozott másik fő ellenérv, mivel egy ember – a rabló – meggyilkolása nem egyeztethető össze az emberek egyenlő és mindent átfogó szeretetével. Mozi utódai *A kisebb érvekben* felelnek meg erre:

„A fehér ló: ló. Aki fehér lóra száll, az lóra száll. A fekete ló: ló. Aki fekete lóra száll, az lóra száll. Huo [személynév]: ember. Aki Huót szereti, az embert szeret. Zang [személynév]: ember. Aki Zangot szereti, az embert szeret. Mindez így igaz.

De Huo szülei: emberek. Ha azonban Huo szolgálja a szüleit, nem általában embereket szolgál. Ifjabb fivére szép ember. Ifjabb fivérét szeretni azonban: nem egy szép embert szeretni. A kocsi: fa. Kocsira szállni azon-

ban: nem fára szállni. A hajó: fa. Hajón utazni azonban: nem fán utazni. A rabló ember. Azonban az, hogy sok rabló van, nem azt jelenti, hogy sok ember van; az pedig, hogy nincsenek rablók, nem azt jelenti, hogy nincsenek emberek.

Hogyan lehet ezt megvilágítani? Ha gyűlöljük, hogy sok rabló van, az nem azt jelenti, hogy gyűlöljük, hogy sok ember van. Ha azt kívánjuk, hogy ne legyenek rablók, azzal nem azt kívánjuk, hogy ne legyenek emberek. Az egész világ általában így vélekedik. Ha pedig így van, akkor a rabló ugyan ember, de egy rablót szeretni nem jelenti az emberek szeretetét, egy rablót nem szeretni pedig nem jelenti az emberek nem-szeretetét. Tehát egy rabló megölése nem egy ember megölése. Ezt nem nehéz megérteni." (45. fejezet.)

A kései motisták ezzel a dialektikával cáfolták meg azt az ellenvetést, amely szerint egy rabló megölése nem fér össze a mindent átfogó szeretet elvével.

Más iskolák bírálata

A kései motisták nemcsak megcáfolták más iskolák ellenvetéseit, hanem, a dialektikára támaszkodva, maguk is bíráltak más irányzatokat. A *Motista kánonok* például számos kritikus megjegyzést tartalmaznak a nevek iskolájáról. Hui Shi „a hasonlóság és különbözőség egységét” hirdette. Tíz paradoxonjában a premisszától – „minden dolog hasonló a másikhoz” – eljutott a konklúzióig: „Azonosan szeretek minden dolgot: az Ég és a Föld egy test.” A kései motisták ezt téves nézetnek tartották, ami a *tong* írásjegy többféle jelentésén alapult. A *tong* ugyanis egyidejűleg jelenthet „azonosságot”, „hasonlóságot” és „megegyezést”. Az *I. kánon* a következő állítást tartalmazza: „*Tong*: van az azonosság, a rész-egész viszony, az együtt létezés és a faji kapcsolat.” (40. fejezet.) A *Magyarázatok az I. kánonhoz* hozzáteszi: „*Tong*: ha két név tartozik egy létezőhöz, az az azonosság. Ha valami benne foglaltatik az egészben, az a rész-egész viszony. Ha mindkét dolog ugyanabban a helységben van, az az együtt létezés. Ha két dolognak vannak hasonló pontjai, az a faji kapcsolat.” (42. fejezet.) Ugyan-

ebben a két fejezetben megtalálható a „különbözőség” hasonló fejtegetése is, amelyet a *tong* ellentétéként értelmeznek.

A *Motista kánonok* nem említik név szerint Hui Shit, sőt tulajdonképpen egyetlen név sem szerepel bennük. A *tong*ról szóló elemzés azonban egyértelművé teszi, hogy Hui Shi „téves tanairól” van szó. Ha minden dolog hasonló a többihez, ez azt jelenti, hogy faji kapcsolat van közöttük, vagyis mindannyian egy osztálynak, a „dolgok” osztályának részei. Ám ha igaz, hogy az Ég és a Föld „egy test”, akkor rész-egész viszonyban állnak egymással. Egy tétel igazsága, amelyet egy egyedi helyzetre alkalmazunk, nem egy másik állítás igazából következik, még akkor sem, ha mindkét esetben ugyanazt a kifejezést, a *tongot* használják.

Gongsun Longnak „a kemény és a fehér elválasztásáról” szóló érvelésére a kései motisták úgy gondoltak, mint konkrét keménységre és fehér kövekre, ahogyan azok a fizikai világban ténylegesen megjelennek. Ezért azon a nézeten voltak, hogy a kő egyidejűleg rendelkezik a keménységgel és a fehérséggel tulajdonságával. „A kemény és a fehér nem zárja ki egymást, hanem kölcsönösen egymásba kell hatolniuk.” (40., 42. fejezet.)

A kései motisták a taoistákat is bírálták. „A tanulás hasznos. Ennek okát éppen a tanulás ellenzői adják meg” – mondja a *II. kánon*. A *Magyarázatok a II. kánonhoz* így folytatja: „Tanulás: ha azt hirdetjük, hogy az emberek nem tudják, a tanulás haszontalan, azzal már önmagában ismeretet adunk át. Annak az ismeretnek az átadása, hogy a tanulás haszontalan, maga is tanítás. Tehát ha valaki azt hirdeti, hogy a tanulás haszontalan, azzal tanít. Ez ellentmondás.” (43. fejezet.)

Ez nem más, mint Az *Út és Erény könyve* egyik kijelentésének cáfolata: „Ha nem lenne többé tanulás, nem létezne bánat sem.” (20. fejezet.) Mozi utódai számára a tanítás és a tanulás egymással összefüggő kifejezések. Ha nem lenne többé tanulás, akkor a tanítás is megszűnne. Hiszen, ha létezik tanítás, akkor szükségszerűen tanulás is létezik, s ha a tanítás hasznos, akkor a tanulás sem lehet haszontalan. A tanulás haszontalanságáról szóló tanítás ezért pontosan a tanulás hasznosságát bizonyítja.

A *II. kánon* 67. axiómája így hangzik: „Ha valaki azt mondja, hogy egy vitában nem győz senki, ez szükségszerűen téves nézet. Ennek magyarázata a »vita« pontban található.” Ehhez a következő kifejtés tartozik: „A beszél-

getéskor amit az emberek mondanak, az vagy megegyezik, vagy különbözik. Ha az egyik kutyakölyköt mond, a másik meg kutyát, az megegyezés. Ha az egyik ökröt mond, a másik meg lovat, az különbözés. [És ha különbség van, akkor vitára kerül sor.] Ha a kettő közül egyik sem tud felülkerekedni, akkor az nem vita. A vita az, amikor az egyik fél azt mondja egy dologról, hogy az ilyen meg ilyen, a másik fél pedig azt mondja, hogy az nem ilyen meg ilyen. Akinek igaza van, az győz a vitában.” (43. fejezet.)

Ugyancsak a *II. kánon*ban találjuk a következőket: „Aki azt mondja, hogy minden fonák, az maga beszél fonákul. Ennek magyarázata a »beszéd« pontban található.” (41. fejezet.) A kifejtés így szól: „[Azt mondani, hogy minden beszéd] fonák, nem elfogadható. Ha az ezt állító ember beszéde elfogadható, akkor legalább ez a kijelentése nem fonák, tehát létezik olyan beszéd, ami elfogadható. Ha viszont ezen ember kijelentése nem fogadható el, akkor nem lehet helyesnek tartani.” (43. fejezet.)

„Az, hogy tudni valamit és nem tudni valamit ugyanaz, fonák. Ennek magyarázata a »nincs mód« pontban található.” (41. fejezet.) A *Magyarázatban* ez áll: „Ha van tudás, akkor beszélnek is róla. Ha nincs tudás, akkor nincs mód [a beszédre].” (43. fejezet.)

„A bírálat elítélése fonák dolog. Ennek magyarázata a »nem elítélni« pontban található.” (41. fejezet.) A kifejtés szerint: „A bírálat elítélése nem más, mint saját ítéletünk elítélése. Ha az ember ezt nem ítéli el, akkor nincs, amit elítélhetne. Ha pedig nem ítélhet el semmit, akkor nem ítélheti el a bírálatot.” (43. fejezet.)

A fent idézett négy kijelentés és a hozzájuk fűzött magyarázatok mind Zhuangzit bírálják, aki szerint, még ha győz is valaki a vitában, az nem feltétlenül jelenti azt, hogy igaza is van, vagy hogy a vitában alul maradt fél téved. A kései motisták szerint Zhuangzi éppen ezzel a tantételéssel mondott ellent másoknak, s vitázott magával is. Ha felülkerekedik a vitában, ennek pusztán ténye nem bizonyítja-e azt, hogy tévedett? A *Zhuangziban* az áll: „Az óriás vita szavak nélküli... A vitázó szavak nem érik el céljukat.” (2. fejezet.) Ezért a beszéd semmire sem jó. Ráadásul Zhuangzi azon a nézeten volt, hogy a maga módján és saját szemszögéből tekintve minden helyes, s nem szabad másokat bírálnunk (uo.). Viszont amit Zhuangzi

mond – így a kései motisták –, az beszédből áll, és bírálattal illet másokat. Ha tehát a beszéd semmire sem jó, akkor vajon Zhuangzinek ezek a szavai jók-e valamire? Ha el kell vetnünk mások bírálatát, akkor nem Zhuangzi bírálatát kellene-e mindenekelőtt elítélnünk? Zhuangzi sokat beszélt a „nem-tudás” fontosságáról. Ám az ilyen okoskodás már maga is valamiféle tudás. Ha nincs tudás, akkor beszélni sem lehet róla.

Taoizmuskritikájukban a kései motisták olyan logikai paradoxonokra hívták fel a figyelmet, amelyek a nyugati filozófiában szintén megtalálhatók. Ezeket csak a logikai gondolkodás újkori fejlődésével sikerült feloldani. A modern logika ezért a kései motisták kritikai megjegyzéseit többé nem tekinti megalapozottnak. Mindazonáltal figyelemre méltó Mozi utódainak világos, logikus gondolkodásmódja. Minden más ókori kínai filozófiai iskolánál jobban törekedtek arra, hogy egy tiszta ismeretelméleti és logikai rendszert alkossanak.



A YINYANG ISKOLA ÉS A KORAI KÍNAI KOZMOGÓNIA

A második fejezetben említettem, hogy a *yinyang* iskola gyökerei az okkult tudományokkal foglalkozó mesterekhez nyúlnak vissza. Az ókorban az okkultistákat *fangshi*, azaz „az okkult tudományok gyakorlóit” néven ismerték. A *Han-dinasztia történetének Értekezés az irodalomról* című fejezete, amely a Liu Xin által írt *Összefoglalás a filozófusokról* címet viselő munkán alapul, hat csoportba sorolja az okkult művészeteket.

Az okkult tudományok hat csoportja

Az első az asztrológia: „Az asztrológia – áll a *Han-dinasztia történetében* – arra szolgál, hogy elrendezze a huszonnyolc csillagállást, s hogy megfigyelje az öt bolygó, a Nap és a Hold égi pályáját, azért, hogy ezt alapul véve lejegyezhessek a szerencsés és szerencsétlen eseményeket.”

A második a naptárakkal foglalkozik. „A naptárak – olvasható ugyanott – arra szolgálnak, hogy helyes sorrendbe szedjék a négy évszakot, hozzáigazítsák a napéjegylenlőségek és a napfordulók idejéhez a naptárakat, s lejegyezzék a Nap, a Hold és az öt bolygó periódusainak egyezéseit, hogy ily módon vizsgálják a hideg és meleg, élet és halál mindenkori viszonyait... E művészet révén a természeti csapások nyomorúsága és a békés időszakok boldogsága mind-mind nyilvánvalónak tűnik.”

A harmadik tudomány az Öt Elemhez kötődik. „Ez a művészet – írja az *Értekezés az irodalomról* – az Öt Elem átalakulásából született meg, s ha kiterjesztik a végső határáig, akkor nincs olyan, amit ne tudna elérni.”

A negyedik a cickafarkkóró szárával, illetve a teknősbéka páncéljával vagy az ökor lapockájával való jóslás. Az ókori Kínában ez volt a jóslás két legfőbb módja. A teknőspáncélból és az ökorcsontból való jóslás úgy zajlott, hogy a jós lyukat fúrt a páncélba vagy a csont egy lapos részébe, majd izzó vaspálcával hevíteni kezdte oly módon, hogy a lyuk pereménél repedések keletkeztek. A jós ezeket a repedéseket értelmezte, elhelyezkedésük alapján adva meg a választ a feltett kérdésre. A cickafarkkóróval való jóslás során a jós addig csoportosította a kórószárakat, amíg azok bizonyos numerikus kombinációkká nem álltak össze. Ezekből azután a *Változások könyve* útmutatásai alapján született meg maga a jóslat. Ennek a műnek az elsődleges célja éppen az ilyen jósselek értelmezése volt.

Az ötödik csoportot a „vegyes jóslások”, a hatodikat a „formák rendszere” alkotta. A „formák rendszere” magában foglalta a fiziognómiát (arcjóslás), illetve a földjóslást, amit a későbbi időszakokban leginkább *fengshui* (szél és víz) néven emlegettek. A *fengshui* azon az elképzelésen alapult, hogy az ember az univerzum teremtménye, ezért házat vagy sírját úgy kell elrendezni, hogy az összhangban legyen a természet erőivel, például a „széllel és a vízzel”.

A korai Zhou-dinasztia idején (i. e. 11. sz.–i. e. 771) minden előkelő háznak megvoltak a maga specialistái, akik kiválóan értettek ezeknek az okkult tudományoknak valamelyik ágához, s akiknek tisztsége örökletes volt. Amikor valamilyen fontos esemény közelgett, uraiknak velük kellett megtanácskozniuk annak lehetséges kimenetelét. A régi rendszer fokozatos felbomlásával a legtöbb okkult tudományokban jártas tudós elvesztette örökletes hivatalát, s a birodalom más vidékeire került, ahol tovább őrzte mesteriségét a nép között. Ettől az időszaktól kezdve nevezik őket az „okkult tudományok gyakorlóinak” (*fangshi*).

Maga az okkultizmus és a mágia természetesen a babonákon nyugszik, de gyakran ezekből alakult ki a tudomány. Az okkultizmus és a tudomány abban a tekintetben közösek, hogy mindkettő értelmezni kívánja a természetet, s a természet meghódítása révén akarja birtokolni annak adományait. Az okkultizmus akkor lép a tudomány ösvényére, amikor elveti a természetfeletti erőkre vetett hitét, s az univerzum értelmezésekor kizárólag a természeti erőket veszi figyelembe. Noha az ezeknek az

erőknek a mibenlétéről alkotott elképzelések önmagukban meglehetősen primitívek és elnagyoltak, mégis ott rejtőzik bennük a tudományosság csírája.

A *yinyang* iskola ezzel járult hozzá a kínai gondolkodáshoz. Ez az iskola a tudományosságot képviselte olyan értelemben, hogy kizárólag a természeti törvényeket figyelembe véve próbálta pozitív módon értelmezni a természet jelenségeit. A „pozitív” szón itt „tényekhez kapcsolódót” értek.

Az ókori Kínában két olyan gondolati irányzat létezett, amely így kísérelte meg értelmezni az univerzum szerkezetét és eredetét. Az egyik tanítása a *yinyang* iskola műveiben, a másiké a *Változások könyvének* mellékletében, a *Tíz függelékben* van kifejtve, amelyet ismeretlen konfucianus szerzők csatoltak az eredeti műhöz. Úgy tűnik, ez a két irányzat egymástól függetlenül alakult ki. A *Nagy szabályban* (*Hongfan*) és a *Havi rendelkezésekben* (*Yueling*), amelyeket az alábbiakban fogunk megvizsgálni, a hangsúly az Öt Elemen van, a *yin*ről és a *yang*ról nem történik említés; a *Tíz függelék* viszont a *yin* és a *yang* elemzésének szentel nagy teret, de nem szerepel benne az Öt Elem. Egy későbbi szakaszban azonban a két irányzat gondolatai keveredtek egymással. Mindez már Sima Tan idejében is így volt (meghalt i. e. 110-ben), ezért ő *A történetíró feljegyzéseiben* egyetlen irányzatként, *yinyang* iskolaként utalt rájuk.

A Nagy szabály leírása az Öt Elemről

A *wuxing* kifejezést rendszerint Öt Elemnek szokták fordítani. Ezeket az „elemeket” nem statikus, hanem sokkal inkább dinamikus, egymással kölcsönhatásban álló erőknek kell elképzelnünk. A *xing* írásjegy jelentése „tenni”, „cselekedni”, ezért a *wuxing* kifejezés szó szerinti jelentése „öt cselekvő” vagy „öt tényező”; a kínaiban szokás „öt erőként” (*wude*) is utalni rájuk.

A *wuxing* kifejezés először az *Írások könyvének* egy olyan részében bukkan fel, amelyről a hagyomány úgy tartja, hogy az i. e. 20. század előtt keletkezett (III. rész, II. könyv, I. fejezet, 3.). A szöveg hitelessége nem bizonyítható, s még ha hiteles lenne is, akkor sem biztos, hogy itt a szót

ugyanolyan értelemben használják, mint más művekben, amelyek keletkezési ideje jobban behatárolható. A *wuxing* első, valóban autentikus kifejtése az *Írások könyve* egy másik fejezetében (V. rész, IV. könyv), a *Nagy szabályban* található. A hagyomány szerint a *Nagy szabály* Ji urának – a Shang-dinasztia utolsó uralkodójának fivére – a Zhou-dinasztia megalapítójához, Wu királyhoz intézett szavait tartalmazza. Wu király az i. e. 12. század végén foglalta el a Shangok államát. Ji ura elmondja a királynak, hogy gondolatai magától Nagy Yutól, a Xia-dinasztia legendás alapítójától származnak, aki a hagyomány szerint az i. e. 22. században élt. A szerző ezekkel az ősi hagyományokra való utalásokkal próbálta még inkább hangsúlyozni a *wuxing*-elmélet fontosságát. Ami a *Nagy szabály* születésének pontos dátumát illeti, azt a modern tudomány az i. e. 4–3. századra teszi.

A *Nagy szabály* „kilenc cikkelyből” áll. Az első az Öt Elemmel foglalkozik: „Először, az Öt Elem. Az első a víz, a második a tűz, a harmadik a fa, a negyedik a fém, az ötödik a föld. A víz nedvesít és lefelé törekszik, a tűz éget és felfelé törekszik, a fa meghajlik és kiegyenesedik, a fém engedelmeskedik és átalakul, a föld befogadja a magot és aratást nyújt. Az öntöző és leszálló teremti a sósat, az égető és felszálló teremti a keserűt, a meghajló és kiegyenesedő teremti a savanyút, az engedelmeskedő és átalakuló teremti a fanyart, a magot befogadó és aratást nyújtó teremti az édeset.”

A következő cikkely az „öt cselekvést” sorolja fel: „Az első a külső megjelenés, a második a beszéd, a harmadik a látás, a negyedik a hallás, az ötödik a gondolkodás. A külső megjelenés legyen tiszteletet gerjesztő, a beszéd józan, a látás világos, a hallás éles, a gondolkodás mélyen jár. A tisztelet gerjesztése teremti a komolyságot, a józanság teremti a rendezettséget, a látás világossága teremt bölcsességet, a hallás élessége teremti a megfontoltságot, a gondolkodás mélysége teremti a szent bölcsességet.”

A nyolcadik cikkelyben a „bizonyító jelekről” esik szó: „Nyolcadszor, a különféle bizonyító jelek. Ezek: az eső, a napsütés, a meleg, a hideg, a szél és a megfelelő idejük. Ha mind az öt megjön maradéktalanul, s valamennyi a megfelelő rend szerint, akkor gazdag és bőséges lesz minden növény. De ha közülük egy is a végsőkig teljes, az baljós; és ha csak egy

is a végsőkig hiányzik, ugyancsak baljós. Vannak szerencsés bizonyító jelek. Így a komolyság jele az idejében jött eső, a rendezettség az idejében jött napsütés, a bölcsesség az idejében jött meleg, a megfontoltság az idejében jött hideg, a szent bölcsesség pedig az idejében jött szél. De vannak szerencsétlen bizonyító jelek is: a vadság jele az örökösön zuhogó eső, a rendezetlenség az örökös napsütés, a közömbösség a szűnni nem akaró meleg, a meggondolatlanság az örökös hideg, az ostobaság az állandóan fújó szél."

Láthatjuk, hogy a *wuxing* ideája a *Nagy szabályban* még mindig meglehetősen kiérleletlen. A szerző az elemekről szólva a valóságban létező szubsztanciákban – például víz, tűz – gondolkodik azok helyett az elvont erők helyett, amelyek ugyanezeket a neveket viselik. A későbbi korokban ugyanis a *wuxing* fogalmán már ezeket az absztrakt erőket értették. A szerző azt állítja, hogy az emberi és a természeti világ szoros kapcsolatban áll egymással: amennyiben az uralkodó helytelenül viselkedik, annak folyományaként a természet világában is rendhagyó jelenségek tűnnek fel. Ezt az elméletet „az ember és természet kölcsönhatásaként” ismerik. A *yinyang* iskola sokat tett ennek részletes kidolgozásáért.

Két elméletet állítottak fel annak magyarázatára, hogy milyen okok húzódnak meg e mögött a kölcsönös egymásra hatás mögött. Az egyik elmélet teleológiai természetű. Állítása szerint az uralkodó helytelen magatartásával magára haragítja az Eget. Az Ég haragja rendkívüli természeti jelenségekben mutatkozik meg, amelyek intő jelek az uralkodó számára. A második elmélet mechanisztikus szemléletet tükröz. Eszerint az uralkodó helytelen magatartása automatikusan zavart okoz a természet rendjében, így mechanikus módon rendkívüli természeti jelenségeket eredményez. Az egész univerzum egyetlen gépezetet alkot. Ha az egyik alkatrésze rosszul működik, az szükségszerűen hatással van a többi rész működésére is. Ez utóbbi teória a *yinyang* iskola tudományos szellemiségét tükrözi, míg az első az iskola okkult eredetére utal.

Havi rendelkezések

A *yinyang* iskola másik fontos dokumentuma a *Havi rendelkezések*, amely az i. e. 3. század végén fródott műben, a *Lü mester tavasza és ősze*ben szerepel először. Később a *Szertartások könyvébe* (*Lijing*) is felvették. A *Havi rendelkezések* címe onnan ered, hogy maga a mű tulajdonképpen egy kis kalendárium, amely elmondja az uralkodónak és az alattvalóknak, mit kell tenniük hónapról hónapra, hogy megtartsák az ember és a természet erői közötti harmóniát. A mű az univerzum felépítését a *yinyang* iskola terminológiájával írja le. A mindenség tér-idő szerkezetű, azaz kettős, térbeli és időbeli. Az északi féltekén élve az ókori kínaiak számára magától értetődőnek tűnt, hogy a hideg északról, a meleg délről érkezik. A *yinyang* iskola ezért a négy évszakot az iránytű négy égtájához rendelte hozzá. A nyár a délnek, a tél az északnak, a tavasz a keletnek – mert itt kel fel a Nap –, az ős pedig a nyugatnak felelt meg, mivel a Nap nyugaton nyugszik le. A Nap és a Hold mozgására is úgy tekintettek, hogy azok a négy évszak éves változásait tükrözik, csak kisebb léptékekben. A reggel a tavaszt, a dél a nyarat, a délután az őszt, az éjszaka pedig a telet jelképezte.

A dél és a nyár azért forró, mert a dél az iránya, a nyár pedig az ideje annak, amikor a tűz elem a domináns. Az észak és a tél azért hideg, mert az észak az iránya, a tél pedig az ideje annak, amikor a víz elem a domináns, mely utóbbit a hideg jéghez és a hóhoz társították. A fa elem keleten és tavasszal uralkodó, mivel a növények (jelképük a fa) tavasszal kelnek életre, a tavasz égtája pedig a kelet. A fém elem nyugaton és ősszel dominál, mivel a fémet durva és kemény anyagnak tartották, az ős zord évszak, amikor a növények elpusztulnak, az ős égtája pedig a nyugat. Egyedül a föld elemhez nem rendeltek semmilyen konkrét évszakot és égtajat. A *Havi rendelkezések* szerint azonban a föld elem áll az Öt Elem középpontjában, így az iránytűn is a négy égtáj metszéspontjában található, s csak rövid ideig, valamikor nyár és ős között uralkodik ez az elem.

A *yinyang* iskola kozmológiai elméletében a természeti jelenségeket az idő és tér szempontjaiból próbálta magyarázni. Ezenkívül úgy tartotta, hogy a jelenségek szorosan összefüggenek az emberi viselkedéssel. Ezért, ahogy

arra korábban már utaltunk, a *Havi rendelkezések* szabályokat írt elő az uralkodó számára a havi tennivalóival kapcsolatban. Innen ered a mű címe.

Megtudhatjuk például belőle, hogy: „A tavasz első havában a keleti szél elúzi a hideget. A téli tunyaságba merült teremtmények ismét mozogni kezdenek... E hónapban van az ideje annak, hogy az égi párák leereszkednek, a földi párák pedig felemelkednek. Ég és Föld harmóniája így válik teljessé. Minden növény kizöldül és virágba borul.” (*Szertartások könyve*, 4. fejezet.)

Mivel az embernek a viselkedésében a természet útjával kell összhangban lennie, ezért a tavasz első hónapjában „az uralkodó megbízta minisztereit, hogy tanítsák erényes dolgokra a népet, és teremtsenek összhangot a rendeletekben, így adván tanújelét annak, hogy az uralkodó elégedett a világ sorával, s így terjesztve ki kegyelmét az Égalatti népére... Az uralkodónak meg kell tiltania a fák kivágását. A varsáknak is a parton kell száradniuk... Ebben a hónapban nem lehet háborúzni, ha valaki mégis harcba indul, azt feltétlenül csapásokkal sújtja az Ég. A háborúskodás elkerülése azt jelenti, hogy az uralkodó nem kezdeményez támadást.”

Ha az uralkodó nem az adott hónapnak megfelelően cselekszik, hanem egy másik hónap „rendelkezéseit” hajtja végre, akkor a természet kizökken a rendjéből. „Ha a tavasz első hónapjában a nyáridő kormányzati ügyeire kerül sor, akkor az eső ok nélkül elered, a növények és fák termés nélkül fonnyadnak el, az országot pedig állandó félelem hatja át. Ha az őszi kormányzati ügyeire kerül sor, akkor az embereket dögvész fogja pusztítani, vad, szilaj szelek csapnak majd le, az eső gáttalanul özönlik majd az Égalattira... Ha a télidő kormányzati ügyeire kerül sor, akkor a vizek rombolva fognak utat törni maguknak, a fagy és a hó nagy károkat okoz majd...”

Zou Yan

Az i. e. 3. században a *yinyang* iskola legkiemelkedőbb alakja Zou Yan volt. Sima Qian műve, *A történetíró feljegyzései* szerint Zou Yan Qi fejedelemségből származott, a mai Shandong tartomány középső részéről. Nem sokkal Menciusz után élt és alkotott. „Írásai több mint százezer írásjegyet

tek ki.” Az idők során ezeknek mind nyoma veszett. Szerencsére *A történetíró feljegyzéseiben* Sima Qian meglehetősen részletesen ismerteti a filozófus elméleteit.

Sima Qian szerint Zou Yan „először mindig a kicsiny dolgokat tanulmányozta, s ezekből következtetett a nagyokra, eljutva így egészen a végtelenségig” (74. fejezet). Úgy tűnik, hogy Zou Yan elsősorban a földrajz és a történelem iránt érdeklődött.

A földrajzzal kapcsolatban Sima Qian a következőket írja:

„Először sorra vette Kína híres hegyeit, nagy folyóit, átjáróit és völgyeit, madarait és négylábú állatait, a vizek és földek minden termékét, a dolgok és fajták valamennyi ritkaságát, s ezekre támaszkodva következtetett tovább, még a tengeren túli dolgokra is, amelyeket emberi szem soha nem láthat... Úgy vélte, hogy az, amit a tudósok a Középső Országoknak [Kína] neveznek, nem több az Égalattiban, mint nyolcvanegy rész közül egy rész; s hogy Kína neve Vörös Körzetek Isteni Tartománya... Kínán kívül ahhoz hasonló, mint a Vörös Körzetek Isteni Tartománya, összesen kilenc van, s ezeket nevezi 9 »kilenc tartománynak«. Minthogy pedig közöttük kis tengerek vannak, amelyek körülveszik őket, a rajtuk élő népek, madarak és négylábú állatok nem tudnak érintkezni egymással; így az, ami egyetlen térségen belül helyezkedik el, nem más, mint egy kontinens. Ilyen tehát összesen kilenc van, s ezeket kívülről hatalmas óceán öleli körül, mely már az Ég és Föld közötti határt alkotja.”

Zou Yan történelemkoncepciójáról Sima Qian az alábbiakat írja:

„Először leírta a jelenkor állapotait, s ennek segítségével közelítette meg a Sárga Császár korát, amelyről megalapozatlanul beszélni a tanult emberek közös művészetének számít. Miután általánosságban tekintetbe vette korának felvirágzó vagy hanyatló voltát, s ennek alapján beszélt a korábban tapasztalható baljós és szerencsés előjelekről, valamint a mértékekről és intézményekről, azután következtetett a távolabbi korokra, eljutva egészen addig, amikor az Ég és a Föld még létre sem jött, csupán valami homályos derengés volt, aminek forrását már nem lehet tovább kutatni...”

Kifejtette, hogy amióta csak kettévált az Ég és a Föld, azóta az Öt Elem szüntelenül váltogatja egymást, s hogy a kormányzásnak is megvan a maga törvényszerű rendje, hiszen mindig meg kell felelnie ennek vagy annak az elemnek.”

Történelemfilozófia

A fenti idézet utolsó néhány sorából látható, hogy Zou Yan új fejezetet nyitott a kínai történelemfilozófiában. Nézete szerint a történelmi eseményeket az Öt Elem átalakulásaival és változásaival összhangban kell értelmezni. Sima Qian nem tért ki művében erre a teóriára. A *Lü mester tavasza és ősze* egyik fejezete azonban részletesen ismerteti ezt, bár Zou Yan neve nem szerepel a szövegben (XIII. 2.).

„Valahányszor egy király vagy egy fejedelem a trónra lépés küszöbén áll, az Égnek előbb néhány kedvező jelet kell küldenie az Égalatti népének. A Sárga Császár idején az Ég óriási gilisztákkal és lótevőkkel borította be az Égalattit. A Sárga Császár erre azt mondta: »A föld ereje emelkedőben van!« Ezért választotta a sárga színt uralma jelképéül, az ügyek intézésében ezért támaszkodott a földre.”

„Yu király idején az Ég olyan fákat és füvet teremtett, melyek ősszel és télen is egyre csak zöldelltek. Yu király azt mondta: »A fa ereje emelkedőben van!« Ezért választotta a zöld színt a Xia-dinasztia uralmának jelképéül, az ügyek intézésében ezért támaszkodott a fára.”

„Tang király idején az Ég késpengéket rejtett a vizekbe. Tang király azt mondta: »A fém ereje emelkedőben van!« Ezért választotta a fehér színt a Shang-dinasztia uralmának jelképéül, az ügyek intézésében ezért támaszkodott a fémre.”

„Wen király idején az Ég egy lángnyelvet támasztott, miközben egy vörös madár jelent meg a Zhou-ház földoltárán, szájában egy vörös színű könyvvel. Wen király azt mondta: »A tűz ereje emelkedőben van!« Ezért választotta a vörös színt a Zhou-dinasztia uralmának jelképéül, az ügyek intézésében ezért támaszkodott a tűzre.”

„Kétségekívül a tűz uralma után a víz korszaka következik. Az Ég először a víz erejét növeli meg. Miközben a víz ereje emelkedőben van, a következő uralkodóház a fekete színt fogja választani uralma jelképéül, az ügyek intézésében pedig a vízre fog támaszkodni... Mikor pedig az elemek körforgása véget ér, a föld elem lesz az, ahonnan minden újra fog kezdődni.”

A *yinyang* iskola szerint az elemek meghatározott sorrendben teremtik egymást, kerekednek felül a másikon. Az évszakok váltakozása összhangban van az elemeknek ezzel a kölcsönösen egymást teremtő folyamatával. A fa uralja a tavaszt, belőle születik a nyarat uraló tűz, abból születik a közeget uraló föld, a föld teremti az őszt uraló fém, a fémből születik a tél ura, a víz, a vízből azután újra fa születik, amely tavasszal ismét túlsúlyba kerül.

A fenti idézet szerint a dinasztiák váltakozása úgyszintén az „Öt Elem” váltakozásának természetes ritmusát követi. Így a föld elemmel kormányzó Sárga Császár uralma után a fa elemmel kormányzó Xia-dinasztia következett. A fa uralmát a fém döntötte meg, amely a Shang-dinasztia eleme volt. Ezt követte a tűz elem segítségével hatalomra kerülő Zhou-ház, amelyet – bármely dinasztia követi is – a víz elem fog megdönteni. A „víz dinasztiája” azután ismét egy „földdinasztia” előtt fog fejet hajtani. Az elemek körforgása így lesz teljes.

A *Lü mester tavasza és ősze*ben mindez csupán az elmélet síkján jelent meg, de rövidesen a gyakorlati politikában is éreztette hatását. I. e. 221-re Qin királya (i. e. 259–210) meghódította az összes többi fejedelemséget, így uralma alatt egyesítette Kínát. Megalapította a Qin-dinasztiát, s felvette a Qin Shi Huangdi (Qin Első Császára) uralkodói nevet. A Zhou-dinasztia örököséként az új császár valóban hitt abban, hogy „a víz ereje emelkedőben van”. Ezért – *A történetíró feljegyzései* tanúsága szerint – „a fekete színt választotta uralma jelképéül, az ügyek intézésében ezért támaszkodott a vízre”. „A Sárga-folyót – írja Sima Qian – átnevezte az Erők Folyójának. Ez a Víz korszakának kezdetét jelezte. Kormányzata kemény, határozott, elfajzott és mindent átfogó volt. Az ügyekben mindig a törvé-

nyek alapján döntöttek – kíméletlenül, kegyetlenül, emberség, elfogultság, harmónia és igazságosság nélkül. Mindez azért volt így, hogy a kormányzás ezután megfeleljen az Öt Erő váltakozásának.” (6. fejezet.)

A Qin-dinasztia kegyetlen uralma nem tartott sokáig. Rövidesen megdöntötték, s helyébe a Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) lépett. A Han császárok szintén hittek abban, hogy „az egyik elem ereje által” váltak uralkodóvá. Komoly viták folytak azonban arról, hogy melyik volt ez az elem. A vita abból fakadt, hogy egyesek úgy vélték, mivel a Han-ház a Qin-ház utódja, ezért a föld elemre kell támaszkodnia; míg mások mellett érveltek, hogy mivel a Qin-ház uralma túlságosan kegyetlen és rövid volt, ezért a Han-dinasztiát valójában a Zhou-dinasztia örökösének kell tekinteni. Mindkét nézetet számos csodás jel rámasztotta alá, amelyeket mindenki másképp értelmezett. Végül Wu császár i. e. 104-ben hivatalosan a föld elem oltalma alá helyezte a Han-dinasztiát. De még a császári döntés után is akadt, aki más véleményen volt.

A Han-dinasztia bukását követően az emberek többé nem tulajdonítottak nagy jelentőséget a kérdésnek. Ám egészen 1911-ig, amikor a Kínai Köztársaság létrejöttével megszűnt a császárság intézménye, az uralkodó hivatalos címe „Az Ég [Megbízásából] és [az Öt Elem] Váltakozásának Megfelelően Uralkodó Császár” volt.

A yin és a yang princípiumok a *Változások könyve* Függelékeiben

Az Öt Elem tana az univerzum szerkezetét írja le, ám a világ eredetére nem ad választ. Erről a *yinyang*elmélet gondoskodott.

A *yang* írásjegy eredeti jelentése „napsütés”, emellett a Nappal és a fényvel összefüggő dolgokkal kapcsolatban használták. A *yin* a napfény hiánya – vagyis „sötétség”, „árnyék”. Az idők során jelentésük kibővült: a két kozmikus alapelve, illetve kozmikus erőt értették rajtuk. A *yang* lett a férfiaság, az aktivitás, a meleg, a fényesség, a szárazság, a keménység stb. képviselője. A *yin* a nőiességet, passzivitást, hideget, sötétséget, nedvességet, puhaságot stb. reprezentálta. Az univerzumban minden jelenség e két alapelv kölcsönhatásából jön létre. Ez az elképzelés egészen

a legújabb korig meghatározó szerepet játszott a kínai kozmológiai elméletekben. Már a *Fejedelemségek beszélgetései* (*Guoyu*) című, az i. e. 4. vagy 3. században összeállított gyűjtemény is utal rá. A műben található egy részlet, amely elmondja, hogy amikor i. e. 780-ban földrengés rázta meg az országot, az egyik korabeli jós így magyarázta a jelenséget: „Amikor a *yang* elsüllyed, és nem képes megjelenni, és amikor a *yin*t elnyomják, és nem képes előtörni, akkor az Égalattit földrengések sújtják.” (I. 10.)

Később a *yinyang*elméletet elsősorban a *Változások könyve*vel hozták összefüggésbe. A mű eredeti szövegteste az úgynevezett nyolc trigrammal foglalkozik, amelyek mindegyike három folyamatos vagy megszakított vonal kombinációjából áll, a következőképpen: ☰ ☷ ☱ ☲ ☳ ☴ ☵ ☶. Ha két ilyen trigramot tetszőleges variációban egymás alá helyezünk, akkor egy hat vonalból álló ábrát kapunk. A nyolc trigramból összesen hatvan-négy variáció állítható össze, amelyeket hexagramoknak nevezünk. A *Változások könyve* eredeti szövege ezeknek a hexagramoknak a leírását és szimbolikus jelentését tartalmazza.

A hagyomány szerint a nyolc trigram Kína első legendás uralkodójának, Fu Xinek a találmánya, aki még a Sárga Császár előtti időkben élt. Egyes írástudók úgy gondolták, hogy maga Fu Xi állította össze a nyolc trigramból a hatvan-négy hexagramot; mások szerint viszont ez Wen király érdeme (i. e. 12. sz.). Vannak, akik a hexagramokról és a jósjeleket alkotó egyes vonalokról (*xiao*) írt magyarázatokat egyaránt Wen királynak tulajdonítják, míg mások úgy tartják, a hexagramokhoz írt magyarázatok valóban Wen királytól származnak, ám a *xiao*ók kommentárjait Wen király nagy hírvő fia, Zhou hercege írta. Igazságtartalmuktól függetlenül ezek az eredetmagyarázatok azt mutatják, hogy a kínaiak óriási jelentőséget tulajdonítottak a nyolc trigramnak és a hatvan-négy hexagramnak.

A mai sinológia arra az álláspontra helyezkedik, hogy a jósjelek a korai Zhou-korból származnak. Mintázatuk a Shang-dinasztia (i. e. 1766?–i. e. 1132?) korabeli jósló szertartásokon használt teknőspáncélokra vagy ökör-csontokra megjelenő repedéseket utánozta. A fejezet elején már szót ejtettem erről a szertartásról. A teknőspáncélt vagy ökör-csontot felhevítették, majd a hő nyomán keletkező repedéseket értelmezve adták meg a választ a feltett kérdésre. A repedések azonban végtelen számú alakzatot

vehettek fel, ezért nehéz volt őket bármilyen rögzített szabály alapján megfejteni. Ezért úgy tűnik, hogy a korai Zhou-korban ezt a jóslási módot egy másféle jóslással is kiegészítették. Az új módszer lényege az volt, hogy a cickafarkkóró szárából levágott kis darabkákat összekeverték, hogy különböző páros vagy páratlan számú variációkat kapjanak. Ezeknek a kombinációknak a száma korlátozott volt, ezért meghatározott szabályok szerint lehetett értelmezni őket. A tudomány mai állása szerint a trigramok és a hexagramok folytonos és megszakított (vagyis páratlan és páros) vonalai ezeknek a kombinációknak a grafikus ábrázolásai. A cickafarkkóró darabjainak összekeverésével a jósök egy meghatározott vonalsorrendet kaptak. Ezután a *Változások könyvéből* elolvasták az adott jósjelre vonatkozó részt, majd megadták a választ.

Valószínűleg erre vezethető vissza a *Változások könyve* eredete, s ez magyarázatot ad a címére is, amely a vonalak állandóan változó kombinációira utal. Később azonban számos kiegészítést fűztek a könyv alapszövegéhez – erkölcsi, metafizikai és kozmológiai természetűt egyaránt. Ezek a Zhou-kor végéről vagy még későbből, a Han-kor elejéről származnak. A *Változások könyvéhez* tartozó *Tíz függelék* ezeket a kiegészítéseket tartalmazza. Ebben a fejezetben csak a kozmológiai értelmezésekkel fogunk foglalkozni. Az erkölcsi, metafizikai fejtegetésekre a tizenötödik fejezetben térünk majd vissza.

A *Tíz függelékben* a *yinyang*elmélet mellett fontos szerep jut még a számoknak. A régiek azt tartották a jóslásról, hogy annak segítségével fel lehet fedni az univerzum titkait. A cickafarkkóró-jóslás alapvetően a számok különböző kombinációján alapult, ezért nem meglepő, hogy a *Tíz függelék* névtelen szerzői hajlamosak voltak azt hinni, hogy az univerzum titkát a számokban kell keresni. Úgy tartották, hogy a *yang* számai mindig páratlanok, a *yin*éi pedig párosak. A harmadik függelék azt írja erről: „Az egy az Ég száma; a kettő a Föld száma; a három az Éghez tartozik, a négy a Földhöz tartozik; az öt égi szám; a hat földi szám; a héttel az Égre utalunk; a nyolccal a Földre utalunk; a kilenc fent lakozik, a tíz lent lakozik. Ég és Föld számai megfelelnek egymásnak, és kiegészítik egymást. Összerakva az Ég számait, azok huszonötöt alkotnak; összerakva a Föld számait, azok harmincat alkotnak; az égi és földi számokat összerak-

va, azok ötvenötöt alkotnak. A mindenség minden folyamata és titka az ötvenöt számból indul ki.”

Később a *yinyang* iskola kísérletet tett arra, hogy a számok segítségével kapcsolatot találjon az Öt Elem, valamint a *yin* és a *yang* között:

Az egy, az égi szám teremti a vizet, és a hat, a földi szám teljesíti ki azt; a kettő, a földi szám teremti a tüzet, és a hét, az égi szám teljesíti ki azt; a három, az égi szám teremti a fát, és a nyolc, a földi szám teljesíti ki azt; a négy, a földi szám teremti a fémet, és a kilenc, az égi szám teljesíti ki azt; az öt, az égi szám teremti a földet, és a tíz, a földi szám teljesíti ki azt.

Az elemeket tehát az egy, kettő, három, négy és az öt teremti, a hat, hét, nyolc, kilenc és a tíz pedig kiteljesíti azokat.* Ez tehát a magyarázata a fent idézett sornak: „Ég és Föld számai megfelelnek egymásnak, és kiegészítik egymást.” Ez figyelemre méltó hasonlóságot mutat az ókori görög Püthagorasz iskolájával. Diogenész Laertiusz beszámolója szerint Püthagorasz követői úgy tartották, hogy a görög filozófia négy eleme – a tűz, a víz, a föld és a levegő – közvetett módon, de szintén a számokból deriválódik.**

Ez az elmélet azonban viszonylag kései eredetű Kínában. Maga a *Tíz függelék* nem említi az Öt Elemet. A függelékek mind a nyolc trigramról azt állítják, hogy azok az univerzum egy-egy meghatározott elemének a szimbólumai. Az ötödik függelék szerint: „A *qian* ☰ jelképezi az Eget, egész, ő az apa..., a *kun* ☷ jelképezi a Földet, ő az anya..., a *zhen* ☳ jelképezi a villámlást..., a *sun* ☱ jelképezi a fát és szelet..., a *kan* ☵ jelképezi a vizet és a Holdat..., a *li* ☲ jelképezi a tüzet és a Napot..., a *gen* ☶ jelképezi a hegyeket..., a *dui* ☱ jelképezi a mocsarakat.”

A trigramokban a folytonos vonal jelképezi a *yang*ot, a megszakított vonal pedig a *yin*t. A *qian* és a *kun*, mivel kizárólag egyik- vagy másíkfajta vonalakkal áll, tulajdonképpen magának a két kozmikus alapelvnek a szimbólumai. A fennmaradó hat trigram pedig feltételezhetően a két ősi erő

* Lásd Zheng Xuan (127–200) kommentárját a *Havi rendelkezésekhez – Szertartások könyve*, 4. fejezet.

** Lásd *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. VIII. könyv, 19. fejezet.

kölcsönhatásából született. A *qian* az apa, a *kun* az anya; a többi trigramot a Tíz függelékben gyakran ezek „fiaiként és lányaiként” emlegetik.

Így a *qian* alsó vonala, valamint a *kun* középső és felső vonalának kombinációjából keletkezik a *zhen*, a „legidősebb fiú”. A fordított kombinációból születik meg a *sun*, a „legidősebb leány”. A *qian* középső és a *kun* alsó és felső vonala adja ki a *kant*, a „második fiút”. Hasonló módon variálva a *kun* középső, valamint a *qian* alsó és felső vonalát, létrehozuk a *lit*, a „második leányt”. A *qian* felső, illetve a *kun* alsó s középső vonalából születik a „legifjabb fiú”, a *gen*. A *kun* felső vonala és a *qian* alsó és középső vonala adja ki a *duit*, a „legifjabb leányt”.

A *qian* és a *kun* közötti kölcsönhatás, amelyekből létrejön a másik hat trigram, nem más, mint a *yin* és a *yang*, a két kozmikus őserő egymásra hatásának képi megjelentése. A dolgok ebből a kölcsönhatásból jönnek létre, hasonlóan ahhoz, ahogyan az élőlények megszületnek a férfi- és a női princípium egyesüléséből. Emlékeztetőül: a *yang* a férfi-, a *yin* a női princípium.

A *Változások könyve* harmadik függelékében az áll: „Ég és Föld jótékony hatásai összekeverednek egymással, a tízezer dolog átalakítása véget soha nem ér. A férfi és a nő magva egymásra talál, így keletkeznek a dolgok.” Az Ég és a Föld a *yin* és a *yang* fizikai megtestesülései, a *qian* és a *kun* pedig szimbolikus megjelenései. A *yang* „ad kezdetet” a dolgoknak, a *yin* pedig „kiteljesíti” őket. Így az a folyamat, ahogyan a két ősprincípium megteremti a dolgokat, tökéletes hasonmása annak, ahogyan a férfi- és a női princípium egymásra hatásából létrejönnek az élőlények.

A kínai népi vallásosságban az a hit élt, hogy a dolgoknak egy „apa” isten és egy „anya” istennő adott életet. A *yinyang* iskola filozófiai rendszerében az ilyen antropomorf elképzeléseknek nem volt helyük. Az univerzum keletkezését a *yin* és a *yang* princípiumon keresztül értelmezték. Ezeket – bár nagyban hasonlítottak az élőlények férfi-nő kettősségére – teljesen személytelen, természeti erőkként fogták fel.



A KONFUCIANIZMUS REALISTA SZÁRNYÁNAK KÉPVISELŐJE: XUNZI

A Zhou-korban az írástudók iskolájának Konfuciusz (i. e. 551–i. e. 479), Menciusz (i. e. 371?–i. e. 289?) és Xunzi volt a három legkiemelkedőbb alakja. Xunzi életrajzi adatairól nem sokat tudunk, de valószínűleg valamikor i. e. 298 és 238 között élt.

Xunzi személyneve Kuang volt, de Xun Qing néven is ismeretes. Zhao fejedelemségben született, a mai Hebei és Shanxi tartományok déli részén. A *történetről feljegyzései* hetvennegyedik fejezetében az áll, hogy ötvenévesen érkezett Qi fejedelemségbe, ahol valószínűleg ő volt a korabeli műveltség híres központjának, a Jixia Akadémiának az utolsó nagy gondolkodója. A nevét viselő könyv harminckét fejezetből áll. Ezek többsége részletes, logikusan felépített, vélhetően Xunzi saját íróecsetje alól kikerült esszé.

Az írástudók iskoláján belül Xunzi gondolatrendszere Menciusz tanainak antitézise. Vannak, akik szerint Menciusz a konfucianizmus „baloldali”, míg Xunzi a „jobboldali” vonulatát képviselte. Ez az állítás, noha van benne valami, túlságosan leegyszerűsített általánosítás. Menciusz „baloldali” volt abban a tekintetben, hogy elsősorban az emberi szabadságot emelte ki, ám fontosnak tartotta a „morálfeletti” értékeket, ami közelebb vitte a valláshoz, ez pedig „jobboldali” elem. Xunzi „jobboldalisága” a társadalmi ellenőrzés hangsúlyozásában mutatkozott meg, viszont naturalista nézeteket vallott, tehát nyíltan szembefordult a vallással, ami „baloldali” vonás.

Az ember helye

Xunzi legismertebb tétele az, hogy az ember eredendően rossz. Ez szöges ellentétben áll Menciusznak az eredendő emberi jószágról szóló tanításával. Felületesen szemlélve úgy tűnhet, hogy Xunzi meglehetősen kevésre tartotta az embert, de a valóságban ennek éppen a fordítottja igaz: Xunzi gondolati rendszerét akár kultúrfilozófiaként is felfoghatjuk. Alapvetése az volt, hogy minden, ami jó és értékes, az emberi erőfeszítések terméke. Az értékek a kultúrában gyökereznek, a kultúra pedig az ember vívmánya. Az ember az univerzumban éppen a kultúra révén válik az Éghez és Földhöz hasonló fontosságúvá. Xunzi szavaival: „Az Égnek megvannak az évszakai, a Földnek megvannak a javai, az embernek pedig megvan a kultúrája. Ezt jelenti, [hogy az ember] hármasságot tud formálni [az Éggel és a Földdel].” (Xunzi, 17. fejezet.)

Menciusz szerint: „Aki szívének legmélyére hatol, az megismeri saját természetét. Saját természetünk megismerése pedig az Ég megismerése.” (Mengzi, VII. A. 1.) Aki tehát bölccsé szeretne válni, annak „ismernie kell az Eget”. Xunzi ellentétes álláspontra helyezkedett: „A bölcs ember úgy cselekszik, hogy nem próbálja megismerni az Eget.” (Xunzi, 17. fejezet.)

Ebben a fejezetben Xunzi kifejti, hogy az univerzum három hatalmának: az Égnek, a Földnek és az embernek mind megvan a maga sajátos rendeltetése: „Az elrendezett csillagok végzik a maguk körforgását, a Nap és a Hold felváltva ragyog, a négy évszak egymást váltogatja, a *yin* és *yang* gyakorolja hatalmas befolyását, a szél és eső kiterjeszti hatalmát mindenre; így minden élőlény megkapja a kedvező feltételeket.” Ez tehát az Ég és a Föld rendeltetése. Az ember pedig arra rendeltetett, hogy a hasznára fordítsa azt, amit az Ég és a Föld nyújt számára, így teremtve meg saját kultúráját. Xunzi felteszi a kérdést: „Magasztalni az Eget és vágyódva gondolni ajándékaira: ez jobb lenne, mint vagyontárgyakat halmozni fel és rendelkezni azokkal?” „Aki elhanyagolja az embert, és inkább az Égről ábrándozik, az elmulasztja megérteni a dolgok igazi természetét” – adja meg a választ. Mivel, ha így tesz, akkor az ember Xunzi szerint megfelelkezik saját rendeltetéséről; ha az Ég természetéről okosodik, azzal úgy tesz, mintha az égi rendeltetést is magáénak akarná. Pedig:

„Elhanyagolni azt, amivel egy hármásban pártja lehetünk az Égnek és a Földnek, és inkább ismerni vágyani azokat, amelyeknek párja lehetünk: merő eltévelyedés.” (17. fejezet.)

Elmélet az emberi természetről

Az emberi természetet is művelni kell, vélekedik Xunzi, mivel, ha az emberi természet kulturálatlan, akkor szükségképpen rossz. Xunzi nézete szerint „az emberi alaptermészet rossz; a jószág csupán szerzett tulajdonság” (23. fejezet). „Amit nem lehet megtanulni, sem munkával elősegíteni, s ami egyedül a természettől függ, azt nevezük alaptermészetnek. Amit meg lehet tanulni, és képességet biztosít, munkával is elősegíthető, és tökéletesít bennünket, mindamelllett egyedül az embertől függ, azt nevezük szerzett tulajdonságnak. A szerzett tulajdonságok nélkül az alaptermészet maga nem lenne képes jóvá változni.” (Uo.)

Bár az ember természetét illetően Xunzi és Menciusz pontosan ellentétes nézeteket vallottak, abban egyetértettek, hogy mindenkiből lehet bölcs, ha úgy akarja. Menciusz azt hirdette, hogy „minden ember Yaóvá és Shunná [a két legendás bölcs uralkodó] válhatik”. „Nyilvánvaló tehát, hogy bárki Yuvé tud válni” – mondja Xunzi (23. fejezet). Ez a hasonlóság arra indított egyeseket, hogy kijelentsék, nincs valóságos különbség a két konfucianus között. Ám a látszólagos egybeesés ellenére a különbségek nagyon is valódiak.

Menciusz szerint az ember a négy állandó erény „gyökerével” születik. Ezeknek az erényeknek a teljes kiterjesztésével válhat bölccsé. Xunzi szerint viszont az emberből nemcsak hogy hiányzik a jószág csírája, hanem, éppen ellenkezőleg, a gonoszság „gyökerét” hordozza magában. Az *emberi természet rosszasága* című fejezetben Xunzi azt próbálja bizonyítani, hogy az emberben születésétől fogva megvan a haszon és az érzéki örömök utáni vágyakozás. Ám a gonosz gyökerek ellenére – állítja Xunzi – az ember egyidejűleg rendelkezik az értelemmel, s az értelem az, ami képessé teszi a jószágra. Őt idézve: „Az úton járó emberek bármelyikében megvan az a született képesség, hogy felismerje az emberséget, igazságosságot, törvény-

riszteleket és egyenességet, s mindenki rendelkezik az eszközökkel is, hogy képes legyen megvalósítani az emberséget, igazságosságot, törvénytisztelést és egyenességet. Nyilvánvaló tehát, hogy bárki Yuvé tud válni." (23. fejezet.) Míg tehát Menciusz azt mondja, hogy „mindenki Yaóvá és Shunná válhatik”, mert az ember eredendően jó, addig Xunzi azt állítja, hogy „bárki Yuvé tud válni”, mert eredendően értelmes lény.

A moralitás eredete

Xunzi nézete felvet egy kérdést: Hogyan válhat az ember morálisan jóvá? Ha minden ember gonosznak születik, akkor honnan ered a jó? Ennek megválaszolására Xunzi kétfajta érvelést alkalmaz.

Mindenekelőtt azt állítja, hogy az emberek nem képesek a társadalmi szerveződés valamilyen fajtája nélkül élni. Azért nem, mert a jobb életkörülmények érdekében együtt kell működniük másokkal, s kölcsönösen segíteniük kell egymást. „Egyetlen embernek száz szorgos munkás támogatására és munkájára van szüksége. Mégis, a tehetséges ember csakis egy mesterséget tanulhat ki; és egyazon időben nem birtokolhat két hivatalt. Ha az Égalatti népe mind magányosan élne, nem szolgálva kölcsönösen egymást, akkor bizony nagy lenne a szegénység.” (10. fejezet.) Az embereknek egyesíteniük kell erejüket, hogy leigázhassák a többi teremtményt: „Az ember ereje nem ér fel az ökrével; futásának irama a lóéval; mégis az ember az, aki az ökröt és a lovat a szolgálatába állította. Hogyan lehetséges ez? Én azt mondom, ez úgy lehetséges, hogy az ember képes szervesen kormányozni az Égalatti népeit, míg más teremtmények erre nem képesek... Amikor összefognak, az emberek ereje megsokszorozódik; megsokszorozódott erejük hatalmassá teszi őket; hatalmasságuk által pedig felülkerekedhetnek más teremtményeken.” (Uo.)

Az embernek ezen okok miatt van szüksége a társadalmi szerveződésre. A társadalom rendje viszont megköveteli, hogy viselkedési szabályokat állítsanak fel. Ezeket a szabályokat nevezzük *línek* (rítusok, szertartásosság, az élet szokásos szabályai). A *li* általában fontos helyet foglalt el a konfucianizmusban, de Xunzi volt az, aki különösen hangsúlyozta a je-

lentőségét. A *li* eredetéről azt mondja: „Honnan erednek a szertartások? Az embernek születésétől fogva vannak vágyai. Ha vágyai nincsenek kielégítve, akkor mindenképpen törekszik kielégítésükre. Ha ebben a törekvésben nem ismer mértéket és határt, akkor óhatatlanul harcolni fog. A harc azonban: felfordulás; a felfordulás pedig: nyomor. A régi királyok gyűlölték ezt a felfordulást, megteremtették tehát a szertartásosság és igazságosság elvét, hogy határt szabjanak neki.” (19. fejezet.)

Egy másik fejezetben így fogalmaz: „Az emberek ugyanazokat a dolgokat szeretik, illetve gyűlölik. Vágyaik számosak, a dolgok pedig kevesek. Mivel kevesek, ez elkerülhetetlenül viszálykodást szül az emberek között.” (10. fejezet.) Xunzi ebben az idézetben rámutat az emberi lét egyik legalapvetőbb problémájára. Ha az emberek nem ugyanazokat a dolgokat szeretnék és gyűlölnék – például, ha valaki a hódításban lenné örömet, míg más abban, ha meghódítják –, akkor nem lennének viszálykodások, s harmóniában élnének egymással. Ha a vágyott dolgokból mindenki számára bőséggel jutna, ahogy például a szabad levegőből, akkor sem lennének gondok. Sőt, ha az emberek elég távol tudnának élni egymástól, az is nagyban könnyítene a helyzeten. A világ azonban nem ilyen eszményi. Az embereknek együtt kell élniük, s hogy ezt állandó súrlódások nélkül tegyék, határt kell szabni az emberi vágyak kielégítésének. A *li* funkciója ezeknek a határoknak a kijelölése. Ahol a *li* van, ott van a moralitás is. Aki a *li* szellemében cselekszik, erkölcsösen cselekszik; aki pedig a *li* ellenére tesz, az erkölcstelenül cselekszik.

Ez az egyik gondolatmenet, amellyel Xunzi a morális jóság eredetét magyarázza. Meglehetősen utilitarista magyarázat, s e tekintetben Mozié idézi.

Xunzi egy másik érvet is megfogalmaz. Azt írja: „Az embert valójában nem az teszi emberré, hogy csak ő jár a két lábán, és teste csak neki szőrtelen, hanem az, hogy képes különbséget tenni az emberek közösségében. A madaraknak és a négylábú állatoknak mind van nemzőapjuk és ivadékaik, ám hiányzik belőlük a ragaszkodás, mely az apát és fiút egybeforrasztja. Vannak közöttük hímek és nőstények, még sincs meg a nemek helyes megkülönböztetése. Ezért az emberiség útjának a megkülönböztetéseken kell alapulnia. A megkülönböztetések között a társadalmon

belüliek a legnagyobbak; a társadalmi megkülönböztetések között a szertartásosság (*li*) a legnagyobb." (5. fejezet.)

Xunzi ebben a passzusban rámutat a természetes és a kultúra által létrehozott közötti különbségre; vagy ahogyan Zhuangzi fogalmazott, arra, hogy mi a természetes, és mi az emberi. Az, hogy a madaraknak és a négylábú állatoknak van szülőapjuk és ivadékaik, s hogy van közöttük hím és nőstény, természeti tény. Az apa-fiú, férj-feleség közötti társadalmi kapcsolat viszont a kultúra és a civilizáció terméke: nem a természet ajándéka, hanem a szellem vívmánya. Az embernek szüksége van a társadalmi kapcsolatokra és a *líre*, mivel ezek emelik ki őt a madarak és a négylábú állatok közül. Folytatva ezt az érvelést: az embernek erkölcsös kell rendelkeznie, nem azért, mert nem tud másmilyen lenni, hanem mert szükséges, hogy erkölcsös legyen. Ez a nézet rokon vonásokat mutat a Menciuszéval.

A konfucianizmusban a *li* nagyon átfogó fogalom. Jelentheti a szertartásokat, ünnepélyeket vagy a társadalmi viselkedés szabályait. Xunzi a fenti idézetben elsősorban a harmadik értelmében használta ezt az írásjegyet: a *li* szerepe az emberek irányítása. A *li* biztosítja a szabályokat az emberi vágyak kielégítéséhez. A „szertartások” és „ünnepélyek” jelentésben azonban más funkciója van: az emberi érzelmek megtisztítása és csiszolása. Ehhez az értelmezéshez Xunzi szintén sokkal hozzájárult.

Elmélet a szertartásokról és a zenéről

A konfucianusok számára a legfontosabb szertartások a gyászhoz és – különösen az elhunyt ősöknek bemutatott – áldozatokhoz kötődtek. Ezek a rítusok akkoriban egész Kínában általánosan elterjedtek voltak. Mivel mindenki gyakorolta őket, sok mitikus elem és népi hiedelem tartozott hozzájuk. A konfucianusok azonban a rítusokat új értelmezésekkel ruházták fel, s új eszméket szöttek beléjük. Ezek az új elemek a Xunziben és a *Szertartások feljegyzéseiben* (*Liji*) vannak kifejtve.

A konfucianus klasszikusok közül két mű foglalkozik részletesen a szer-

tartásokkal. Az egyik a *Rítusok és szertartások* (*Yili*), amely a korabeli szertartások részletes, tényszerű leírását foglalja magában. A másik a *Szertartások feljegyzései*, amely a szertartások konfucianus értelmezéseit tartalmazza. Személyes véleményem az, hogy a *Szertartások feljegyzéseinek* nagy részét Xunzi követői írták.

Elméneknek két aspektusa van: az értelmi és az érzelmi. Amikor meghal valaki, akit szerettünk, az értelmünkkel fel tudjuk fogni, hogy örökre elment, s nincs semmiféle racionális alapja annak, hogy elhiggyük, a lélek halhatatlan. Ha cselekedeteinket kizárólag az értelmünk irányítaná, nem lenne szükségünk temetési szertartásokra. Elméneknek azonban van egy érzelmi aspektusa is, ami arra készlet bennünket, hogy reméljük, a halott újra életre kelhet, s hogy lelke tovább él egy másik világban. Amikor teret engedünk képzeletünknek, azzal igazságként fogadjuk el a hiedelmeket, s szembehelyezkedünk értelmünk racionális ítélőképességével.

Különbség van tehát aközött, amit remélünk, és amit tudunk. Fontos ugyan a tudás, de az ember nem élhet csak tudással. Érzelmi kielégülésre is szükségünk van. Ha el akarjuk dönteni, hogyan viszonyuljunk a halotthoz, mindkét aspektust figyelembe kell vennünk. A konfucianusok értelmezésében a gyász és az áldozatok éppen ezt a célt szolgálták. Korábban azt állítottam, hogy ezek a rítusok eredetileg nem nélkülözték a babonás és mitikus elemeket. A konfucianusok azonban megtisztították a szertartásokat mindezekről. Vallásos elemeiket költészetté formálták; így azok, elvesztve vallási jellegüket, egyszerű poétikus színezetet kaptak.

A vallás és a költészet egyaránt az emberi képzelőerő megnyilvánulása. Keveredik bennük a képzelet és a valóság. Különbségük abban áll, hogy a vallás igazságként fogja fel saját tanait, míg a költészet nem tartja igaznak mindazt, amit a versek közvetítenek. A költészet nem a valóságot tükrözi, amivel tisztában is van. Így megcsalja önmagát, ám ez tudatos önámítás. Semmi köze a tudományokhoz, mégsem mond ellent nekik. A költészet révén érzelmi kielégülést élhetünk át anélkül, hogy gátat szabnánk értelmi fejlődésünknek.

A konfucianusok szerint a gyászszertartások és áldozati rítusok bemutatása közben úgy csapjuk be önmagunkat, hogy valójában nem is va-

gyunk félrevezetve. A *Szertartások feljegyzései* szerint Konfuciusz erről a következőket mondta: „A halottakról szólva: ha úgy gondoljuk, hogy valóban meghaltak, ez az irántuk való ragaszkodás hiányát jelzi, ezért ez helytelen; ha úgy gondoljuk, hogy valójában nem haltak meg, ez a bölcsesség hiányát jelzi, ezért ez is helytelen.” (2. fejezet.) Nem viszonyulhatunk hozzájuk kizárólag az értelmünkkel vagy az érzelmeinkkel. A közéletnek kell választanunk. Ehhez hozzátartozik az is, hogy a halottakhoz úgy kell viszonyulni, mintha még mindig élnek.

A *szertartásosságról* című részben Xunzi azt mondja: „Aki betartja a szertartásokat, az nagyon komolyan vigyáz az életre és a halálra. Az élet: az ember kezdete. A halál: az ember vége. Ha kezdet és vég egyaránt jó, az ember útja tökéletes... De bőségessé tenni valakinek az életét, ám szegényessé tenni a halálát, ez annyi, mint tisztelni őt akkor, amikor még tud róla, de nem tisztelni többé akkor, amikor már nem tud róla: ez pedig az elvetemült emberek módszere, amely lázadó szívre vall... Ezért a halál dolgában is a helyes utat kell járni. Aki egyszer meghalt, többé nem támadhat fel. Az alattvalónak tehát fokoznia kell tiszteletét fejedelme iránt, a fiúnak fokoznia kell tiszteletét szülei iránt a szertartásos temetéssel; ahogyan csak erejéből telik... A gyászszertartások arra valók, hogy az élők feldíszítsék a halottakat, mintha azok még mindig élnek, s hogy élőt és holtat ugyanolyan szertartásosság illesse meg a kezdettől a végéig... Ezért hát a gyászszertartások értelme az, hogy világossá tegyék az élet és halál mibenlétét, hogy fájdalommal és tisztelettel vegyenek búcsút a halottól, s hogy ekképpen tegyék teljessé az emberi véget.” (19. fejezet.)

Majd így folytatja: „Az áldozati szertartások az ember érzelmi vágyakozásában gyökereznek. A kegyelet és hűség, a szeretet és tisztelet tiszta megnyilvánulásai. Általuk válik teljessé a helyénvalóság és kifinomultság. Valódi értelmüket csakis a bölcsök képesek felfogni. A bölcs az értelmük mélyére hatol, a nemes ember örömet leli a gyakorlásukban. A hivatalnok mindennapos tevékenységévé válnak, s a köznép szokásaivá lesznek. A nemes ember emberi cselekedetnek fogja fel őket, míg a kisemberek holt lelkeket és szellemeket képzelnek mögöttük... Rendeltetésük az, hogy élőt és holtat, meglévőt és elvesztettét ugyanolyan szertartásosság illesse

meg. Amit szolgálnak, annak sem alakja, sem pedig árnyéka nincsen, mégis általuk teljesebbé válik a kultúra, s általuk csiszolódik fényesebbé az emberi jellem.” (Uo.) Xunzi értelmezésével a gyász- és az áldozati szertartások teljes mértékben költői jelleget öltöttek, elvesztve vallási jelentésüket.

Az ösöknék bemutatott áldozatokon kívül természetesen léteztek másféle áldozati szertartások is. Xunzi ezeket hasonló szempontok szerint értelmezte. Az *Égyről* című részben Xunzi felteszi a kérdést: „Hát az hogy lehet, hogy esőért könyörögnek, és megered az eső?” Azonnal meg is adja rá a választ: „Én erre azt felelem: nem a könyörgéstől, hiszen megtörténhet, hogy nem könyörögnek, és mégis elered az eső. Amikor a Napot vagy a Holdat meg akarják menteni a fogyatkozástól, vagy amikor szárazság idején esőért könyörögnek, vagy amikor fontos vállalkozások elhatározása előtt jóslásokat végeznek, valójában nem az történik, hogy ezáltal elnyerik, amit kívántak, hanem csupán felékesztik vele a dolgot. A nemes ember nem is tartja másnak az ilyet, mint külső ékességnek, a nép azonban csodának véli ezeket. Külső ékességnek tartani: szerencse; csodának hinné: szerencsétlenség.” (17. fejezet.)

Esőért imádkozunk, a fontos döntések előtt kikérjük a jóskok véleményét, mivel kifejezésre akarjuk juttatni aggodalmunkat. Ennyi az egész. Ha hinnénk abban, hogy az imák valóban képesek megindítani az istenséget, s hogy a jóslatok valóban képesek feltárni a jövő titkait, az babonáságot szülne annak minden következményével.

Xunzi a zenéről is kifejtette nézeteit: „Az ember tehát nem lehet el öröm nélkül, ha pedig örül, nem lehet el anélkül sem, hogy testi formát adjon örömeinek. Ha azonban örömeinek úgy ad testi formát, hogy letér a helyes elvek útjáról, akkor nem kerülheti el a felfordulást. A régi királyok gyűlölték a zenével keltett felfordulást, rögzítették tehát az Ódák és Himnuszok muzsikáját, hogy a zenét megtarthassuk a helyes elvek útján. Céljuk az volt, hogy a muzsika képes legyen örömet kelteni, de soha ne ernyesszen el; hogy szépsége képes legyen változni, de soha ne hunyjon ki; hogy a zene közvetett és közvetlen hatása, a hangok sokasága vagy kevesebb volta, szerénysége vagy gazdagsága, valamint a szünetek és hangok ritmusa képes legyen felkelteni az emberben a jóra való hajla-

mot; s hogy a bűnözés szellemének a zene utat ne nyisson az emberi szívbe. Ez a zene alapelve, ahogyan azt a régi királyok rögzítették.” (20. fejezet.) Xunzi számára a zene az erkölcsi nevelés egyik eszköze. A zenével kapcsolatban azóta is ez az uralkodó nézet a konfucianusoknál.

Logikai elméletek

A Xunziben van egy fejezet, amely *A nevek kijavítása* címet viseli. Ez egy mindig visszatérő tárgykör a konfucianus filozófiában. Maga az elnevezés (*zhengming*) Konfuciusztól származik, mint arról a negyedik fejezetben már szó esett. „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú.” (*Beszélgetések és mondások*, XII. 11.) „Az uralkodó és az alattvaló, az apa és a fiú kapcsolata nélkül az állatokhoz hasonlítanánk” – mondta Menciusz (*Mengzi*, IV. B. 9.). Mivel a két filozófus tanai tisztán etikaiak, a „nevek kiigazítását” elsődlegesen az etikára alkalmazták. Xunzi azonban olyan korban született, amikor a nevek iskolája fénykorát élte. A „nevek kiigazításáról” szóló elméletének egyaránt voltak etikai és logikai részei.

Ebben a fejezetben Xunzi először ismeretelméleti teóriáját fejt ki, ami sok tekintetben a kései motisták hasonló elméletét idézi. „Az emberben azt, aminek segítségével képes a megismerésre, a megismerés képességének nevezzük. A megismerés képességében azt, ami megfelel a külső dolgoknak, tudásnak nevezzük.” (22. fejezet.) A megismerés képessége két részből áll: a „természet adta érzékszervekből”, mint például a szem és a fül, illetve magából az elméből. Az érzékszervek benyomásokat szereznek, amelyeket az elme értelmez és jelentéssel ruház fel. „Csak ha elménk értelmet adott benyomásainknak, akkor ismerhetjük fel fülünkkel a hangokat, akkor ismerhetjük fel szemünkkel a formákat. A benyomások értelmessé tétele azonban azt várja, hogy a természet adta érzékszervek feljegyezzék a maguk fajtájába tartozó benyomásokat, és csak azután történhetik meg. Ha az öt érzékszerv feljegyez valamit, de felfogni nem tudja, az elme pedig értelmessé teszi, de nem magyarázza, akkor arra senki sem mondhat mást, mint hogy: tudatlanság.” (Uo.)

A nevek eredetéről Xunzi így vélekedik: „A neveket azért hozták létre, hogy jelöljék velük a létezőket, s így egyrészt világossá tegyék az alantas és az előkelő közötti különbségeket [a társadalomban], másrészt pedig megkülönböztessék a hasonlóságokat és a különbözőségeket.” (Uo.) Vagyis a nevek részben etikai, részben logikai okokból keletkeztek.

A nevek logikus használatáról azt mondja: „A dolgok neveket kapnak. Ha azonosak a dolgok, azonos név illeti őket; ha különbözőek, különböző nevek... Aki tudja, hogy a különböző létezőknek különböző a nevük, s aki így a különböző létezőkre mindig különböző nevekkkel utal, soha nem zavarodik össze. Ugyanígy, aki ugyanazokra a létezőkre utal, annak mindig ugyanazt a nevet kell használnia.” (Uo.)

„Bár a dolgok igen sokfélék, időnként mégis összességükben akarjuk emlegetni őket, s ekkor azt mondjuk: »dolgok«. A dolgok: ez a legáltalánosabb név. Kiterjesztjük a fogalmat és általánossá tesszük, s ha már általánosabb, még általánosabbá tesszük, egészen addig, míg elérjük, hogy nincs nála általánosabb, akkor aztán megállunk. Máskor meg a dolgoknak csak egyik oldalát akarjuk említeni, s ekkor azt mondjuk: »madarak és vadállatok«. Madarak és vadállatok: ez nagymértékben megkülönböztetett név. Leszűkítjük a fogalmakat és megkülönböztetjük, s ha már megkülönböztetett, még jobban megkülönböztetjük, míg csak el nem érjük, hogy már nincs nála megkülönböztetettebb, akkor aztán megállunk.” (Uo.) Xunzi tehát a nevek két fajtáját különbözteti meg: vannak általános és különös nevek. Az általános nevek a szintetikus, a különös nevek az analitikus okfejtések eredményeképpen jönnek létre.

Minden nevet ember alkotott. A nevek kitalálásának folyamatában nem volt semmilyen oka annak, hogy egy adott létezőt miért éppen az egyik vagy másik névvel jelöltek. Például azt az állatot, amely a „kutya” nevet kapta, ugyanúgy nevezhették volna „macskának”. Ha azonban egyes neveket a szokás már hozzárendelt egyes dolgokhoz, akkor azokat a neveket már nem lehet más dolgokhoz hozzárendelni: „A nevek önmagukban soha nem szükségszerűen megfelelőek. A nevek megállapodás alapján születtek. Amikor a megállapodás létrejött, és a szokás szentesítette, akkor a nevek megfelelő nevek lettek.” (Uo.)

Később hozzáteszi: „Ha most igazi király támadna, feltétlenül követné

a régi neveket, és létrehozná az új neveket." Az uralkodó és a kormányzat feladatai közé tartozik az, hogy új neveket alkosson, s meghatározza azok jelentését. „A királyok azért szabályozták a neveket, rögzítve egy-egy nevet, és ezáltal megkülönböztetve egy-egy valóságot, a gyakorlatba ültetve át ezeket az elveket, és mindenkinek érthetővé téve az értelmüket, 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, és ezáltal kétségek közé taszítja a népet, úgyhogy az emberek egyre csak vitatkoznak és pereskednek, hatalmas gonoszságnak nevezték, és olyan bűnnek tartották, mint annak a bűnét, aki maga gyárt hamis kötelezvényeket vagy hamis mértékeket.” (Uo.)

Más iskolák téves eszméi

A nevek iskolájának és a kései motistáknak a legtöbb érvelését Xunzi úgy tekintette, hogy azok logikai szofisztikán alapuló téveszmék. A téves nézeteket három csoportba sorolta.

Az első csoport „a nevek összezavarása a nevekkel” téveszméje. Idetartozik például az a motista érv, amely szerint „egy rabló megölése nem emberölés”. Xunzi szerint a pusztán tény, hogy valaki rabló, magában foglalja emberi mivoltát, mivel az „ember” nevet viselő kategória extenziója magában foglalja a „rabló” nevet viselő kategóriát. Aki tehát rablót emleget, az egy olyan létezőre utal, aki egyidejűleg ember is. (22. fejezet.)

A második csoport „a nevek összezavarása a létezőkkel” téveszméje. Xunzi szerint ilyen például az a kijelentés, hogy „a hegyek és a szakadékok egy szinten vannak”. Ez nem más, mint Hui Shi szavainak – „a hegyek és mocsarak egy szinten vannak” – újrafogalmazása. A létezők, lévén konkrétak, egyedi dolgok, míg a nevek, mivel elvontak, általános kategóriákat vagy szabályokat jelölnek. Amikor valaki egyedi kivételekkel igyekszik cáfolni az általános szabályokat, akkor a létezőkkel összezza- varja a neveket. Így tehát egy adott szakadék, amely történetesen egy magas hegyen van, valóban lehet egy szinten egy hegygel, amely egy alacsony fekvésű területen emelkedik. Ebből az egyedi példából viszont nem

következik az, hogy minden szakadék minden hegygel egy szinten van. (Uo.)

A „nevek csalárd használata a valóság összezavarására” alkotja az utolsó csoportot. Xunzi itt azt a motista tételt hozza fel példának, amely ki- mondja: „Az ökör és ló: nem ló.” Ez egyértelműen Gongsun Long állítá- sát idézi – „A fehér ló: nem ló.” Ha megvizsgáljuk az „ökor és ló” nevet, láthatjuk, hogy csakugyan nem egyezik meg a „ló” névvel. Mégis tény, hogy azoknak a teremtményeknek egy része, amelyek beletartoznak az „ökor és ló” csoportba, mint létezők, valóban lovak.

Xunzi arra a következtetésre jut, hogy a téves nézetek megjelenésé- nek oka abban keresendő, hogy nem léteznek bölcs királyok. Ha lenné- nek ilyen uralkodók, akkor azok politikai hatalmukkal élve egységesíté- nek az emberek gondolkodásmódját, s az élet igaz ösvényére terelnék őket, ahol nincs helye a vitának és az okoskodásnak, de nincs is rájuk szükség.

Xunzi itt saját korának zűrzavaros viszonyaira s az erre jellemző szelle- miségre reflektál. Olyan kor volt ez, amelyben az emberek kétségbeeset- ten vágyakoztak a politikai egység után, amely véget vethetne a bajok- nak. Ez a birodalomegyesítés – noha valójában csak Kínára vonatkozott – a korabeli emberek szemében az egész világ egyesítésével volt azonos.

Xunzi tanítványainak sorából két gondolkodó emelkedett ki: Li Si és Han Feizi. Mindketten nagy hatással voltak a kínai történelem alakulá- sára. Li Si a Qin-dinasztia első császárának, Qin Shi Huangdinek lett a főminisztere. Qin Shi Huangdi volt az, aki végül erővel egyesítette Kínát. Urával együtt Li Si nem csupán a politikai, hanem az ideológiai egység megteremtésére is törekedett. Ennek a törekvésnek a csúcspontja volt i. e. 213-ban a híres könyvégetés. A másik tanítvány, Han Feizi a legista iskola vezető alakja lett. Ez az iskola szolgáltatta az elméleti igazolást a politikai és ideológiai egyesítéshez. A következő fejezetben ezzel az isko- lával fogunk foglalkozni.



HAN FEIZI ÉS A LEGISTA ISKOLA

A korai Zhou-dinasztia archaikus társadalma két alapelv szerint működött: a *li* (rítusok, szertartásosság, helyes viselkedés) és a *xing* (büntetések) szerint. A *li* egyfajta íratlan becsületkódex volt, amely az előkelőségek, azaz a „nemes emberek” (*junzi*) viselkedési szabályait tartalmazta; a *xing*, a büntető törvénykönyv rendelkezéseit viszont kizárólag a közemberekre (*shuren*) vagy más néven „kisemberekre” (*xiaoren*) alkalmazták. Ezért mondja a *Szertartások feljegyzéseinek* egyik passzusa: „A *li* nem ér le a közemberekig; a *xing* nem ér fel a miniszterekig.” (10. fejezet.)

A legizmus társadalmi háttere

Mindezt az archaikus Kína – meglehetősen egyszerű – társadalmi szerkezete tette lehetővé. A királyok, fejedelmek és az előkelő családok mindannyian vér szerinti rokonok voltak, vagy házasság útján kerültek rokonságba egymással. Elméletben a fejedelemségek urai a király alattvalói voltak. A fejedelemségekben pedig az előkelő családok tartoztak engedelmességgel a fejedelemnek. A valóságban azonban ezek az előkelőségek, akik megörökölték őseik kiváltságait, idővel úgy kezdtek tekinteni előjogaikra, hogy azok a fejedelemmel szembeni, elméleti alárendeltségüktől függetlenül léteznek. A számos fejedelemség, amely névlegesen a Zhou-ház fennhatósága alatt állt, a valóságban félig-meddig független állammá vált, s minden fejedelemségen belül kialakultak többé-kevésbé független „előkelő házak”. Mivel rokonságban álltak, ezek az úgymond

„hűbéres” nemzetségek állandó társadalmi és diplomáciai kapcsolatban voltak egymással, emellett – valószínűleg – üzleti tevékenységeket is folytattak. Mindezt az íratlan becsületkódex, a *gentlemen's agreement* szerint. Mindennapi életüket tehát a *li* szabályozta.

A hierarchia csúcán álló király és a fejedelmek nem álltak közvetlen kapcsolatban a köznéppel. A közemberekkel kapcsolatos feladatokat a rangban alattuk állókra bízta, akik maguk kormányozták a birtokaikon élőket. Mivel ezek a birtokok rendszerint nem voltak túl nagyok, az ott élő népesség létszáma korlátozott volt. Így az előkelőségek általában képesek voltak személyes alapon irányítani a nekik alávetett népesség ügyeit. Alattvalóikat büntetésekkel kényszerítették engedelmességre. Láthatjuk tehát, hogy az archaikus kínai világban a viszonyok a társadalom mindkét szintjén a személyes befolyáson és kapcsolatokon alapultak.

Az archaikus társadalomnak a kései Zhou-korban kezdődő felbomlása azonban mélyreható politikai és társadalmi változásokat hozott. Az előkelőségeket és a köznépet elválasztó határvonalak többé már nem voltak abszolút érvényűek és áthatolhatatlanok. Már Konfuciusz idején is előfordult, hogy előkelőségek elvesztették rangjukat és birtokaikat; míg a közemberek tehetségüknek vagy a jó szerencsének köszönhetően felemelkedtek a társadalmi ranglétrán, és sikeres politikai karriert futottak be. A társadalmi osztályok régi, szilárd szerkezete fokozatosan felbomlott. Hasonlóképpen, az idő múlásával a fejedelemségek területe is mind nagyobb lett a fegyveres hódítások következtében. A fegyverkezés és a háborús előkészületek szilárd kormányzati hátteret igényeltek, ami megkívánta a hatalom nagyfokú koncentrációját. Ennek következményeként a kormányzati struktúrák és feladatok még összetettebbé váltak, mint korábban.

Az új helyzet új problémákat vetett fel. Ezekkel minden korabeli fejedelem kénytelen volt szembesülni. Konfuciuszsal kezdődően minden szellemi irányzatnak közös törekvése volt, hogy megfeleljen a kor kihívásainak. Legtöbb felvetésük azonban nem volt elég reális ahhoz, hogy alkalmazni lehessen a mindennapi gyakorlatban. A fejedelmeknek nem az alattvalók javát hangoztató idealisztikus programokra volt szükségük, hanem reális módszerekre, amelyek segítségével a kormányzat kezelni tudta az új helyzetet.

Voltak olyan emberek, akik megértették, miben áll a reális és gyakorlati politika. A korabeli uralkodók az ilyen emberek tanácsait kérték ki, s ha javaslataik hatékonynak bizonyultak, az előterjesztőket gyakran tanácsadóvá, sőt néhány esetben főminiszterre nevezték ki. Ezeket a gondolkodókat nevezték „a módszerek embereinek” (*fangshu zhishi*).

Azért kapták ezt a nevet, mert olyan módszereket dolgoztak ki, amelyek révén lehetővé vált a nagyobb területek hatékony kormányzása. Módszereikkel, amelyek tévedhetetlenségével gyakran kérkedtek, a fejedelem kezében igyekeztek összpontosítani a hatalmat. Szerintük az uralkodónak egyáltalán nem kell emberfeletti vagy bölcsnek lennie. Amennyiben híven alkalmazza tanításait, akkor akár egy átlagos értelmű ember is képes a kormányzásra, mégpedig a jó kormányzásra. A „módszerek emberei” között akadtak olyanok, akik kormányzati technikáikat racionális igazolással, elméleti magyarázatokkal is ellátták – az ő eszméikből állt össze a legista gondolatrendszer.

Éppen ezért helytelen a legista iskola tanait a jogtudományokkal azonosítani. Modern kifejezésekkel élve, ez az iskola a vezetés és szervezés elméletét és módszerét tanította. Ha valaki embereket akar megszervezni és irányítani, annak a legista iskola elmélete és gyakorlata még napjainkban is tanulságos és hasznos lehet – ám csak akkor, ha totalitárius irányelveket kíván követni.

Han Feizi, a legista tanok összefoglalója

A legista iskola Han Feizivel ért fejlődésének csúcspontjára, aki Han fejedelemség uralkodócsaládjának leszármazottja volt. Ez a fejedelemség a mai Henan tartomány nyugati részén terült el. A *történetíró feljegyzései* ezt írja róla: „Ő és Li Si Xunzi tanítványai voltak. Li Si nem tartotta magát egyenlőnek Han Feizivel.” (63. fejezet.) Han Feizinek volt tehetsége az íráshoz. Terjedelmes műve, a *Han Feizi ötvenöt fejezetből* áll. A sors iróniája, hogy annak a Qin fejedelemségnek a börtönében halt meg i. e. 233-ban, amely a legkövetkezetesebben alkalmazta tanait, s amelynek így sikerült meghódítania a többi hadakozó fejedelemséget. Bebörtönzését po-

litikai rágalmak miatt rendelték el, amelyek háttérében egykori tanuló-társa, Li Si állt, aki hivatali állást kapott Qinben, s féltékenyen figyelte Han Feizi egyre növekvő befolyását.

Han Feizi előtt, aki a legista iskola utolsó és egyben legnagyobb teoretikusa volt, három jelentősebb csoport létezett, amelyek mindegyike önálló nézeteket vallott. Az elsőt Menciusz kortársa, Shen Dao vezette. Ő a *shü* tartotta a kormányzás és a politika legfontosabb tényezőjének. A második iskola vezetője, Shen Buhai (meghalt i. e. 337-ben) a *shu* elsődleges fontosságát hangsúlyozta. Shang Yang pedig, a harmadik csoport vezéralakja (meghalt i. e. 338-ban), a maga részéről a *fát* emelte ki. A *shi* „erőt”, „tekintélyt”, „hatalmi helyzetet” jelent, a *shu* az ügyek és emberek kezelésének módszereit, „kormányzati módszert”, „államvezetést”, a *fa* pedig „törvényt” vagy „szabályozást”.

Han Feizi úgy tartotta, ez a három tényező elválaszthatatlan egymástól: „A bölcs uralkodó úgy adja ki parancsait, mint ahogyan azt az Ég tenné. Úgy viszonyul alattvalóihoz, mintha ő maga istenség lenne. Mivel az Éghez hasonlatos, nem követ el hibákat. Mivel az istenséghez hasonlatos, a nehézségek elkerülnek. Hatalmánál fogva a népre kényszeríti szigorú törvényeit, s nincs, ami ellen tudna állni erejének... Ha ez mind megvalósul, törvényeinek csak akkor lehet megfelelő érvényt szerezni.” (48. fejezet.) A bölcs uralkodó azért hasonlítható az Éghez, mert a törvények szellemében – pártatlanul és igazságosan – cselekszik. Ez a *fa* lényege. Az istenségekre pedig azért hasonlít, mert birtokában vannak az emberek kormányzásának módszerei: úgy irányítja az embereket, hogy az alattvalók ne is tudják, hogy irányítják őket. Ez a *shu* lényege. Emellett hatalmában áll az alattvalókra kényszeríteni akarátát: ez a *shi* lényege. Ezek együttesen „a császárok és királyok eszközei”, s „nem lehet nélkülözni egyiket sem” (43. fejezet).

A legista történelemfilozófia

A kínaiakban hagyományosan benne élő tisztelet az elmúlt korok tapasztalata iránt valószínűleg a mezőgazdasággal foglalkozó népesség gondolkodásmódjából fakad. A parasztok a termőföldhöz kötötten élnek, és csak ritkán utaznak. Az évszakok változásával összhangban művelik földjeiket. Ezek a változások évről évre megisméltődnek. A múltban szerzett tapasztalatok elegendő útmutatást adnak a munkájukhoz. Ha valami újjal próbálkoznak, először mindig a múltbeli tapasztalataikat idézik fel, hogy az újat valamilyen precedenshez köthessék.

Ez a mentalitás a kínai filozófiára is nagy hatással volt. Olyannyira, hogy Konfuciusztól kezdve a legtöbb filozófus saját tanításainak igazolásához valamilyen régi tekintélyt keresett. Konfuciusz a korai Zhou-dinasztia elején élt Wen királyra és Zhou hercegére szeretett hivatkozni. Hogy felülmúlja őt, Mozi még korábbi személyhez, a legendás Yu királyhoz nyúlt vissza, aki állítólag ezer évvel Wen király és Zhou hercege előtt élt. Menciusz még nála is régebbi királyokkal, Yaóval és Shunnal példálódzott, akik Yu előtt ültek a királyi trónuson. Végül, a taoisták, hogy eszméiket a konfuciánusokkal és a motistákkal szemben hitelesebbé tegyék, egészen a két kultúrhéroszig, Fu Xiig és Shen Nongig mentek vissza az időben. A legenda szerint Fu Xi és Shen Nong évszázadokkal Yao és Shun előtt élt.

A múltba néző filozófusok egyfajta regresszív történelemszemléletet alakítottak ki. Különböző iskolákhoz tartoztak, ám abban mindannyian egyetértettek, hogy az emberiség aranykorát a múltban, és nem a jövőben kell keresni. Az aranykor óta a történelem menete a folyamatos visszafejlődés. Az emberiség számára tehát nem az új dolgok teremtése az üdvözítő, hanem a visszatérés a régiekhez.

A legisták, a Zhou-kor utolsó jelentős szellemi irányzatának képviselői, gyökeresen más szellemiségű történelemszemléletet képviseltek. Tökéletesen tisztában voltak a változó idők változó követelményeivel, s képesek voltak realista módon viszonyulni az új kihívásokhoz. Nem vitatták, hogy a régmúlt korok emberei ártatlanabbak voltak, s ebben az értelemben valószínűleg erényesebbek is, de szerintük ez sokkal inkább az anyagi körülményeknek, mint a bennük rejlő magasabb rendű jósnak volt

köszönhető. Han Feizi így vélekedik erről: „A régi időben az emberek még kevesen voltak, javaik azonban fölösen is. Ezért a nép sohasem veszekedett. Így aztán nem kellett busás jutalmakat adni, nem kellett súlyos büntetéseket alkalmazni, mert a nép önmagát kormányozta. Manapság azonban, ha egy embernek öt gyereke van, az nem számít soknak. A gyermekeknek aztán ismét van öt-öt gyermekük, s így a nagyapának még halála előtt huszonöt unokája is van. Az emberek tehát mind többen lesznek, a javak meg mind kevesebben; a munka mind nagyobb erőfeszítést kíván, a megélhetés mégis mind szegényesebb. Ezért az emberek veszekednek, és hiába kétszerezik meg a jutalmakat, hiába halmozzák a büntetéseket, elkerülhetetlen a felfordulás.” (Han Feizi, 49. fejezet.)

Mivel mindez teljesen új körülményeket eredményezett, az új problémákat csakis új módszerekkel lehet orvosolni – vallja Han Feizi. Csak a bolond nem képes ezt belátni. Az alábbi történetet hozza fel példának az ilyenfajta ostobaság bemutatására: „Volt egyszer egy songbeli ember, aki éppen szántott, amikor a szántóföld közepén álló fatörzsnek nekirohant egy nyúl, kitörte a nyakát és ott maradt holtan. Az ember ekkor félretette ekéjét, és attól fogva csak a fatörzset őrizte, azt remélve, hogy ismét nyulat szerezhet általa. Nyulat azonban soha többé nem foghatott, és egész Song fejedelemség rajta nevetett. Mármost: mindenki, aki a régi királyok kormányzási módszereivel akarja kormányozni a jelenkor népét, a fatörzsvigyázó fajtájába tartozik... Ezért a bölcs ember nem törekszik a régiség utánzására, nem fogad el örök időkre érvényes törvényeket, hanem megvizsgálja korának dolgait, s ezáltal készül fel rá, hogy megbirkózzék velük.” (Uo.)

Shang Yang, aki Han Feizi kora előtt élt, hasonlóan fogalmazott: „Amikor az embereket kormányzó alapelvek és a körülmények többé nincsenek összhangban, akkor más mértékkel kell ezeket az alapelveket mérni. Ahogy a világ dolgai változnak, úgy vele változnak az alkalmazott alapelvek is.” (Shang fejedelmének könyve – Shangjun shu, II. 7.)

Ez a koncepció, amely szerint a történelem állandóan változó folyamat, a mai gondolkodásban közhelynek számít. Akkoriban azonban forradalmian új látásmód volt, amely teljességgel ellentmondott a többi ókori kínai filozófiai iskola elméleteinek.

A kormányzás módja

Hogy megfeleljenek az új politikai helyzetnek, a legisták új kormányzati módszerek bevezetését javasolták, amelyeket, ahogyan korábban már utaltunk rá, csalhatatlannak gondoltak. Az első szükséges lépés a törvények összeállítása volt. „A törvény az, amit lejegyeznek a törvénykönyvekben, bevezetnek a hivatalokban, és elterjesztenek a nép körében” – írja Han Feizi (38. fejezet). Az emberek a törvényekből tudják meg, mit szabad és mit nem szabad tenniük. Miután kihirdették a törvényeket, az uralkodónak éberem kell felügyelnie az emberek viselkedésére. Mivel birtokában van a hatalmi helyzetnek (*shi*), meg tudja büntetni a törvénytisztelőket, a törvény tisztelőit pedig megjutalmazhatja. Így sikeresen kormányozhatja az embereket, tekintet nélkül arra, mennyi alattvalója van.

„A bölcs uralkodó a kormányzást nem arra alapozza, hogy az emberek önszántukból jót cselekszenek; hanem a törvényekkel éri el, hogy ne tessenek rosszat. A négy tenger között jó, ha tíz olyan ember van, aki önszántából jót cselekszik; ha azonban az uralkodónak sikerül elérnie, hogy az emberek ne legyenek rosszak, az egész birodalom békében fog élni. Aki birodalmat kormányoz, a többségre támaszkodik, és figyelmen kívül hagyja a kisebbséget, így ügyet sem vet az erényekre, csakis a törvényekkel törődik.” (50. fejezet.)

Az uralkodó a hatalomra és a törvényekre támaszkodva kormányozza a népet. Nincs szüksége különleges képességekre vagy magasztos erényekre, s – a konfucianusok tanításával ellentétben – arra sincs szükség, hogy személyes példát mutasson a helyes viselkedésre, vagy hogy uralmát személyes befolyására alapozza.

Vitatható, hogy ez az eljárás valóban tévedhetetlen-e, hiszen az uralkodónak szüksége van némi képességre és tudásra a törvények meghozatalához és az – időnként igen népes – lakosság viselkedésének állandó ellenőrzéséhez. A legisták természetesen választ adnak erre az ellenvetésre, mondván, hogy az uralkodónak nem kell mindent személyesen intéznie. Elegendő, ha ismeri az emberek irányításának módszereit (*shu*). Ennek segítségével képes kiválasztani a megfelelő embereket, akik mindent elvégeznek számára.

A *shu* fogalmának filozófiai érdekessége is van, mivel a „nevek kijavításának” régi tételével áll összefüggésben. A legisták ezt a terminust így értelmezték: „A név alapján kell számon kérni a valóságot.” (43. fejezet.)

A „valóság” a legisták a hivatal viselő egyéneket értették, a „neveken” pedig magukat a tisztségeket, amelyeket a hivatalnokok betöltöttek. Ezekből a címekből következtetni lehet arra, hogy az adott hivatal betöltőjének milyen eredményeket kell ideális esetben elérnie. „A név alapján kell számon kérni a valóságot” jelentése tehát: az egyes hivatalnokok felelősek azért, hogy maradéktalanul megfeleljenek azoknak az elvárásoknak, amelyek az általuk elfoglalt hivattal együtt járnak. Az uralkodó feladata, hogy megfelelő névvel ruházza fel az egyént, azaz a hivatalnoknak egy bizonyos hivatalt adjon. A hivattal járó feladatokat a törvényekben korábban már rögzítették, így a hivatal nevéből egyértelműen következnek. Az uralkodónak tehát nem kell – és nem is szabad – törődnie azzal, hogy milyen módszerekkel zajlik a kormányzás, amíg a kormányzati munkát elvégzik, s jól végzik el helyette. Ha a hivatalnok munkája megfelelő, az uralkodó megjutalmazza; ha a tisztségviselő rosszul végzi a dolgát, akkor megbünteti. Ilyen egyszerű az egész.

De vajon honnan tudja az uralkodó, hogy ki a legalkalmasabb egy bizonyos hivatal betöltésére? A legisták szerint ebben is a *shu*, vagyis az államvezetés módszere nyújt neki támpontot. Han Feizi azt írja: „Amikor egy miniszter bejelenti, hogy mire képes, akkor az uralkodó olyan megbízatást ad számára, mely megfelel képességeinek, ám azután a miniszter minden téren felelősséggel tartozik azért, hogy cselekedeti összhangban legyenek azzal, amit korábban állított magáról. Amikor cselekedetei összhangban vannak korábbi állításával, jutalomban lesz része, ám ha cselekedetei nincsenek összhangban korábbi állításaival, büntetést kap.” (7. fejezet.) Az ilyen eljárást követően, ha az uralkodó szigorúnak mutatkozik a büntetésekben, és bőkezűnek a jutalmakban, az alkalmatlan emberek nem mernek hivatalt vállalni, még akkor sem, ha felajánlják nekik. Miután megszabadultak az alkalmatlan elemektől, a kormányzati munkát csak olyanok fogják végezni, akik sikeresen helyt tudnak állni a maguk posztján.

Továbbra is megválaszolatlan azonban a kérdés: Honnan tudja az ural-

codó, hogy a „nevek” valóban megfelelnek-e a „valóságnak”? Ez a legisták szerint magától az uralkodótól függ. Ha bizonytalan, akkor neki magának kell megbizonyosodnia az eredményességről. Ha nem biztos abban, hogy a szakácsa jól végzi-e a munkáját, egyszerűen csak annyit kell tennie, hogy megfzleli a szakács ételeit. Nem kell azonban mindig személyesen mérlegelni. Megbízhat másokat, akik ezt elvégzik helyette, ezeknek a megbízottaknak azonban teljes felelősséget kell vállalniuk az általuk viselt hivatalért (névért).

A legisták azt hangoztatták, hogy kormányzati módszereik csalahatatlanok. Az uralkodónak semmi más dolga nincs, mint szilárdan kézben tartani a jutalmak és büntetések feletti ellenőrzést. Úgy kormányoz, hogy „semmit sem tesz, még sincs semmi, ami ne lenne elrendezve”.

Han Feizi a büntetéseket és jutalmakat az uralkodó két „fogantyújának” nevezi (7. fejezet). Hatékonyságuk abból fakad, hogy az ember természeténél fogva igyekszik megszerezni a számára hasznos és elkerülni az ártalmas dolgokat. Ahogy Han Feizi fogalmaz: „Az Égalatti kormányzásában mindenekelőtt az emberi természetet kell figyelembe venni. Az emberben természeténél fogva ott lakozik a szeretet és a gyűlölet érzése, így a jutalmak és büntetések hathatós módszerek. Amikor pedig a jutalmak és büntetések hathatósak, s a parancsok és a tilalmak el tudnak jutni a néphez, a kormányzás akkor lesz teljes.” (48. fejezet.)

Han Feizi Xunzi tanítványaként meg volt győződve arról, hogy az emberi természet rossz. Mesterétől eltérően azonban, aki azt vallotta, hogy a kultúra eszközül szolgálhat az emberi természet megjavításához, Han Feizit nem foglalkoztatták ilyesféle gondolatok. Ő és a többi legista azt állították, hogy kormányzati módszereik azért használhatóak a gyakorlatban, mert az emberi természet olyan, amilyen. Javasataik arra a tételezésre épültek, hogy az ember születésétől fogva rossz, nem pedig arra, hogy ezen a természetén változtatni kell.

A legizmus és a taoizmus

„A *dao* nem-cselekvő, még sincs olyan, amit ne tudna megtenni.” Ez a „nem-cselekvés” (*wuwei*) taoista ideája. Ám ez a gondolat a legistáktól sem teljesen idegen, akik azt tartották, az uralkodónak csupán egyetlen nagy erénnyel kell rendelkeznie: a „nem-cselekvés” útját kell járnia. Nem szabad semmit tennie, hagynia kell, hogy mindent mások tegyenek meg helyette. Han Feizi szerint a jó uralkodó úgy kormányoz, „ahogyan a Nap és a Hold ragyog, a négy évszak váltakozik, vagy ahogyan szétszóródnak a felhők, és feltámad a szél. Azok, akik megvalósították a legfőbb elveket, nem terhelték meg elméjüket tudással, nem terhelték meg önmagukat önzéssel, hanem a jó kormányzás vagy felfordulás dolgát a törvényekre és helyes módszerekre bízták, a helyeslés vagy elítélés kérdését a jutalmakra és büntetésekre bízták, a könnyű vagy nehéz megállapítását a mérésekre bízták.” (29. fejezet.) Az uralkodó rendelkezik mindazokkal az eszközökkel és mechanizmusokkal, amelyekkel biztosítani lehet a zavartalan kormányzást. Így, noha semmit sem tesz, mégis minden dolog el van rendezve.

A legizmus és a taoizmus a kínai gondolkodás két szélsőségét képviseli. A taoisták szerint az ember eredendően teljesen ártatlan; a legisták ennek éppen az ellenkezőjét vallották: az ember velejéig romlott. A taoisták a teljes egyéni szabadságot hirdették, a legisták a teljes társadalmi ellenőrzést. Mégis, e két szélsőségnek van egy kapcsolódási pontja: a „nem-cselekvés” eszméje. Azt is mondhatnánk, hogy ebben a tekintetben közös az alapjuk.

A kései taoisták – némileg másként megfogalmazva – ugyanazt a kormányzati módot hirdették, mint a legisták. A *Zhuangzi* egyik passzusa az „emberi társadalom irányításáról” szól. Ebben külön van választva a „munkálkodás” és a „nem-munkálkodás”, illetve a „világ irányítása” és az „irányítva lenni a világ által” fogalma. A „nem-munkálkodás” a világ irányításának az útja; a „munkálkodás” pedig azt jelenti, hogy az embert a világ irányítja. Az uralkodó azért létezik, hogy az egész világot uralja. Ezért nem az a feladata, hogy saját kezébe vegye a dolgok irányítását, hanem utasítani másokat, hogy azok végezzenek el helyette mindent – vagyis a

„nem-munkálkodás” révén kell irányítani a világot. Az alárendelteknek viszont az a kötelességük, hogy elfogadják a parancsokat, és teljesítsék azokat – tehát a világ irányítása alatt kell „munkálkodniuk”. A szöveg hely így folytatódik: „Az előljárók nem-munkálkodva kell irányítsák a világot, az alattvalóknak pedig munkálkodniuk kell a világ irányítása alatt. Soha nem változó szabály ez.” (13. fejezet.)

„Ezért az Égalatti világ hajdan volt királyai tudásukkal, bár átlátták az Eget és Földet, gondolatokba mégsem merültek; éleslátásukkal bár megkülönböztették mind a tízezernyi létezőt, mégsem mondtak róluk semmit; erejük bár felülmúlt mindent a Négy Tenger határain innen, mégsem törekedtek.” (Uo.) Az uralkodónak ilyennek kell lennie, mivel, ha gondol valamire, akkor az azt jelenti, hogy valami másra nem gondol – ám neki az a legfontosabb feladata, hogy az uralma alá tartozó minden dologra gondoljon. A megoldás számára az, hogy megpróbál nem gondolkodni, nem beszélni s nem cselekedni; csupán utasítania kell másokat arra, hogy azok a maguk posztján gondolkodjanak, beszéljenek és cselekedjenek. Ily módon ő maga semmit sem tesz, még sincs semmi, ami ne lenne megtéve.

Az idézett fejezet a továbbiakban részletekbe menően elmondja, hogyan irányítja az uralkodó az Égalattit.

„Kik hajdanán tisztán látták az Út felől, először az Égit értették meg, utána pedig az Utat és saját valójukat. Ha megértették az Utat és valójukat, utána az emberség és igazságosság felé fordultak. Az emberség és igazságosság nyomán a körelességek különbségeit mérték fel. A különféle kötelességek után a beszéd és a valóság kapcsolatát értették meg. A beszéd és valóság után a rátermettség dolgában láttak tisztán. A rátermettséget felmérve a végzett munka megítélése következett. A végzett munka megítélése után elválasztották egymástól az igazságot és a hamisságot. Mikor tisztán látták igaz és hamis felől, a jutalmazás és büntetés következett. A jutalmazás és büntetés nyomán pedig az ostobák és az értelmesek a megfelelő helyre kerültek, a tiszteletre méltók és az alantasok hozzájuk méltó posztokat kaptak... Ezt mondjuk mi Nagy Békességnek és tökéletes rendnek.” (Uo.)

Világosan kitűnik, hogy ennek a programnak a második fele megegyezik a legisták elképzeléseivel. Az idézet azonban így folytatódik:

„Ha a régiek a Nagy Útról szóltak, csak nagy sokára hozták elő a dolgokat és neveiket, és csak a vége felé említették meg a jutalmazást és a büntetést. Aki egyszeriben a dolgokkal és a nevekkel kezdi, az nem tud a gyökérről. Aki pedig már az elején jutalmakat és büntetéseket emleget, az mit sem tud a kezdetekről... Aki hamarjában a dolgokról és a nevekről, a jutalmakról és a büntetésekről beszél, az a vezetés eszközeiről tud ugyan, de az uralkodás Útjáról már aligha: hasznára lehet az Égalatti világnak, de ő maga nem tudna mit kezdeni vele. Üres szöveg az ilyen – egy szeglet ura.” (Uo.)

Ez hát a taoisták bírálata a legistákról. A kormányzás legista módja önzetlenséget és pártatlanságot követel az uralkodótól. Meg kell büntetnie azokat, akik rászolgáltak a büntetésre, még akkor is, ha barátairól vagy rokonairól van szó. Meg kell jutalmaznia az arra érdemeseket, még akkor is, ha ellenségeiről van szó. Elég, ha néhányszor elmulasztja ezt, s az egész mechanizmus összeomlik. Ezek az elvárások meghaladják egy átlagos ember képességeit – csak egy bölcs képes megfelelni nekik.

A legizmus és a konfucianizmus

A konfuciánusok úgy tartották, hogy az emberek cselekedeteit a línek (szertartásosság) és a moralitásnak kell irányítani, nem pedig a törvényeknek és a büntetéseknek. Az ősi, hagyományos kormányzási módot tartották követendőnek, s nem látták be, hogy azok a körülmények, amelyek között a rendszer egykor működőképes volt, már régen megváltoztak. Ebben a tekintetben a konfuciánusok konzervatívok voltak. Ugyanakkor az újító szellem sem állt távol tőlük, s eszméiket igyekeztek a változó időkhez igazítani. Nem ragaszkodtak azon hagyományos osztályok közötti megkülönböztetésekhez, amelyekbe szerencse vagy születés folytán lehetett bekerülni. Konfuciusz és Menciusz továbbra is a nemes ember és a kisem-

ber közötti különbségekről beszélt, de számukra a megkülönböztetés alapja az egyén moralitása volt, nem pedig az öröklött osztálykülönbségek.

A fejezet elején rámutattam arra, hogy az archaikus kínai társadalomban az előkelőségek életét a *li* szabályozta, míg a közembereket a büntetések. A konfuciánusok azt hirdették, hogy a *lit* ki kell terjeszteni a közemberekre is, s a kormányzásban a büntetések helyett a szertartásosságot kell alkalmazni. Ezzel azt kívánták elérni, hogy a kormányzat magasabb viselkedési mintákat állítson az emberek elé – ebben állt a konfuciánusok forradalmisága.

A legista gondolkodásban sem léteztek osztálykülönbségek. Az uralkodó és a törvények előtt mindenki egyenlő volt. Ahelyett azonban, hogy felemelték volna a közembereket a viselkedés egy magasabb fokára, a legisták az előkelőségeket kényszerítették le egy alacsonyabb szintre azért, hogy nem törődtek a szertartásossággal, hanem kormányzatukat a mindenkire egyformán alkalmazott jutalmakra és büntetésekre építették.

A konfuciánusok elképzelései idealisták, a legistáké realisták. A konfucianizmus ezért tartotta a legizmust mindig is megvetendőnek és közönségesnek; a legisták pedig ezért gondolták gyakorlatiatlannak és könyvízűnek a konfuciánus tanokat.



KONFUCIÁNUS METAFIZIKA

A tizenkettedik fejezetben már utaltam rá, hogy a *Változások könyve* eredetileg egy Zhou-kori jóskönyv volt. A konfuciánusok később kozmológiai, metafizikai és etikai értelmezésekkel egészítették ki. Ezek alkotják a *Változások könyvéhez* csatolt *Tíz függelék*et.

A kozmológiai értekezésekről a tizenkettedik fejezetben már esett szó, de a huszonharmadik fejezetben még vissza fogunk térni rájuk. Ebben a részben kizárólag a *Tíz függelék*ben és *A közép mozdulatlanságában* található metafizikai és etikai elméletekkel foglalkozunk.

A közép mozdulatlansága a *Szertartások feljegyzéseinek* egyik fejezete. A hagyomány szerint Konfuciusz unokája, Zisi írta, de a mű nagy része valószínűleg valamivel később született. Az ókori konfuciánus metafizika a *Tíz függelék*ben és *A közép mozdulatlanságában* érte el fejlődésének utolsó fázisát. Jelentőségük abban is megmutatkozik, hogy a 3–4. századi neotaoisták a *Zhuangzi* és *Az Út és Erény könyve* mellett a spekulatív bölcsélet három legfontosabb klasszikusa közé sorolták a *Változások könyvét*, míg a Liang-dinasztia Wu császára (502–549), aki hívő buddhista volt, maga írt kommentárt *A közép mozdulatlanságához*. A 10–11. században egyes *chan* buddhista szerzetesek szintén vállalkoztak ilyen szövegmagyarázatok írására – ezzel jelent meg a kínai szellemi életben a neokonfucianizmus.

A dolgok alapelvei

A *Tíz függelék* legfontosabb metafizikai ideája, akárcsak a taoizmusé, a *dao*. Itteni használata azonban sok tekintetben eltér a taoisták *dao* értelmezésétől, akik számára a *dao* névtelen, névvel nem nevezhető. A *Tíz függelék* szerzői számára azonban nemcsak hogy meg lehet nevezni, hanem csak ez a megnevezhető *dao* illethető a *dao* névvel.

A taoista *dao* egységesítő fogalom, ami azt jelzi, ami minden dolog és változás létrehozója az univerzumban. A *Függelékek daója* ezzel szemben sokrészű, azokat az alapelveket foglalja magában, amelyek az univerzum egyes kategóriáiba tartozó dolgok működését irányítják. Mint ilyen, némi analógiát mutat azzal, ami a nyugati filozófiában az „univerzália” fogalma. Gongsun Long a „keménységet” ilyen univerzálialként fogta fel, mivel ez a „keménység” ruházza fel a mi fizikai univerzumunk konkrét tárgyait keménységgel. A *Tíz függelék* terminológiája szerint tehát az, ami révén a dolgok elnyerik keménységüket, nem más, mint a „keménység daója”, ami elkülönül az egyes tárgyak keménységétől, s ami egy megnevezhető metafizikai princípiumot alkot.

Sokféle *dao* van: például a „fejedelemség”, a „miniszterség”, az „apaság”, a „fiúság” *daója*. Ezek azt foglalják magukban, amilyenek egy fejedelemnek, miniszternek, apának vagy fiúnak lennie *kell*. Mindegyik *daót* egy-egy név képviseli, az egyénnek pedig ideálisan ezekkel a nevekkal összhangban kell cselekednie. Ismét találkozunk Konfuciusz régi elméletével a „nevek kiigazításáról”. Ő azonban csak az etikára alkalmazta a teóriát, amely a *Tíz függelék*ben már metafizikáivá bővült.

A *Változások könyve* azonban alapvetően jóskönyv volt. A cickafarkkórórszárak csoportosítgatásával a jós különféle hexagramokhoz jutott, majd elolvasva a *Változások könyvének* az adott hexagramra vonatkozó kommentárjait, megadta a keresett választ. E kommentárokat a mindennapi élet számos speciális területére alkalmazták. Ez ösztönözte a *Tíz függelék* szerzőit arra, hogy eljussanak a különböző *formulák* fogalmához. Ez annyit jelentett, hogy a hexagram egyes vonalait és a hozzájuk írt kommentárokat olyan formuláknak tekintették, amelyek egy vagy több univerzális

alapelvet (*dao*) testesítenek meg. A 64 hexagramról és azok 384 vonaláról írt magyarázatokról azt tartják, hogy azok magukban foglalják az univerzumban működő összes *daót*.

A hexagramokat és az azokat felépítő egyes vonalakat az univerzális *dao* képi szimbólumainak tartották. A harmadik függelék szerint „*Változások könyve* jelképek gyűjteménye”. Ezek a szimbólumok hasonlóak ahhoz, amit a nyugati szimbolikus logika változóknak nevez. Ez utóbbiak konkrét tárgyak osztályának vagy osztályainak helyettesítésére szolgálnak. Egy adott osztályhoz tartozó adott tárgy, amely eleget tesz bizonyos feltételeknek, belefoglalható egy bizonyos formulába egy bizonyos változóval; azaz, belefoglalható egy adott hexagramról vagy a hexagram egy adott vonaláról írt magyarázatba, mivel a jósjeleket és a vonalakat jelképeknek fogták fel. Ezek azt a *daót* jelentik meg, amelynek az adott osztályba tartozó dolgoknak engedelmeskedniük kell. A jóslás szempontjából, ha engedelmeskednek ennek az erőnek, akkor jó szerencse kíséri őket, ha viszont nem, akkor balsorsra rendeltettek. A morális tanítás szempontjából, ha engedelmeskednek, akkor helyesen cselekednek, ha ellenszegülnek, akkor helytelenül.

A hatvannégy hexagram közül az első, a *qian* például a férfiaság jelképe. A második, a *kun* a fogékonyság vagy engedelmességé. Minden dolog, ami megfelel a férfiaság feltételeinek, belefoglalható abba a formulába, amelyet a *qian* jelképez; s minden, ami megfelel a fogékonyság feltételeinek, belefoglalható abba a formulába, amelyet a *kun* jelképez. A *qian*hez és a jósjelet felépítő vonalakhoz írt magyarázatok így tehát mindazoknak a dolgoknak a *daóját* testesítik meg, amelyek rendelkeznek a férfiaság tulajdonságával az univerzumban. Ugyanígy, a *kun*hoz és vonalaihoz fűzött kommentárok a fogékony dolgok *daóját* jelentik meg.

Az első függelékben a *kun* jósjellel foglalkozó rész azt mondja: „Ha magához veszi a kezdeményezést, akkor zavarodottá válik, és elveszti az utat. Ha követi az útmutatásokat, akkor fogékonysága jutalmául visszatalál az útra.” A negyedik függelék hozzáteszi: „Noha a *kun* nem minden szépség nélkül való, szépségét azonban az uralkodó szolgálatának álcája mögé rejtí, soha nem merészkedik arra, hogy a sikert magáénak vallja. Ez

a Föld, a feleség és az alattvaló *daója*. A Föld *daója* nem az, hogy érdemeiket követeljen tetteiért; lényege abban áll, hogy másokat szolgálva, tettei nyomán a dolgok megfelelő helyükre kerüljenek.”

A *qian* mindennek az ellentéte: ez az Ég, az uralkodó és a férj szimbóluma. A jósjel alapján tett megállapítások ezért az Ég, az uralkodó és a férj *daójának* megjelenítői.

Ha tehát valaki arra kíváncsi, hogyan kell az uralkodónak vagy egy férjnek viselkednie, akkor fel kell ütnie a *Változások könyvét* a *qian* hexagramnál; ha pedig azt szeretné megtudni, milyennek kell lennie alattvalóként vagy feleségként, akkor a *kun* hexagramjához írt megjegyzéseket kell elolvasnia. A harmadik függelékben az áll: „A jósjelek használatának kiterjesztésével, ha a dolgok újabb osztályára terjesztjük ki őket, akkor mindent magukban foglalnak, amit az ember csak tenni képes.” „Mit valósít meg a *Változások könyve*? Utat nyit a tízezer létezőhöz, és bevégzi az ember feladatát. Magában foglalja a mindenséget kormányzó alapelveket. Ez az, amit megvalósít. Nem többet, nem kevesebbet.”

A *Változások könyve* címében szereplő első írásjegynek, a *yinek* a hagyomány szerint három jelentése van: 1. könnyűség és egyszerűség; 2. átalakulás, változás; 3. változatlanság.* Az átalakulás és a változás az univerzum egyes dolgaira utal. A változatlanság és az egyszerűség a mögöttes meghúzódó elveket (*dao*) jelenti. A dolgok folytonosan változnak, de a *dao* változatlan. A dolgok összetettek, a *dao* könnyed és egyszerű.

A dolgok létrejöttének *daója*

A dolgok minden osztályának megvan a maga *daója*. Létezik azonban rajtuk kívül egy mindent magában foglaló *Dao* is. A sokféle, specifikus *dao* egy általános *Daóban* egyesül. Az univerzális *Dao* irányítja minden dolog létrejöttét és átalakulásait. A harmadik függelék azt mondja: „*Yin* és *yang*:

* Lásd Zheng Xuan (127–200): *Értekezés a Yijingről*. Idézi Kong Yingda (574–648) Wang Bi (226–249) *Kommentár a Yijingről* című művéhez írt kommentárjának *Előszavában*.

együttesen *Daónak* nevezik. Ami ebből származik: az a jóság. Minden, ami általa válik teljessé: az emberek és dolgok valódi természete.” Ebben áll a végső *Dao* lényege, a dolgok létrehozatala pedig az univerzum legjelentősebb tette. „Az Ég legfőbb erénye: a létrehozás.” (3. függelék.)

A létrehozás során lennie kell valaminek, ami képes magára a létrehozatalra. Emellett szükség van egy olyan tényezőre is, amely azt az anyagot alkotja, amiből a dolgok létrejönnek. Az első az aktív, a második a passzív elem. Az aktív elem a férfias *yang*, a passzív elem az engedelmes *yin*. A dolgok létrehozatala során ennek a két elemnek együtt kell működnie: „*Yin* és *yang*: együttesen *Daónak* nevezik.”

Minden dolog lehet valamilyen értelemben *yin* és egy másik értelemben *yang*. Mindez a dolgok egymáshoz való viszonyától függ. A férfi a férj-feleség kapcsolatban *yang*, de apjával való viszonyában ő a *yin*. A „metafizikai” *yang*, amely minden dolog létrehozója, azonban csak *yang* lehet; a „metafizikai” *yin* pedig, amelyből minden dolog létrejön, csakis *yin* lehet, mindig és minden körülmények között. Ezért a fenti idézet – „*Yin* és *yang*: együttesen *Daónak* nevezik” – a *Yint* és a *Yangot* abszolút értelemben említi.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a *Tíz függelék* alapvetően kétfajta megállapítást tartalmaz. Az első az univerzummal és a konkrét dolgokkal foglalkozik, a másik csoportot olyan kijelentések alkotják, amelyek magának a *Változások könyvének* elvont jelképrendszerére vonatkoznak. „A *Változások könyve* magában foglalja a Nagy Eredőpontot. A Nagy Eredőpont hozza létre a Két Formát. A Két Forma hozza létre a Négy Jelképet. A Négy Jelkép hozza létre a nyolc trigramot.” (3. függelék.) Noha később ez a mondás vált a neokonfuciánus iskola kozmológiájának és metafizikájának alapjává, valójában nem a valóságos univerzumra, hanem a *Változások könyvének* szimbólumrendszerére vonatkozik. A *Tíz függelékben* az áll, hogy ezeknek a jelképeknek és formuláknak megvan a maguk pontos hasonmása az univerzumban. A két kijelentéshalmaz tehát tulajdonképpen felcserélhető egymással: „*Yin* és *yang*: együttesen *Daónak* nevezik.” Ez a megállapítás magára az univerzumra vonatkozik. Ugyanakkor felcserélhető a másik kijelentéssel: „A *Változások könyve* magában foglalja a Nagy Eredőpontot. A Nagy Eredőpont hozza létre a Két For-

mát.” A *Dao* a Nagy Eredőpont, a Két Forma pedig az egyetemes yinnek és yangnak felel meg.

A harmadik függelék azt is kimondja: „Az Ég legfőbb erénye: a létrehozás. A *Változások könyvének* feladata létrehozni és újra létrehozni.” Itt ismét kétféle megállapítással találkozunk. Az első az Égre, a második a *Változások könyvére* vonatkozik. Ugyanakkor fel is cserélhetőek egymással.

A dolgok átalakulásának *daója*

A *yi* frásjegy egyik jelentése „átalakulás”, „változás”. A *Tíz függelék* hangsúlyozza, hogy az univerzumban a dolgok állandó változásban vannak. A tizenegyedik hexagram harmadik vonalához fűzött magyarázat kimondja: „Nincsen folyó part nélkül, nincsen indulás visszatérés nélkül.” A mondás a *Tíz függelék* értelmezésében egy olyan formula, ami leírja a dolgok változásának folyamatát. Ez a dolgok átalakulásának *daója*.

Ha valami el akarja érni a beteljesedést, s fenn akarja tartani ezt az állapotot, akkor működésének a megfelelő helyen, időben és módon kell bekövetkeznie. A *Változások könyve* a *zheng* (helyes, megfelelő) és a *zhong* (közép, középpont) frásjegyekkel utal erre a megfelelő tér- és időbeliségre. Ami a *zheng*et illeti, az első függelék kimondja: „A nőnek megvan a maga pontos helye belül, a férfinak megvan a maga pontos helye kívül. A nő és férfi pontos helye az Ég és Föld legfőbb rendező elve... Amikor az apa valóban apa, a fiú valóban fiú, a báty valóban báty, az öcs valóban öcs, a férj valóban férj, és a feleség valóban feleség: akkor helyes a család útja. Amikor helyes a család útja, akkor az Égalattiban rend fog uralkodni.”

A *zhong* – „közép” – jelentése valójában: „nem túl sok, nem túl kevés”. Az ember természetes hajlama az, hogy túl sokat akar. A *Tíz függelék* és Az *Út és Erény könyve* a túlzást egyaránt nagyon rossz dolognak tartja. Az utóbbi „visszafordulásról” (*fan*) és „visszatérésről” (*fu*) (40., 16. fejezet) beszél. A *Tíz függelék*ben szintén feltűnik a *fu*: ez a huszonnegyedik hexagram neve. Az első függelék azt írja erről a jósjeletről: „A *fu*ban megmutatkozik Ég és Föld szelleme.”

A hatodik függelék a *fu* fogalmát felhasználva értelmezi a hatvannegy

jósjel sorrendjét. A *Változások könyve* eredetileg két könyvből állt. A hatodik függelék szerint az első könyv a természet, míg a második az ember világával foglalkozik. „Ég és Föld létezése után következik a tízezer dolog teremtése. Az Ég és Föld közötti űrt a tízezer dolog tölti meg. A *qian* [ég] és a *kun* [föld] jósjelet ezért követi a *dun*, ami »kitöltöttséget« jelent” – írja az első részről. A későbbiekben a függelék kísérletet tesz annak bemutatására, hogyan követi az egyik jósjel a másikat, amelyik rendszerint vele ellentétes jelentésű.

A második könyvről ezt írja: „Ég és Föld léte után következik a tízezer dolog. A tízezer dolog léte után következik a férfi és női megkülönböztetése. A férfi és női megkülönböztetése után következik a férj és feleség megkülönböztetése. Férj és feleség megkülönböztetése után következik az apa és fiú megkülönböztetése. Apa és fiú megkülönböztetése után következik az uralkodó és alattvaló megkülönböztetése. Uralkodó és alattvaló megkülönböztetése után következik a fensőbbiség és alantasság megkülönböztetése. Fensőbbiség és alantasság megkülönböztetése után következik a társadalmi rend és a törvénykezés megkülönböztetése.” Ezután, ahogyan az első könyv esetében is, a hatodik függelék újabb kísérletet tesz arra, hogy bemutassa, hogyan következnek egymás után a rendszerint ellentétes jelentésű jósjelek.

A hatvanharmadik jósjel, a *jiji* jelentése „befejezett, megvalósított”. A függelékek a következő magyarázatot fűzik ehhez a hexagramhoz: „A dolgok sohasem érhetnek véget. Ezért a *jijit* a *weiji* (»befejezetlen« – a hatvanegyedik jósjel) követi a sorban. A jósjelek sora így válik teljessé.”

Ezen értelmezés szerint a hexagramok sorrendje legalább három elképzelést tükröz: 1. minden, ami az univerzumban történik, akár természeti, akár emberi, folytonos és természetes láncolatot alkot; 2. a fejlődési folyamat során minden dolog magában foglalja saját tagadását; 3. ebben a fejlődési folyamatban azonban „a dolgok sohasem érhetnek véget”.

A *Tíz függelék* abban a tekintetben egyetért Az *Út és Erény könyvével*, hogy ha valaki sikeres akar lenni, akkor ügyelnie kell arra, hogy ne legyen túlságosan sok sikerben része; ha pedig el akarja kerülni valaminek az elvesztését, akkor valamilyen ellentétes dologgal ki kell egészítenie azt. A harmadik függelék így magyarázza mindezt: „Aki nem engedi át hivatalát,

az folyton a veszélyt tartja szem előtt. Aki túléli a nehézségeket, az folyton a végromlást tartja szem előtt. Akinek béke lakozik lelkében, az folyton a felfordulást tartja szem előtt. Ezért a nemes ember még békeidőben sem feledkezik meg a veszélyről. Mikor cselekszik, nem feledkezik meg a pusztulásról. Amikor az emberek között béke uralkodik, nem feledkezik meg a felfordulásról. Mivel ő maga biztonságban van, képes arra, hogy megvédje a fejedelemséget.”

A két mű a mértékletességet és a szerénységet kimagasló erénynek tartja. „Az Ég útja csökkenteni azt, ami felgyülemlett, és gyarapítani azt, ami szerény. A Föld útja felbomlasztani azt, ami felgyülemlett, és szabad folyást engedni annak, ami szerény... Az ember útja gyűlölni a felgyülemlettet és szeretni a szerénységet. A szerénység, ha magasan áll, beragyogja az ember útját; ha alacsonyan áll, az nem marad rejtve senki előtt az úton. Ebben áll a nemes ember végső célja.” (1. függelék.)

A közép és harmónia

A *zhong* jelentését *A közép mozdulatlansága* fejtja ki a legrészletesebben. A *zhong* közel áll az „arany középút” arisztotelészi eszményéhez. Vannak, akik a *zhong*ot úgy értelmezik, hogy elegendő, ha csupán félig végzik el a dolgukat. Ez teljesen hibás nézet. A *zhong* valódi jelentése: „nem túl sok, nem túl kevés”, azaz pontosan elegendő. Tételezzük fel, hogy valaki New Yorkból Washingtonba utazik. Ilyenkor Washington az „arany középút”, ha továbbmenne Bostonba, akkor túl sokat tenne, ha viszont megállna már Philadelphiában, akkor túl keveset. Az i. e. 3. századi költő, Song Yu egyik prózai költeményében egy asszony szépségéről ír: „Ha akár egyetlen hüvelyknyivel magasabb lenne, azt mondanánk: túl magas. Ha akár egyetlen hüvelyknyivel alacsonyabb lenne, azt mondanánk: túl alacsony. Ha rizsport használna, azt mondanánk: arca túl fehér. Ha vörös festéket használna, azt mondanánk: arca túl piros.” (*Wenxuan – Irodalmi válogatás*, 19. kötet.) A leírás azt sugallja, hogy az asszony alakja és arca éppen úgy tökéletes, ahogy van. A konfuciánusok ezt nevezik *zhong*nak.

Az „éppen megfelelő” ideájának fontos eleme az idő. Télen helyes dolog szőrmekabátot viselni, nyáron viszont helytelen. A konfuciánusok ezért gyakran használják a *shi* (idő, időben) írásjegyet a *zhong*gal összefüggésben: *shizhong* – kellő időben megvalósult középút. Menciusz például azt mondja Konfuciuszról: „Amikor eljött az ideje, hogy gyakorolja hivatalát: gyakorolta hivatalát. Amikor eljött az ideje, hogy ne gyakorolja hivatalát: nem gyakorolta hivatalát. Amikor azt kellett tennie, hogy hosszú ideig gyakorolja hivatalát: hosszú ideig gyakorolta. Amikor gyorsan fel kellett adnia hivatalát: habozás nélkül feladta. Ilyen volt Konfuciusz.” (*Mengzi*, II. A. 22.) Így Konfuciusz „az a fajta bölcs volt, aki mindig a kellő időben cselekedett” (V. B. 1.).

A közép mozdulatlansága azt mondja: „Ha az öröm és harag, bánat és boldogság fel sem támad a lélekben, akkor beszélünk egyensúlyról. Ha feltámadnak, de megőrzik a közép mértékét, akkor beszélünk harmóniáról. Az egyensúly az Égalatti minden dolgának hatalmas alapja. A harmónia az Égalatti minden dolgának egyetemes útja. Ha tökéletes az egyensúly és a harmónia, akkor Égen és Földön minden a helyén van, s minden dolog szépen gyarapodik.” (1. fejezet.) Amikor az érzelmek teljesen háttérbe szorulnak, akkor az elme „megőrzi a közép mértékét”. Ez a *zhong* állapota. Amikor az érzelmek megfelelő mértékben jelennek meg, az is a *zhong* állapota, mivel a harmónia a „közép mértékéből” származik. A *zhong* arra szolgál, hogy összhangot teremtsen abban, ami egyébként diszharmonikus lenne.

A vágyakkal kapcsolatban ugyanez mondható el. A magánéletben és a társadalmi kapcsolatokban vannak olyan „középmértékek”, amelyek megfelelő határt szabnak a vágyak beteljesülésének és az érzelmi megnyilvánulásoknak. Amikor az ember minden érzelme és vágya a megfelelő mértékben jut kifejezésre, illetve van kielégítve, az egyén harmonikus állapotba jut, s lelke egészséges marad. Ugyanígy, amikor a társadalmat alkotó különféle emberek vágyait és érzelmeit hasonló módon kezelik, akkor maga a társadalom jut a harmónia állapotába, így a társadalomban rend és béke uralkodik.

A harmónia nem más, mint a különbségek összeegyeztetése egy harmonikus egységgé. A *Zuo mester kommentárja* (*Zuozhuan*) című munká-

ban fennmaradt a híres államférfi, Yanzi (meghalt i. e. 493-ban) egyik beszéde, amelyben különbséget tesz harmónia, illetve egyformaság vagy azonosság között. A harmónia – mondja – a főzéshez hasonlítható. A főtt hal elkészítéséhez vizet, ecetet, savanyúságot, sót és szilvát használnak. A hozzávalókból valami új íz születik, ami nem emlékeztet sem az ecet, sem a savanyúság ízére. Az azonosságot és a hasonlóságot ahhoz lehetne hasonlítani, mint amikor vízzel ízesítünk vizet, vagy amikor egy zeneművet egyetlen hangra korlátozunk. Egyik esetben sem hozunk létre semmi újat.* Ez a különbség a két kínai írásjegy, a *tong* és a *he* között. A *tong* jelentése „egyformaság” vagy „azonosság”, ami összeegyeztethetetlen a „különbözőséggel”. A *he* jelentése „harmónia”, ami viszont összeegyeztethető a „különbözőséggel”, sőt éppen különböző dolgokból születik, azok egységé válásával. A harmónia megteremtésének azonban elengedhetetlen feltétele az, hogy a különböző elemek a megfelelő arányban legyenek jelen. Ezt jelenti a *zhong*, amelynek feladata a harmónia megvalósítása.

A jól szervezett társadalom egy harmonikus egység, ahol a különböző tehetségű és foglalkozású emberek a maguk helyén a maguk feladatát végzik. Mindannyian egyformán elégedettek, s nincsenek közöttük összehúzóerők. Az ideális világ szintén az ilyen harmonikus egységre épül. Ahogy *A közép mozdulatlansága* mondja: „Minden dolog együtt növekedik, anélkül hogy ártaná egymásnak. Az évszakok, a Nap és a Hold együtt járják az útjukat, anélkül hogy összeütköznének egymással... Ez teszi nagygyá az Eget és a Földet.” (30. fejezet.)

Ez a harmónia túlmutat az emberi társadalmon, felöleli az egész univerzumot: ezért Legfelsőbb Harmóniának nevezik. „Mily hatalmas erő fakad a *qian* jósjegyéből... Egységbe forrva megvédeni a Legfelsőbb Harmóniát: ez valóban hasznos és szerencsével kecsegtető cselekedet.” (*Tíz függelék.*)

* Lásd *Zuozhuan*, Zhao herceg 20. éve (i. e. 522)

A „közös” és „szokásos”

„Az Ég akaratát nevezzük emberi természetnek, az emberi természethez való igazodást nevezzük követendő útnak, s a követendő útra való igazítást nevezzük tanításnak. A követendő útról nem szabad letérni egy pillanatra sem; ha le szabadna térni róla, nem lehetne követendő út.” (*A közép mozdulatlansága*, I. fejezet.) Ez az idézet elvezet minket a „közös”, „szokásos”, „közönséges” fogalmához, amely *A közép mozdulatlanságában* fontos szerepet tölt be. E fogalmat a kínaiában a mű címében is szereplő *yong* írásjegy fejezi ki.

Szükségünk van arra, hogy mindennap együnk és igyunk, az evés és ivás így az emberi faj közös és szokásos cselekvése. Azért közösek és szokásosak, mert egy ember sem tudna nélkülük létezni. Ezt a megállapítást az emberi kapcsolatokra és a morális értékekre is ki lehet terjeszteni. Egyes emberek számára ezek olyan megszokottak és közönségesek, hogy nem értékelik nagyra őket, pedig fontosságuk éppen abból fakad, hogy nélkülözhetetlenek. Az evés, az ivás, az emberi kapcsolatok ápolása és a morális erények gyakorlása: ez jelenti az ember természetének – vagyis *daó*jának – követését. Amit a szellem művelésének vagy morális tanításnak nevezünk, valójában nem más, mint ennek a *daó*nak a gyakorlása.

Mivel a *dao* az, ami nélkül az ember nem tud létezni, mi szükség van akkor a szellem művelésére? A válasz az, hogy noha bizonyos mértékig minden ember követi a *daót*, csak kevesen elég felvilágosultak ahhoz, hogy tudatában legyen ennek a ténynek. *A közép mozdulatlanságából* idézve: „Minden ember iszik és eszik, de csak kevesen tudják felismerni az ízeket.” (4. fejezet.) Azért van tehát szükség a szellem művelésére, hogy az emberek megértsék: bizonyos mértékig mindannyian a *daót* követik, s így tudatára ébredjenek saját cselekedeteiknek.

Noha minden ember arra kényszerül, hogy valamilyen szinten a *daót* kövesse, nem tudja mindenki teljes mértékig átadni magát neki. Senki nem tud a társadalomban úgy élni, hogy teljesen megszabaduljon az emberi kapcsolatoktól, ugyanakkor kevesen vannak olyanok, akik minden tekintetben tökéletesen megfelelnek ezen emberi kapcsolatok követelményei-

nek. A szellem művelése arra szolgál, hogy tökéletesítse mindazt, amit az ember tulajdonképpen kisebb-nagyobb mértékben már addig is gyakorolt.

Ezért írja *A közép mozdulatlansága*: „A nemes ember erénye kiterjedt és mégis rejtett. A legostobább férfi vagy asszony is eljuthat odáig, hogy megismerje, de teljes kiterjedésében még a szent ember sem képes megismerni. A legalávalóbb férfi és asszony is megvalósíthatja, de teljes kiterjedésében még a szent ember sem tudja magáévá tenni. Az Ég és Föld hatalmas, az ember mégis talál bennük olyat, amivel elégedetlen. Ezért van, hogy amikor a nemes ember egész nagyságában fejti ki az erényt, akkor az Égalattiban senki sem tudja magába foglalni, és amikor kicsinyiségében fejtegeti, az Égalattiban senki sem tudja tovább hasítani.” (12. fejezet.) Az ember, legyen bármilyen tudatlan és ostoba, az Úton jár. Mégis szükség van a szellem művelésére, hogy az a megvilágosodás és a tökéletesség irányába terelje őt.

Tökéletesedés és megvilágosodás

A közép mozdulatlanságában ennek a tökélességnek a kifejezésére a *cheng* (őszinteség, valódiság) írásjegye szerepel, s a mű szerint ez együtt jár a megvilágosodással. „A tökéletességtől a megvilágosodásig tartó előrehaladást hívják természetnek. Ami a megvilágosodástól a tökéletességhez vezet, azt a szellem művelésének nevezik. Ami tökéletes, az megvilágosodik. Ami megvilágosodik, az tökéletes” – olvashatjuk *A közép mozdulatlanságában* (21. fejezet). Ha tehát valaki megérti a mindennapi élet megszokott és rutinszerű cselekedeteinek – például az evésnek, ivásnak és az emberi kapcsolatoknak – az igazi jelentőségét, akkor már valódi bölcs. Akkor is bölccsé válik, ha tökélyre viszi mindazt, amit megértett mindebből. Csak akkor tudja a maga teljességében felfogni ezeknek a dolgoknak a valódi értelmét, ha gyakorolja őket. Fordítva is igaz, csakis akkor tudja tökélyre fejleszteni őket, ha megérti valódi értelmüket.

A közép mozdulatlansága hozzáteszi: „A *cheng* tulajdonsága nemcsak abból áll, hogy valaki tökéletesíti önmagát. A *cheng* az, ami által valaki tökéletesít minden más dolgot. Önmagunk tökéletesítése a *rennel* [em-

bérség] lehetséges. Más dolgok tökéletesítése a bölcsességgel lehetséges. Ebben van a természet erénye, s ezáltal jön létre az egység a külső és a belső között.” (25. fejezet.) Az idézet jelentése világosnak tűnik, mégis, számomra kétséges, hogy a két kulcsfogalmat, az „emberséget” és a „bölcsességet” nem kellene-e felcserélni.

„Csak az, aki elérte a legnagyobb *chenget*, csak az tudja teljesen kifejleszteni saját természetét. S ha teljesen ki tudja fejleszteni saját természetét, akkor teljesen ki tudja fejleszteni mások természetét is. S ha teljesen ki tudja fejleszteni mások természetét, akkor teljesen ki tudja fejleszteni a dolgok természetét is. S ha teljesen ki tudja fejleszteni a dolgok természetét, akkor arra is képes, hogy segítse az Ég és Föld átalakító és fenntartó hatalmát. Ha pedig segíteni tudja Ég és Föld átalakító és fenntartó hatalmát, akkor méltó rá, hogy az Éggel és Földdel együtt egy háromságot alkosson.” (22. fejezet.)

Amikor valaki önmagát tökéletesíti, akkor látni fogja, hogy vele együtt más dolgok is tökéletesednek. Senki nem tökéletesedhet úgy, hogy figyelmen kívül hagyja mások tökéletesedését, mivel saját természetét csak az emberi kapcsolatokon keresztül – azaz a társadalom keretein belül – tudja teljesen kifejleszteni. Ez a konfuciuszi és menciuszi hagyományokat idézi: az önmagát tökéletesítő embernek a *zhongot* (másokkal szembeni lelkiismeretesség), a *shut* (altruizmus) és a *rent* (emberség) kell gyakorolnia, vagyis másokat kell segítenie. Az önfejlesztés útján azt kell tökélyre vinni, amit az Égtől kaptunk. Mások segítségével hozzájárulunk az égi és földi folyamatok átalakításához és táplálásához. Ha a maga teljességében megértjük ezeknek a dolgoknak a jelentőségét, akkor hármasságot alkothatunk Éggel és Földdel. *A közép mozdulatlansága* ezt a felismerést nevezi megvilágosodásnak, az ily módon létrejött hármasságot pedig tökéletesedésnek.

Szükséges-e valamilyen rendkívüli képesség ennek eléréséhez? Nem. Csak arra van szükség, hogy a mindennapi, megszokott dolgokat „helyesen” végezzük, s hogy megértsük teljes jelentőségüket. Ha valaki így tesz, akkor „a külső és belső egyesítésének” útjára lép. Ez nem pusztán az Ég-

gel és Földdel alkotott hármas egység; ez az Éggel és Földdel való egyesülés. Ezzel megvalósul az egyidejű „evilágiság” és „túlvilágiság”. A neokonfucianizmus ezt az eszmét gondolta tovább s használta fel a „túlvilági” buddhista filozófia bírálatában.

Ez tehát a magasabb szellemi állapot elérésének konfuciózus útja, amelyben az egyén eggyé válik az univerzummal. Ez eltér a taoisták módszerétől, akik a tudás tagadásával akarták a szellemet egy magasabb régióba emelni, ahol megszűnik a különbség az „egyik” és „másik” között. A konfuciózusok viszont úgy tartották, hogy a szellem a szeretet kiterjesztése által képes meghaladni az „én” és a külvilág hagyományos megkülönböztetését.



VILÁGPOLITIKA ÉS VILÁGFILOZÓFIA

A történelem soha nem ismétli önmagát – tartja a mondás. Nincs új a nap alatt – mondja egy másik. Az igazságot valószínűleg valahol a kettő között kell keresnünk. Ha a nemzetközi politikát vesszük alapul, s azt a kínaiak szemszögéből vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy a 20. század első fele és az azt megelőző néhány évszázad olyan, mintha a történelem megismételné önmagát, s újra lejátszódnának – immár globálisan – a Tavaszok és ősök korszakának és a Hadakozó fejedelemségek korának kínai eseményei.

A Kína i. e. 221-es egyesítését megelőző időszak politikai viszonyai

A Tavaszok és ősök (*Chunqiu*) korszak (i. e. 722–i. e. 481) a nevét a *Tavaszok és ősök krónikája* után kapta, mivel ez a mű a fenti időszakot öleli fel. A Hadakozó fejedelemségek kora (*Zhanguo shidai*) (i. e. 480–i. e. 222) elnevezés onnan ered, hogy ebben az időszakban számos kisebb vagy nagyobb államocská küzdött egymással. Amint azt már korábban láttuk, az archaikus korban az ember életét a *li* (szertartásosság) szabályozta. A *li* nemcsak az egyén viselkedését, hanem az állam működését is meghatározta. A szertartások egy részét békeidőben gyakorolták, míg mások kifejezetten háborús rítusok voltak. Ez a békebeli és háborús *li*, amennyiben az egyik állam egy másik állammal fenntartott kapcsolataiban alkalmazta, megfelelt annak, amit a modern korban nemzetközi jognak nevezünk.

Azt látjuk, hogy a mai világban a nemzetközi jog sokat veszített haté-

konyságából. Az utóbbi években sok példát láttunk arra, hogy egy állam előzetes hadüzenet nélkül támadott meg egy másik államot, vagy hogy az ellenséges légierő kórházakat bombázott, azt állítva, hogy nem látta a vörös keresztet az épületen. A kínai történelem egyes szakaszaiban a li hatékonyságának hasonló hanyatlása figyelhető meg.

A Tavaszok és Őszök korszakban még mindig sokan voltak olyanok, akik tiszteletben tartották a diplomáciai szokásokat. A *Zuo mester kommentárja* beszámol a Hong-folyó partján vívott híres csatáról, i. e. 638-ból, amelyet Chu és Song fejedelemség vívott. A hagyományokhoz ragaszkodó Xiang, Song fejedelme személyesen vezette hadba csapatait. A chubeli csapatoknak, hogy hadrendbe tudjanak állni, át kellett kelniük a folyón. Ezt látva, Xiang fejedelem alvezére azonnal engedélyt kért az átkelő csapatok megtámadására. A fejedelem azt felelte erre, hogy soha nem támadna meg egy hadsereget, amíg az nem állt csatarendbe. A songbeli csapatok végül katasztrófális vereséget szenvedtek. A csatában maga a fejedelem is megsebesült. A vereség ellenére a fejedelem kitarzott korábbi döntése mellett, mondván: „A nemes ember nem sebez meg másodszor valakit, akit korábban már megsebeztek, s nem vet börtönbe senkit, kinek ősz haja van.” Egyik feldühödött parancsnoka azt felelte erre: „Nemes dolog tartózkodni attól, hogy kétszer sebezünk meg valakit, de vajon miért kellene óvakodnunk attól, hogy sebet ejtsünk az ellenségen? Ha nemes dolog tartózkodni attól, hogy börtönbe vessük azt, akinek ősz haja van, akkor miért nem adjuk meg magunkat az ellenségnek?” (*Zuo mester kommentárja*, Xi fejedelem 22. éve.) Látható, hogy míg Xiang fejedelem a hagyományos lit képviselte, amelyet a lovagias szellem jellemezett, addig parancsnoka már az új idők gyakorlatát kívánta követni.

Érdekes, bár nem túl reménykeltő tény, hogy a mai államférfiak hasonló eszközökkel igyekeznek fenntartani az országok közötti békét, mint a kései Zhou-korban élt kínai elődeik – akik nem jártak túl sok sikerrel. I. e. 551-ben például egy államközi konferenciát tartottak a fegyverkezés korlátozásáról (*Zuo mester kommentárja*, Xiang fejedelem 27. éve). Nem sokkal ezután felvetődött a gondolat, hogy az ismert világot osszák fel két „befolyási övezetre”: a keleti részt Qi fejedelem uralta volna Keleti Császár néven, míg Qin fejedelem kapta volna a nyugati részt, s ő lett volna

a Nyugati Császár (*A történetíró feljegyzései*, 46. fejezet). A különböző fejedelemségek számtalan szövetséget kötöttek egymással. A Hadakozó fejedelemségek korára két nagy szövetségi rendszer terve alakult ki: az észak–déli irányú „vertikális szövetség” és a kelet–nyugati irányú „horizontális szövetség”. A korban hét jelentős fejedelemség létezett, közülük Qin volt a legagresszívabb. A „vertikális szövetséget” a Qinnel szemben álló hat másik állam hozta volna létre. Qin volt a legnyugatibb fejedelemség, így vetélytársai tőle keletre terültek el elszórtan, észak–déli irányban. A szövetség innen kapta a nevét. A másik, „horizontális” rendszert Qin igyekezett létrehozni azért, hogy szövetséget köt egy vagy több tőle keletre elterülő állammal, s ezek segítségével mér csapást ellenfeleire.

Qin fejedelemség külpolitikája a „lépj szövetségre a távoliakkal, támadd meg a közeliakat” elvére épült. Így mindig sikerült felbomlasztania az ellene kötött „vertikális” szövetségeket. Mivel messze vetélytársai fölé nőtt a „mezőgazdaság és a háborúskodás” terén, s nagyon hatékonyan használta az „ötödik hadoszlopot”, Qin egy véres hadjáratsorozatban sorra meghódította a többi fejedelemséget, majd i. e. 221-ben egész Kínát egyesítette. Qin királya ekkor felvette a hangzatos Qin Shi Huangdi (Qin Első Császára) címet. Hatalomra kerülésével egy időben eltörölte a régi, „feudális” társadalmi rendszert, s a történelemben először egy központosított kínai birodalmat hozott létre a Qin-dinasztia uralma alatt.

Kína egyesítése

Noha az Első Császár volt az, aki ténylegesen megvalósította a birodalom egyesítését, az egység iránti vágy már évszázadok óta benne élt a kínaiakban. A Liang fejedelemségbeli Hui király már a Mengziben felteszi a kérdést: „Hogyan lehete az Égalattiban nyugalmat teremteni?” Menciusz azt felelte: »Az egységben nyugalmat találhatna!« A király tovább kérdezett: »S ki tudná egyesíteni?« »Aki nem leli gyönyörűségét az emberek gyilkolásában, az egyesíteni tudja« – felelte Menciusz.” (I. A. 6.) Nyilvánvaló tehát, hogy a korabeli embereket komolyan foglalkoztatta az egyesítés gondolata.

A „világ” fogalmára a kínai a *tianxia* kifejezést használja, amely szó szerint annyit tesz: „Égalatti”, vagyis „minden, ami az Ég alatt található”. Szokás „(kínai) birodalomnak” is fordítani, mivel az ókorban a *tianxia* a kínai fejedelemségek határain belül eső területeket jelentette. Ez így igaz, de nem szabad összekevernünk egy kifejezés jelentéstartalmát jelentésbeli kiterjesztésével, tehát azzal, hogy egy adott korban az emberek hogyan értelmezték. A jelentéstartalom meghatározás kérdése, míg a jelentéskiterjesztés a felhasználók ismereteinek korlátaiba ütközik. A *ren* (ember) szót például nem fordíthatjuk „kínai embernek” pusztán azért, mert a régi időkben csak a kínaiakat nevezték így. Amikor a régiek a *ren*ről beszéltek, valójában az embert mint olyat értették rajta, függetlenül attól, hogy az emberekről való ismereteik akkoriban még csak a kínai államokban élőkre korlátozódtak. Ugyanígy, amikor a *tianxiáról* beszéltek, számukra az magát a világot jelentette, még akkor is, ha a világ fogalmát ők a kínai fejedelemségekkel azonosították.

Konfuciusz korától kezdve általában a kínai emberek, de különösen a politikával foglalkozó gondolkodók kezdtek nagyobb távlatokban gondolkodni a politikai ügyeket illetően. Ezért Kína egyesítése a korabeli emberek számára valószínűleg olyan lehetett, mint amit a modern kori emberek éreznének egy egységes világgállam létrejöttékor. I. e. 221 óta, több mint kétezer éve a kínaiak egységes birodalomban, egységes kormányzat alatt éltek – eltekintve azoktól a rövid időszakoktól, amelyeket a kínaiak abnormálisnak tartottak. Hozzászórtak a világ békéjén munkálkodó központosított szerveződéshez. Napjainkban azonban, belekerülve a nemzetközi politika vérkeringésébe, Kínát ismét olyan viszonyok uralják, amilyenek több mint két évezrede, a Tavaszok és őszi korszakban és a Hadakozó fejedelemségek korában. A körülmények változásával a kínaiak ismét kénytelenek változtatni gondolkodásmódjukon és szokásaikon. E tekintetben – a kínaiak szemével nézve – a történelem ismétli önmagát, ami nagyban hozzájárul jelenlegi szenvedéseikhez. (Lásd még a fejezet végén található megjegyzéseket.)

A nagy tanítás

A kínai filozófia „internacionális” jellegének bemutatására elevenítsünk fel néhány gondolatot A nagy tanításból. A nagy tanítás, akárcsak A közép mozdulatlansága, a Szertartások feljegyzéseinek egyik önálló fejezete. A Song-kori (960–1279) neokonfucianusok ezt a két művet a Beszélgetések és mondások és a Mengzi mellett felvették a Négy könyv közé, ami a neokonfucianus iskola legfontosabb szövegeinek gyűjteménye volt.

A neokonfucianus gondolkodók – noha erre semmilyen valós bizonyítékuk nem volt – A nagy tanítás szerzőségét Konfuciusz egyik legkiemelkedőbb tanítványának, Zengzinek tulajdonították. Úgy tartották, hogy ez a mű a *dao* elsajátításának fontos útmutatója. Első mondatai így hangoznak:

„A Nagy Tanítás útja a fényes erény kinyilvánításából, a nép szeretetéből és a legnagyobb jóban való lakozásból áll... A régiek, amikor ki akarták nyilvánítani a fényes erényt az egész Égalattiban, először rendet teremtettek a fejedelemségükben. Amikor rendet akartak teremteni a fejedelemségükben, először rendbe tették a családjukat. Rendbe akarván tenni a családjukat, először művelték önmagukat. Művelni akarván önmagukat, először kiigazították a szellemüket. Ki akarván igazítani a szellemüket, először őszintévé tették a gondolataikat. Őszintévé akarván tenni a gondolataikat, először kiterjesztették a tudásukat. Tudásukat pedig úgy terjesztették ki, hogy megvizsgálták a dolgokat.

Ha megvizsgáltuk a dolgokat, tudásunk kiterjedtté válik. Ha tudásunk kiterjedtté vált, akkor gondolataink őszintévé lesznek. Ha gondolataink őszintévé lesznek, akkor szívünk ki lesz igazítva. Ha szívünk ki van igazítva, akkor műveljük önmagunkat. Ha műveltük önmagunkat, akkor rend lesz a családjunkban. Ha rend lesz a családjunkban, akkor rend uralkodik a fejedelemségben. S ha rend uralkodik a fejedelemségben, akkor az Égalattiban békesség honol.”

Ezekre a kijelentésekre úgy utaltak, mint a Nagy Tanítás „három vezérfonalára” és „nyolc kisebb húrjára”. A későbbi konfucianusok szerint a „három vezérfonal” valójában egy dolgot foglalt magában: „kinyilvánítá-

ni a fényes erényt". Ezt az emberek szeretetével lehet elérni. A „legnagyobb jóban való lakozás” pedig a „fényes erény kinyilvánításának” legmagasabb szintű megvalósítása.

A „nyolc kisebb hír” szintén egyetlen hírban egyesül: az ember önművelésében. A fenti idézetben az önművelést megelőző fokozatok – például a dolgok vizsgálata, a tudás kiterjesztése – arra szolgálnak, hogy általuk az egyén művelhesse magát. A önművelést követő fokozatok pedig – mint például a család rendbetétele – a legteljesebb tökéletesedéshez vezető önművelés módszereit jelentik, ami megegyezik „a legfőbb jóban való lakozással”. Az ember csak akkor képes erre, ha minden tőle telhetőt megtesz, hogy eleget tegyen társadalmi kötelezettségeinek. Önmaga tökéletesítése ugyanis akkor lehet sikeres, ha egyúttal másokat is tökéletesít.

„A fényes erény kinyilvánítása” és „önmagunk művelése” egy és ugyanaz. Az előbbi tölti meg tartalommal az utóbbit. A számos eszme így egyetlen eszmében foglalódik össze, az önművelésben, amely a konfucianizmus központi ideája.

Ahhoz, hogy valaki rendet tudjon teremteni az államban, s el tudja hozni a békét az Égalattiba, nem kell szükségszerűen az állam vagy egy hivatal vezetőjének lennie. Csupán a legjobbat kell kihoznia magából. Az állam tagjaként az állam, az Égalatti lakosaként a világ javára kell munkálkodnia. Így az egyén teljes mértékben kiveszi a részét abból, hogy az államban rend, az Égalattiban pedig béke honoljon. Ha valaki őszintén megtesz minden tőle telhetőt, akkor megvalósítja a legnagyobb jót.

A fejezet céljának szempontjából elegendő arra a megállapításra szorítkoznunk, hogy a *Nagy tanítás* szerzője a világpolitika és a világbéke fogalmaiban gondolkodott. Nem ő volt az első, aki így tett, de figyelemre méltó, hogy a szerző rendszerezett formában tette ezt. Számára az ember saját fejedelemségében uralkodó rend nem a végső célja sem a politikának, sem az egyén spirituális fejlődésének.

Itt most szükségtelen foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy a dolgok vizsgálata miként lehet módja és eszköze a spirituális művelődésnek. Amikor a neokonfucianizmus tárgyalására kerül majd sor, vissza fogunk térni erre a problémára.

A Xunzi eklektikus vonatkozásai

Az i. e. 3. század végén egy új, erőteljesen szinkretista és eklektikus irányzat bontakozott ki a kínai filozófiában. Az eklektikusok iskolájának legfontosabb műve, a *Lü mester tavasza és ősze* ebben a korban született. Noha a mű több fejezetben tárgyalja a korszak főbb iskoláit, az eklekticizmusnak mint olyannak az eszméjére nem ad elméleti igazolást. Ezzel szemben a konfucianus és taoista szerzők előálltak a saját elméleteikkel az eklekticizmusról, ami azt mutatja, hogy a két iskola, a köztük fennálló különbségek ellenére, egyaránt az eklektikus szellemiség hatása alá került.

A szerzők abban megegyeztek, hogy egyetlen abszolút igazság létezik, ez pedig a *dao*. A különböző irányzatok legtöbbje egy bizonyos szemszögből vizsgálta a *daót*; ebben az értelemben mind hozzájárultak valamilyen módon a *dao* kinyilvánításához. A konfucianus szerzők azonban azt állították, hogy a teljes igazságot egyedül Konfuciusz látta meg, ezért a többi iskola alsóbb rendű, mint az írástudók iskolája, bár azok bizonyos értelemben kiegészíthetik a konfucianus tanításokat. A taoista szerzők szerint viszont Laozi és Zhuangzi volt az, aki átélte a teljes igazságot, ezért a taoisták a többi iskola felett állnak.

A Xunzi egyik fejezete *Az előítéletek eloszlatása* címet viseli. Ebben olvashatjuk a következőket:

„A hajdani vándorló írástudók közül elfogultak voltak a felforgató filozófusok. Mozi elfogult volt a hasznosság iránt, és nem ismerte fel a szépséget. Songzi [Menciusz kortársa, aki szerint az embernek nagyon kevés vágya van] elfogult volt a vágyak iránt, és nem ismerte fel az erényt. Shen Dao [a legista iskola tagja] elfogult volt a törvények iránt, és nem akart tudni a kiváló férfiakról. Shen Buhai [egy másik legista] elfogult volt a hatalom iránt, és nem akart tudni a bölcsességről. Hui Shi elfogult volt a szavak iránt, és nem ismerte fel a valóságukat. Zhuangzi elfogult volt a természet iránt, és nem vett tudomást az emberről.

Ha ugyanis a hasznosság szempontjából ítéljük meg, akkor a *dao* kimerül a haszonlesésben. Ha a vágyak szempontjából ítéljük meg, akkor a *dao* kimerül ezek kielégítésében. Ha a törvények szempontjából ítéljük

meg, akkor a *dao* kimerül a kényelemben. Ha a szavak szempontjából ítéljük meg, akkor a *dao* kimerül a vitatkozásban. Ha a természet szempontjából ítéljük meg, akkor a *dao* kimerül a pusztaságban. E számos módszer mindegyike: a *dao* egy-egy oldala. Csakhogy a *dao* lényege örök, és magában foglal minden változást, egy-egy oldal tehát nem elegendő a megragadására. Az ilyen görbe tudású emberek a *daónak* egyetlen oldalát szemléltetik, de igazán megismerni ezzel nem képesek... Konfuciusz azonban erényes és bölcs volt, minden elfogultság nélkül, ezért műveltsége és sokféle művészete méltóvá tette őt arra, hogy a régi királyokkal együtt emlegessük." (21. fejezet.)

Az Égről szóló fejezetben Xunzi azt írja: „Laozi látott valamit abból, ami meghajol, de semmit sem látott abból, ami egyenesen áll. Mozi látott valamit abból, ami egyforma, de semmit sem látott abból, ami egyenlőtlen. Songzi látott valamit abból, ami kevesedik, de semmit nem látott abból, ami sokasodik.” (17. fejezet.) Xunzi szerint, ha egy filozófus lát valamit, azzal egyben vakká is válik valami más iránt. A látás tehát el is vakítja az embert, így filozófiájának kiválósága egyben a hiányossága is.

A Zhuangzi eklektikus vonatkozásai

A Zhuangzi utolsó fejezetéből képet alkothatunk a taoista szinkretizmusról. Ez a fejezet, amely Az Égalatti címet viseli, valójában összegzés az ókori kínai filozófiáról. A szerző személyéről nem tudunk semmi biztosat, kétségtelen azonban, hogy az ókori kínai filozófia egyik legkiválóbb kritikusa és történetírója volt.

A szerző különbséget tesz a teljes igazság és a részigazságok között. A teljes igazság a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” *daó*ját jelenti. Ennek gyakorlását nevezik a „*dao* módszerének”. A részigazság a teljes igazság egy partikuláris aspektusa. Gyakorlása a „művészi módszer”. A fejezet így kezdődik: „Az Égalattiban sokan vannak, akik a »művészi módszert« használják. Mindegyik úgy tartja, hogy a saját [tanítása] tökéletes, s nem szükséges hozzátenni semmit. Hol van azonban az,

amit a régiek a »*dao* módszerének« hívtak? [...] Abban van, ami által a bölcs tevékenykedik; abban van, ami által a király megvalósítja nagy tetteit. Mindkettő az Egyből ered.” (33. fejezet.)

Az idézetben szereplő „Egy” nem más, mint a „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” ember *daója*. A folytatásban a szöveg megkülönbözteti az „alapvetőt” és az „ágot” (mellékést), illetve a „finomságot” és a „durvaságot” a *daóban*.

„Mily makulátlanok voltak a hajdankor emberei! [...] Megértették az alapvető elveket, és összekapcsolták őket az aprólékos szabályokkal, amelyek elértek a világ valamennyi sarokpontjáig. Magukhoz ölelték a kicsit és a nagyot, a finomat és a durvát; hatásuk mindenhol jelen volt.

Tanításaik, amelyek helyes módon megtestesültek a mértékekben és intézményekben, részben fennmaradtak a régi törvényekben és történeti feljegyzésekben. A *Dalok*, az *Írások*, a *Szertartások* és a *Zene könyvét* sok zoubeli és lubeli írástudó és hivatali jelvényt viselő kiváló férfi [konfuciánus] érti. A *Dalok könyve* a törekvésekről szól, az *Írások könyve* az eseményeket foglalja össze, a *Szertartások könyve* az illendőség szabályait mondja el, a *Zene könyve* a harmóniáról beszél. A *Változások könyve* a *yin* és a *yang* törvényeit sorolja fel, a *Tavaszkok és őszi krónikája* pedig a nevekről és feladatokról tudósítanak minket.” (Uo.)

A Zhuangzi-fejezet szerint tehát a konfuciánusok sem szakadtak el teljesen a *daótól*. Tudásuk azonban a „mértékekre és intézményekre” korlátozódik, s mit sem tudnak a mögöttük húzódó alapelvekről. A *daóval* kapcsolatos tudásuk csupán a „durva” dolgokra és a mellékes „ágakra” terjed ki. Nem látják meg a „finomságot” és az „alapvetőt”.

„Nagy zűrzavarra jutott a világ, a bölcs és kiváló embereknek sincs már tisztánlátásuk, az Út s az Erény egysége semmivé lett. Sokan vannak, kik egy szegletet megragadnak, s vizsgálgatják a maguk örömeire. Olyanok, mint a fül, a szem, az orr, s a száj: mindnek megvan a maga köre, hol tisztán láthat, de egymással szót érteni nem tudnak. Így van ez a százféle filozófálással is: mindnek megvan a maga erőssége, s megesik, hogy hasz-

nát vehetjük, hanem valahol mind hibádzik és féloldalas... Bizony elhomályosult már az Út, mi bensőnkben bölcsész tesz, külső megnyilvánulásainkban pedig királlyá! Elnyomorodott, és elő nem törhet" – folytatódik a fejezet.

Az értekezés további részei a különböző filozófiai irányzatokat osztályozzák. A szerző elismeri, hogy az iskolák mindegyike „hallott” már a *dao* valamely aspektusáról, ugyanakkor élesen bírálja az egyes iskolák fogytékosságait. Nagyra becsüli Laozit és Zhuangzit. Mégis, figyelemre méltó, hogy a taoizmusnak ezt a két vezéralakját, a többi irányzathoz hasonlóan, igaz, közvetve, szintén bírálja a mű, mondván, csak „hallottak valamit az Út tudásáról”.

Úgy tűnik tehát, hogy Az *Égalatti* című fejezet arra a következtetésre jutott, hogy a konfuciánusok a kézzelfogható „mértékekkel és intézményekkel” voltak tisztában, viszont nem ismerték a mögöttük húzódó alapelvet. A taoistákra ennek a fordítottja volt igaz: ők az alapelvet ismerték, a „mértékekkel és intézményekkel” kapcsolatban viszont tudatlanok voltak. Más szóval, a konfuciánusok a *daó*nak csak az „ágait” ismerték, a taoisták pedig csak az alapvető aspektusát. A teljes igazságot azonban a kettő kombinációja alkotja.

Sima Tan és Liu Xin eklekticizmusa

A kínai filozófia eklektikus vonulata a Han-korban tovább folytatódott. A *Huainanzi* jellegében ugyanolyan mű, mint a *Lü mester tavasza és ősze*, ám erőteljesebb taoista vonásokkal. A *Huainanzi* mellett a két történetíró, Sima Tan (meghalt i. e. 110-ben) és Liu Xin (kb. i. e. 46–i. sz. 23) műveiben – amelyeket a harmadik fejezetben már idéztem – szintén felfedezhetők eklektikus tendenciák. Sima Tan taoista volt. Idézett művében, *A Nagy Asztrológus előszava a hat filozófiai iskola lényegéről* című értekezésében azt írja:

„A *Változások* könyvének Nagy [3.] Függeléke azt mondja: »Az Égalatti egységes a szándékokban, de százféleképpen gondolkodik; egy a célja, de különböző utak vezetnek ahhoz.« Valóban, a *yinyangisták*, a konfuciánusok, a motisták, a nevek iskolájának hívei, a legisták és a taoisták egyaránt a jó kormányzást tekintették fő feladatuknak, s csupán a megfogalmazás dolgában jártak különböző utakon, hol világosan, hol meg nem világosan fejezve ki magukat.” (130. fejezet.)

Bevezetője után Sima Tan felsorolja a hat iskola érdemeit és hiányosságait. Végkövetkeztetése szerint a taoizmus az, amely egyesíti a többi iskola pozitív elemeit, így a taoizmus különb minden más tanításnál.

Liu Xin viszont konfuciánus nézeteket vallott. Műve a *Han-dinasztia történetének* irodalomról szóló részében található. Az *Összefoglalás a filozófusokról*, amely tíz iskolát sorol fel, ugyanazt a részletet idézi a *Változások* könyvéhez írt *Tíz függelék*ből, mint Sima Tan. Majd ő is levonja a következtetést:

„Minden iskolának megvannak a maga érdemei; s mind a végsőkig tökéletesítette megismerését és vizsgálódásait, hogy legfőbb tanításait egyértelművé tegye. Noha nem voltak mentesek az előítéletektől és a hiányosságoktól, mégis, ha összegezzük tanításaikat, látni való, hogy mindahányan a »hat klasszikus könyvből« sarjadtak ki, és onnan ágaztak szét... Ha valaki képes lenne művelni a »hat klasszikus könyvet«, megtartani a kilenc iskola mondásait [kivéve a filozófiai szempontból jelentéktelen történetmondók iskoláját], eltekintve hiányosságaiktól és összegyűjtve érdemeiket, akkor birtokába kerülne az emberi elme tízezerféle gondolata.” (*A Han-dinasztia története*, 30. fejezet.)

Mindezek a megállapítások azt tükrözik, hogy még a gondolatok terén is erősen élt az egység utáni vágy. Az i. e. 3. században a fejedelemségek évszázados háborúskodásaiba belefáradt emberek politikai egységet akartak: filozófusai pedig ugyanezért megpróbálták egységessé formálni a gondolkodást. Az eklekticizmus jelentette az első ilyen kísérletet, önmagában azonban nem építhetett ki egységes rendszert. Az eklektikusok

hittek a teljes igazság létezésében, s úgy reméltek eljutni ehhez az igazsághoz – vagyis a *daó*hoz –, hogy kiválogatták az egyes iskolák „érdemes gondolatait”. Félő azonban, hogy az általuk *daónak* nevezett dolog csupán sok összefüggéstelen részizgazság toldozott-foldozott elegye volt, amely mögött nem állt semmiféle egységes alapelv, ezért nem volt méltó arra a kitüntetett címre, amellyel az eklektikusok felruházták.

Megjegyzések a nacionalizmus fogalmának kínai értelmezéséhez

A fejezet első felében azt írtam, hogy történelmük során a kínaiak számára a világot Kína jelentette, s hogy a császárság létrejötte óta nem kerültek a maihoz hasonló helyzetbe, amikor is a nemzetközi politika részeseivé váltak. Dr. Derk Bodde erre a következő megjegyzést tette:

„Én vitába szállnék ezzel a kijelentéssel. A Hat dinasztia kora (3–6. század), a Yuan- (1280–1367) és a Qing-kor (1644–1911) például elég hosszú időszak volt ahhoz, hogy a kínaiak hozzászokjanak a széttagoltsághoz és az idegen uralomhoz, még ha elméletben »abnormálisnak« tartották is az ilyen helyzetet. Ráadásul még a politikai egység »normálisnak« mondott időszaikában is gyakran volt szükség politikai manőverekre és katonai akciókra a határok mentén időről időre felbukkanó népek – például a *xiongnuk* – távol tartására vagy a birodalom területén kirobbant felkelések leverésére. Éppen ezért nem gondolom, hogy a jelenlegi körülmények olyan helyzetbe hozták volna a kínaiakat, amelyre korábban még nem volt példa, annak ellenére sem, hogy ezek a folyamatok immár valóban világméretű léptékekben zajlanak, ami felerősíti a hatásukat.”

A dr. Bodde által említett történelmi tények kétségkívül megállják a helyüket, ám amivel én a szóban forgó passzusban foglalkoztam, azok nem maguk a történelmi tények, hanem az a kérdés, hogy egészen a 19. század végéig – sőt a 20. század elejéig – a kínaiak hogyan látták saját történelmüket. Annak hangsúlyozása, hogy a Yuan- és a Qing-dinasztia idegen eredetű uralkodóház volt, a modern kori nacionalizmus szemléletmód-

ját tükrözi. Igaz ugyan, hogy Kínában a legkorábbi időkől kezdve szigorúan különbséget tettek Kína (*Zhongguo*) és a kínaiak (*huaxia*), illetve a barbárok (*yidi*) között, de ez sokkal inkább kulturális, mintsem faji megkülönböztetés volt. A kínaiak hagyományosan úgy tartják, hogy az élőlényeknek három fajtája létezik: kínaiak, barbárok és vadállatok. Közülük a kínaiak jutottak a kultúra legmagasabb fokára, utánuk következnek a barbárok, a sort pedig a teljesen műveletlen vadállatok zárják.

Amikor a mongolok és a mandzsuk meghódították Kínát, már jelentős mértékben alkalmazkodtak a kínai kultúrához. Ők gyakorolták a politikai hatalmat a kínaiak felett, akik viszont a kultúra területén uralkodtak a barbárokon. Az idegen hódítók tehát lényegében nem szakították meg a kínai kultúra és civilizáció folytonosságát, s mélyreható változások sem történtek. A kínaiakat pedig ez foglalkoztatta a leginkább, ezért a Yuan- és a Qing-dinasztia ebben a tekintetben nem különbözik a többi kínai uralkodóháztól. Erre utal a dinasztikus történelmi művek összeállításának gyakorlata is. A Ming-dinasztia például, ha úgy vesszük, nacionalista töltetű felkeléssel döntötte meg a Yuan-ház uralmát; mégis, *A Yuan-dinasztia története*, amely a Mingek uralma alatt íródott, a tisztán kínai Song-dinasztia jogszerű örökösének tekintette a mongol hódítókat. Huang Zongxi (1610–1695), a madzsuelles, nacionalista érzelmű tudós hasonlóan gondolkodott. Egyik művében, *A Song- és Yuan-kori konfucianus filozófusok életrajzaiban* (*Song Yuan xue'an*) semmilyen morális kivetnivalót nem talált abban, hogy olyan kínai írástudók, mint Xu Heng (1209–1281) és Wu Cheng (1249–1333) magas hivatalokat töltöttek be a Yuan-ház országlása alatt.

A Kínai Köztársaság, a hagyományokat követve, kiadta *A Qing-dinasztia történetét*, amely a mandzsukat a Ming-dinasztia legitim örökösének tartja. A jelenlegi kormány azonban később betiltotta a művet, azzal az indoklással, hogy egyes, az 1911-es forradalomhoz kapcsolódó eseményeket nem megfelelő módon tárgyal. Ezért elképzelhető, hogy végül egy új, teljesen más szemléletű hivatalos dinasztikus művet fognak írni. Engem azonban most elsősorban a hagyományos szemléletmód foglalkoztat, amely szerint a Yuan- és a Qing-dinasztia éppen olyan, mint bármely más kínai uralkodóház. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kínaiakból hiányzik a na-

cionalizmus – és pontosan ez mondanivalóm lényege. A kínaiakból azért hiányzik a nacionalizmus, mert hozzászórtak ahhoz, hogy az Égalatti (*tianxia*), azaz a világ léptékében gondolkodjanak.

Ami a nem kínai népekkel – például a *xiongnukkal* – folytatott kényeszerű háborúkat illeti, a kínaiak úgy gondolják, néha szükségszerű volt harcba szállni a barbárokkal, éppen úgy, ahogy néha a vadállatokkal is meg kell küzdeni. Nem érezték úgy, hogy a *xiongnukhoz* hasonló népek abban a helyzetben lennének, hogy a kínaiaknak meg kéne velük osztani a világot – ugyanúgy, ahogy az amerikaiak sem érzik úgy, hogy az indiánokkal osztzkodniuk kéne Amerika felett

Mivel a kínaiak nem igazán törődtek a faji megkülönböztetéssel, a 3–4. században számos nem kínai népcsoport szabadon betelepíthetett Kína területére. A Hat dinasztia korabeli politikai zűrzavarnak elsődlegesen ez a népességmozgás volt az oka, amelyet „belső gyarmatosításnak” neveznek. A szupernacionalista Hitler pontosan az ilyen „belső gyarmatosítást” bírálta a *Mein Kampf*-ban.

A buddhizmus megjelenése, úgy tűnik, sok kínait ráébresztett arra, hogy Kínán kívül is élnek civilizált népek. Indiával kapcsolatban hagyományosan két nézet tartotta magát: a buddhizmust elutasító kínaiak pusztán egy barbár népnek gondolták az indiaiakat, egynek a sok közül; a buddhizmus követői viszont úgy tekintettek Indiára, mint a „nyugati tiszta földre”. Olyan birodalomnak tartották, amely túlemelkedett ezen a világon. A buddhizmus megjelenése óriási hatással volt a kínaiak életére, de még ez sem ingatta meg a kínaiak hitét, miszerint az *emberi* világban ők az egyetlen civilizált nép.

Mіндеz azt eredményezte, hogy amikor a kínaiak először kerültek kapcsolatba az európaiakkal a 16–17. században, azt gondolták, ezek a távolról jött idegenek ugyanolyan barbárok, mint a többi – ezért barbárokként is emlegették őket. Így nem rázta meg őket különösebben, amikor az európaiak súlyos katonai vereségeket mértek rájuk. Akkor kezdett meg-inogni a világképük, amikor rájöttek, hogy az európaiak civilizációja, bár különbözik tőle, ugyanolyan magas szintű, mint a kínai. A helyzet újszerűsége nem abban rejlett, hogy léteztek más népek Kínán kívül, hanem abban, hogy az európai civilizáció ereje és jelentősége felért a kínaiéval.

A kínai történelemben korábban voltak már hasonló időszakok a Tavaszkor és őszi korszakban, illetve a Hadakozó fejedelemségek korában, amikor a különböző, de egyformán civilizált államok vívták élethalálharcukat egymással. Ezért érzik most a kínaiak, hogy a történelem ismétli önmagát.

Ha valaki elolvassa az elmúlt évszázad kimagasló politikusainak, például Zeng Guofannak (1811–1872) és Li Hongzhangnak (1823–1901) az írásait, számos bizonyítékot talál arra, hogy pontosan a fentiek szerint vélekedtek a nyugati behatolásról. E pontban tett megjegyzéseimmel arra tettem kísérletet, hogy leírjam, milyen okok húzódtak meg az érzéseik mögött.



A HAN BIRODALOM TEORETIKUSA: DONG ZHONGSHU

Menciusz egyszer azt mondta, hogy „aki nem leli gyönyörűségét az emberek gyilkolásában, az egyesíteni tudja az Égalattit” (Mengzi, I. A. 6.). Úgy tűnik, tévedett, hiszen alig egy évszázaddal később éppen Qin fejedelemségnek sikerült egyesítenie Kínát. Qin a „háború és a mezőgazdaság tudományában” a többi állam fölé kerekedett, azaz mind gazdaságilag, mind katonailag erősebb lett vetélytársainál. Akkoriban az országot a „tigrisek és farkasok fejedelemségének” nevezték, amelynek a fegyverek erejére és a legisták könyörtelen ideológiájára támaszkodva sikerült legyőznie ellenfeleit.

A konfucianus és a yinyang iskola összeolvadása

Menciusz azonban mégsem tévedett egészen, mivel az i. e. 221-ben, az egyesítést követően megalapított Qin Birodalom mindössze tizenöt évig állt fenn. Az Első Császár halála után néhány évvel a kegyetlen Qin-uralom elleni lázadások lángba borították a birodalmat. Az új hatalom, a Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) a politikai egység eszményét kapta örökül, s folytatta az Első Császár befejezetlen művét: egy új politikai és társadalmi rend felépítését.

Dong Zhongshu (kb. i. e. 179–kb. i. e. 104) ennek a kísérletnek volt kimagasló teoretikusa. A mai Hebei tartomány déli részén született. Óriási szerepe volt abban, hogy a konfucianizmus a Han-dinasztia ortodox hite lett, háttérbe szorítva a többi iskolát. Sokat tett a konfucianus ortodoxia intézményes alapjának, a híres kínai hivatalnoki vizsgarendszernek a

megteremtéséért, amely az őr korában kezdett kialakulni. Ebben a rendszerben az egyes kormányzati hivatalok elnyerése nem az előkelő származástól vagy a vagyontól függött. A jelöltnek sikeresen le kellett tennie egy sor, rendszeres időközökben megtartott vizsgát. A vizsgákat a kormányzat hirdette meg, s az egész birodalomban ugyanabban az időpontban rendezték. Néhány jelentéktelen kivételtől eltekintve a társadalom minden tagja előtt nyitva álltak a vizsgahelyiségek kapui. A Han-korban a vizsgarendszer azonban még korántsem nyerte el végleges formáját, csak évszázadokkal később vált általánosan elterjedtté. Dong Zhongshu érdeme az, hogy az elsők között javasolta a vizsgarendszer bevezetését. Fontos tény az is, hogy Dong a konfucianus *Klasszikusokat* tekintette a vizsgarendszer ideológiai alapjának.

Állítólag annyira lekötték irodalmi tanulmányai, hogy egyszer három évig még a kertjére sem pillantott ki. Fáradozásainak eredménye *A tavaszok és őszyok ékessége (Chunqiu fanlu)* című terjedelmes munka lett. Azt is beszélték róla, hogy tanításait egy függöny mögül mondta el, s azokat tanítványai egymásnak adták tovább, így voltak olyanok, akik soha nem részesültek abban a kiváltságban, hogy láthassák mesterük arcát. (Életrajzát lásd *A Han-dinasztia története* 56. fejezetében.)

Dong Zhongshu arra törekedett, hogy elméleti igazolást adjon az új politikai és társadalmi rendnek. Szerinte az ember az Ég része, ezért az ember cselekvéseinek igazolását az Ég viselkedésében kell keresni. Egyetértett a yinyang iskolával abban, hogy az Ég és az ember szoros kapcsolatban állnak egymással. Ebből kiindulva ötvözte a metafizikai igazolást – amely főleg a yinyang iskolától eredt – az elsősorban konfucianus társadalom- és politikafilozófiával.

A *tian* szó alapjelentése „Ég”, néha azonban szokás „természetnek” fordítani. Egyik fordítás sem teljesen pontos, s különösen nem az Dong Zhongshu filozófiájánál. Kollégám, Y. L. Chin professzor így vélekedik erről: „Talán ha a *tian* egyszerre fogná fel természetként és a természetet felügyelő istenségként, néha az egyiket, néha a másikat hangsúlyozva, akkor valamivel közelebb jutnánk a kínai kifejezés megértéséhez.” (Kiadatlan kézirat.) Ez a megállapítás egyes filozófusokkal, például Laozival és Zhuangzival kapcsolatban nem állja meg a helyét, Dong Zhongshura viszont pon-

tosan ráillik. Ebben a fejezetben, amikor felbukkan a „Ég” kifejezés, arra kérem az olvasót, idézze fel Chin professzor megállapítását a *tian* Dong Zhongshu-i jelentésével kapcsolatban.

A tizenkettedik fejezetben említettem, hogy az ókori Kínában két meghatározó „okkult” eredetű irányzat létezett, a *yinyang* és az Öt Elem tana. Mindkettő az univerzum felépítésére és eredetére nyújtott pozitív értelmezést. Később ez a két irányzat egyesült, s összeolvadásuk különösen Dong Zhongshu munkásságában érhető tetten, akinek filozófiájában mindkét teória megjelenik.

Kozmológiai elmélet

Dong Zhongshu elmélete szerint az univerzumnak tíz összetevője van: Ég, Föld, *yin*, *yang*, az Öt Elem – fa, tűz, föld, fém, víz –, végül pedig az ember. * A *yin*-ről és a *yang*-ról igen konkrét elképzelése volt: „Az univerzumban létezik a *yin* és a *yang* éteri alakja. Az emberek minden pillanatban elmerülnek benne, ahogyan a hal sem hagyja el soha a vizet. A *yin* és a *yang* éteri alakja, illetve a víz között az a különbség, hogy az előbbi láthatatlan, míg az utóbbi látható.” (A tavaszok és őszyek ékessége, 81. fejezet.)

Az Öt Elem sorrendjével kapcsolatban Dong Zhongshu véleménye elter a nagy tanításban foglaltaktól (lásd a könyv 12. fejezetét). „Az Égnek Öt Eleme van: az első a fa, a második a tűz, a harmadik a föld, a negyedik a fém, s az ötödik a víz... Ez az Égtől megszabott helyes sorrendjük... A fa hozza létre a tüzet, a tűz hozza létre a földet, a föld hozza létre a fémet, a fém hozza létre a vizet, a víz hozza létre a fát.” (42. fejezet.) Az elemek így teremtik kölcsönösen egymást. Ám a fa felülkerekedik a földön, a föld felülkerekedik a vízen, a víz felülkerekedik a tűzön, a tűz felülkerekedik a fémen, végül a fém felülkerekedik a fán. Az elemek így győzik le egymást.

A *yinyang* iskolához hasonlóan, Dong Zhongshu szintén úgy gondolta, hogy egyes évszakok a fa, tűz, fém és víz uralma alatt állnak, amelyek

* Lásd *Chunqiu fanlu*, 81. fejezet. A fejezetben található összes idézet ebből a műből származik, kivéve azokat, amelyeknél külön jeleztük a forrást.

megfelelnek a négy fő égtájnak. A fa a kelet és a tavasz, a tűz a dél és a nyár, a fém a nyugat és az őszy, a víz az észak és a tél felett uralkodik. A föld elem a középpontban nyugszik, és a másik négy elemet segíti. A négy évszak váltakozását a *yin* és a *yang* működése magyarázza (42. fejezet).

A *yin* és *yang* növekszik és csökken. Mindig ugyanazt a körforgást követi, amely során bejárja mind a négy égtájat. Amikor a *yang* növekedni kezd, először keleten segíti a fa elemet, ekkor jön el a tavasz. Később, amikor ereje tovább gyarapodik, délre vonulva a tűz elemet támogatja, ekkor köszönt be a nyár. A „visszafordulásnak” a *Tíz függelékben* és *Az Út és Erény könyvében* leírt egyetemes törvényével összhangban azonban a növekedést csökkenésnek kell követnie. Ezért, miután a *yang* a gyarapodásban elérte a végső pontot, csökkenni kezd, miközben a *yin* növekedésnek indul. A *yin* először szintén keletre tart, hogy segítse a fém elemet,* ekkor jön el az őszy. Később, amikor ereje tovább gyarapodik, északra vonulva a víz elemet támogatja, ekkor köszönt be a tél. Amikor azonban elérte a végső pontot, s nem növekszik tovább, ő is csökkenni kezd, miközben a *yang* egy újabb növekedési ciklusba lép.

Az évszakok váltakozása tehát a *yin* és a *yang* növekedésének és csökkenésének eredménye. Egymásra következésük valójában a *yin* és a *yang* egymásra következése. Dong Zhongshu azt mondja: „A mindenségben egyetlen örök elv létezik: a *yin* és a *yang* váltakozása. Az Ég a *yang*ba veti bizodalját, a *yin*nel pedig fegyelmet tart... Az égi rend szerint három évszak van, mely formálódik és gyarapodik [tavasz, nyár, őszy]; a negyediket [tél] a gyász és halál uralja.” (49. fejezet.)

Dong Zhongshu szerint mindez azt jelenti, hogy „Az Ég a bizodalját a *yang*ba helyezi, nem a *yin*be; az Ég a jótékonytságot részesíti előnyben a fenytéssel szemben.” (47. fejezet.) Máshol azt írja: „Az Ég maga is képes átérezni az örömet és a dühöt. Lelke van, mely képes átélni a szomorúságot és a kellemes dolgokat, akárcsak az ember. Így hát, ha természetük szerint osztályozzuk őket: Ég és ember egy.” (49. fejezet.)

Az ember mind fiziológiai, mind mentális szempontból másolata vagy

* Nem pedig nyugatra, noha az őszy égtája a nyugat. Dong Zhongshu ezt azzal magyarázza, hogy „Az Ég a bizodalját a *yang*ba helyezi, nem a *yin*be.”

hasonmása az Égnek (41. fejezet). Mint ilyen, magasan minden más dolog felett áll. Az Ég, a Föld és az ember „minden dolgok eredete”. „Az Ég ad életet a dolgoknak, a Föld táplálja a dolgokat, az ember tökéletessé teszi őket.” (19. fejezet.) Dong Zhongshu azt vallja, az ember a *li* (szertartások) és a *yue* (zene) segítségével képes erre – vagyis a civilizáció és a kultúra által. Kultúra és civilizáció nélkül a világ olyan lenne, mint a félbehagyott munka, így maga a mindenség is tökéletlen lenne. „Ez a három úgy viszonyul egymáshoz, mint a kezek és a lábak; egyesülve végső formát adnak a testnek, ezért egyik sem nélkülözheti a másikat” – írja az Égről, a Földről és az emberről (19. fejezet).

Elmélet az emberi természetről

Ahogy az Ég „kettős” azáltal, hogy egyaránt alkalmazza a *yin*t és a *yang*ot, úgy az emberi tudat is „kettős”: az emberi alaptermészetből (*xing*) és az érzelmekből (*qing*) áll. A *xing* szót Dong Zhongshu néha tágabb, néha szűkebb értelemben használja. Szűkebb értelmezésben a *qing*ről elkülönülő és azzal szemben álló dolgot jelent, míg tágabb értelemben magában foglalja a *qing*et is. Ez utóbbi esetben a szerző egyes helyeken „alapanyag” jelentésben használja a *xing*et (35. fejezet). Az ember „alapanyaga” egyaránt magában foglalja a szűkebb értelemben vett *xing*et és a *qing*et. Az emberség erénye a *xing*ből fakad, míg a *qing* az érzéki vágy bűnének forrása. A szűkebb értelemben vett *xing* az égi *yang*nak, a *qing* az égi *yin*nek felel meg (uo.).

Ezzel kapcsolatban Dong Zhongshu felidézi a régi vitát arról, hogy az emberi természet – az ember „alapanyaga” – alapvetően jó vagy rossz. Dong nem ért egyet az emberi természet jóságát hirdető Menciuszal, mivel szerinte: „Az alaptermészetet a gabonahajtáshoz hasonlíthatjuk, a jóságot pedig a gabonához; s amiként a gabona a hajtásból származik, ám a hajtást még nem tekinthetjük kifejlett gabonának, úgy a jóság is a *xing*ből [a szó tágabb, »alapanyag« értelmében] fakad ugyan, de az alaptermészet maga még nem kifejlett jóság. A jóságot és a gabonát az ember az Égtől kapja ugyan, de kifelé azt magának kell kifejlesztenie, mert egyáltalán nem az

Ég műveként teremtődik meg. Az Ég abban, amit csinál, elér egy bizonyos határt, és ott megáll. E határokon belül beszélünk égi alaptermészet-ről; e határokon kívül pedig a [bölcs] királyok *jiaó*járól (tanítás, kultúra). A [bölcs] királyok *jiaó*ja a *xing* [alapanyag] határain túl van, ám az előbbi nélkül az utóbbit nem lehet teljesen kifejleszteni.” (36. fejezet.)

Dong Zhongshu tehát nagy jelentőséget tulajdonított a kultúrának, mivel ez teszi az embert egyenlővé az Éggel és a Földdel. Ebben a vonatkozásban gondolatai Xunzit idézik. Ám ő, Xunzivel ellentétben, az ember alapvető tulajdonságait alapvetően nem tartotta gonosznak: a jóság szerinte az alaptermészetből fejlődik ki, tehát fejleménye, s nem pedig ellentéte annak.

Dong Zhongshu a kultúrát a természet folytatásaként értelmezte. Ez Menciusz hatására utal. „Van, aki így beszél: Ha az alaptermészetben megvan a jóság kiindulópontja, az elmében megvan a jóság alapanyaga, akkor miért mondjuk mégis, hogy az alaptermészet és az elme nem jó? Erre azt felelhetem: Mert nem az. A gubóban is megvan a selyemszál, a gubó mégsem azonos a selyemszállal; a tojásban is megvan a csirke; a tojás mégsem azonos a csirkével. Ez a hasonlat teljesen világos: miféle kétséget hagy maga után?” (5. fejezet.) A kérdésfelvetés Menciuszt idézi, de a válaszában Dong Zhongshu egyértelművé teszi, hogy véleménye eltér Menciuszétól.

A két filozófus nézetei közötti eltérések azonban inkább csak a megfogalmazás különbségeiből erednek. Dong Zhongshu azt mondja erről: „Menciusz leszállította a mércét egészen a madarak és a négylábú állatok létezés módjáig, ezért mondotta, hogy az alaptermészet már jó; én pedig föl-emeltem a mércét egészen a bölcs ember jóságfogalmáig, s ezért mondom, hogy az alaptermészet még nem jó.” (25. fejezet.) A különbség tehát le-szűkíthető az általuk használt két kifejezésre: „már jó”, „még nem jó”.

Társadalometika

Dong Zhongshu szerint a *yinyang*elmélet alkalmas arra, hogy metafizikai igazolását adja a társadalmi rendnek. Azt írja: „Minden dologban kell lennie valami viszonyosságnak. Ha van felső, akkor léteznie kell alsónak is. Ha

van bal, akkor léteznie kell jobbnak is. Ha van hideg, akkor léteznie kell melegnek is... Ha van nappal, akkor léteznie kell éjszakának is. Ezek mind megfelelésben állnak egymással. A *yin* a *yang*gal, a feleség a férjjel, az alattvaló az uralkodóval áll megfelelésben. Nincs olyan dolog, ami ne állna megfelelésben valamivel, s nincs olyan megfelelés, amiben ne lenne ott a *yin* és a *yang*. Így hát az uralkodó és az alattvaló, az apa és fia, a férj és feleség viszonya mind a *yin* és a *yang* ősi elvéből fakadnak. Az uralkodó a *yang*, az alattvaló a *yin*; az apa a *yang*, a fiú a *yin*; a férj a *yang*, a feleség a *yin*... A bölcs uralkodó kormányzásának három húrjára (*kang*) az Égben lehet rábukkanni." (53. fejezet.)

Korábban a konfuciánusok úgy tartották, hogy a társadalom öt alapvető viszonyra épül: az uralkodó-alattvaló, az apa-fiú, a férj-feleség, a báty-öcs és a barát-barát kapcsolatára. Dong Zhongshu ezek közül kiválasztott hármat, és elnevezte őket a „három húrnak” (*kang*). A *kang* írásjegy alapértelmezésben a halászháló főzsinogét jelenti, amelyhez az összes többi zsinoget odarögzítik. Az uralkodó az alattvalók *kang*ja, azaz ura. Ugyanígy, a férj a feleség, az apa pedig a fiú *kang*ja.

A három *kang* mellett létezik még öt *chang* is, amelyeket minden konfuciánus magáénak vallott. A *chang* jelentése „norma”, „állandó”. Az öt *chang* az öt konfuciánus alaperényt jelenti. Ezek a következők: emberség (*ren*), igazságosság (*yi*), szertartásosság vagy helyes viselkedés (*li*), bölcsesség (*zhi*) és bizalom (*xin*). Bár Dong Zhongshu maga erre soha nem helyezett különösebb hangsúlyt, a Han-kori írástudók körében általánosan elfogadott volt, hogy az öt alaperény és az Öt Elem között korreláció áll fenn. Az emberség a kelettel és a fával, az igazságosság a nyugattal és a fémmel, a szertartásosság a déllel és a tűzzel, a bölcsesség az északkal és a vízzel, a bizalom pedig a középpel és a földdel áll kapcsolatban.*

Az öt *chang* az egyén erényeit, a három *kang* pedig a társadalom etikáját jelenti. A régi korokban a *kangchang* kifejezés moralitást vagy általá-

* Lásd *A Fehér Tigris csamokának általános alapelvei (Baihu tongyi)* című, i. sz. 79-ben összeállított mű 9. fejezetét.

ban véve morális törvényeket jelentett. Ezen törvények pedig a kultúra és a civilizáció alapjai, s az embernek ezek útmutatása alapján kell fejlesztenie természetét.

Politikai filozófia

Természetét azonban nem tudja mindenki önállóan fejleszteni. A kormányzat feladata, hogy segítse az embereket fejlődésükben. Dong Zhongshu azt írja: „A nép megkapta az Égtől alaptermészetét, amely még nem képes valóban jó lenni, majd megkapja a királyoktól azt a tanítást, amely tökéletesíti alaptermészetét. Ez az Ég szándéka.” (35. fejezet.)

Az uralkodó a nagylelkűség, a jutalmak, a büntetések és a kivégzések segítségével kormányoz. A „kormányzás négy útja” a négy évszakon alapszik. „A nagylelkűség, a jutalmak, a büntetések és a kivégzések a tavaszban, nyárban, őszben és télben lelnek párra, olyanok, mint egy érme két fele. Ezért én azt mondom, hogy a király egyenrangú az Éggel, mivel az Ég birtokolja a négy évszakot, a király pedig a kormányzás négy útja felett rendelkezik. Ebben közös ember és Ég.” (55. fejezet.)

A kormányzás szervezete szintén a négy évszak mintáját követi. Dong Zhongshu szerint a kormányzati hivatalnokokat azért sorolják négy osztályba, mert évszaktól is négy van. Az egyes hivatalokban azért van három segítőtje a tisztségviselőknél, mert egy évszakban három hónap van. A hivatalnokokat azért osztályozzák így, mert az emberek, képességeiket és erényeiket tekintve, természetüknél fogva négy osztályt alkotnak. Ezért a kormányzat kiválasztja mindazokat, akik erre érdemesek, s természet adta képességeik és erényeik szerint alkalmazza őket. „Így az Ég kiválasztja a négy évszakot, és a tizenkét hónappal teljessé teszi őket; ily módon az Ég átalakulásainak kifejeződései tökéletessé válnak. És csakis a bölcs képes arra, hogy hasonlóképpen tökéletesen kifejezze az emberi változásokat, s összhangba hozza őket az égi változásokkal.” (24. fejezet.)

Mivel az ember szoros és bensőséges kapcsolatban áll az Éggel, ezért Dong Zhongshu úgy véli, a földi kormányzat összes hibája a természetben szükségképpen rendkívüli jelenségeket eredményez. Ahogyan egykor azt a

yinyang iskola tette, Dong Zhongshu teleológiai és mechanisztikus magyarázatot fűzött elméletéhez.

A teleológiai magyarázat szerint, amikor az emberi kormányzásban problémák adódnak, az elégedetlenséget és dühöt vált ki az Égből. Az égi harag természeti csapások és baljós előjelek formájában – nap- és holdfogyatkozások, földrengések, aszályok, áradások – jut kifejezésre. Az Ég ily módon figyelmezteti az uralkodót hibái kijavítására.

A mechanisztikus magyarázatot kifejtve, Dong Zhongshu azt állítja, hogy „minden dolog kerüli azt, ami különbözik tőle, és ragaszkodik a hozzá hasonlóhoz”. „Minden dolog hajlandó magához engedni a hozzá hasonlóhoz” – írja másutt. Ezért az emberi világ fonákságai szükségképpen megbolygatják a természet rendjét. Máshol, ellentmondva teleológiai elméletének, azt állítja, hogy ez a természet törvénye, amelyben nincsen semmi természetfeletti (57. fejezet).

Történelemfilozófia

A tizenkettedik fejezetben szót ejtettünk Zou Yan elméletéről, amely szerint a dinasztiai felbukkanását és letűnését befolyásolják az Öt Erő változásai. Egy adott dinasztia, mivel egy adott „erőhöz” (vagy „elemhez”) kötődik, csak ezzel az erővel összhangban kormányozhat. Dong Zhongshu módosította ezt a teóriát, azt állítva, hogy a dinasztiai egymásra következője nem az Öt Erő változásai szerint történik, hanem annak a sorrendje szerint, amit 3 Három Uralomnak nevez. Ezek sorrendben a Fekete, a Fehér és a Vörös Uralom. Mindháromnak megvan a maga sajátos kormányzati rendszere, s az egyes uralkodóházak egy-egy „uralmat” testesítenek meg.

Dong Zhongshu úgy tartotta, a kínai történelemben a Xia-dinasztia (a hagyomány szerint i. e. 2205–1766) jelképezte a Fekete, a Shang-dinasztia (i. e. 1766?–i. e. 1122?) a Fehér, a Zhou-dinasztia (i. e. 1122?–i. e. 255) pedig a Vörös Uralmat. Ezek alkottak egy ciklust a történelem fejlődésében. A Zhou-dinasztia után hatalomra jutó uralkodóház ismét a Fekete Uralmat képviseli, s az egész ciklus megismétlődik.

Érdekes tény, hogy a modern korban szintén használnak színeket a különböző társadalmi rendszerek jelölésére, sőt ugyanazokkal a színekkel találkozunk, mint Dong Zhongshunál. Továbbgondolva az elméletét, azt mondhatjuk, hogy a fasizmus testesíti meg a Fekete, a kapitalizmus a Fehér, a kommunizmus pedig a Vörös Uralmat.

Ez természetesen csupán véletlen egybeesés. Dong Zhongshu szerint a háromféle uralom alapvetően nem különbözik egymástól. Szerinte azért alapít valaki dinasztia, mert megbízatást kap az Égtől. Hogy megbízatását mindenki számára nyilvánvalóvá tegye, néhány külsőségen változtatnia kell. Át kell helyeznie a fővárost, meg kell változtatnia az uralkodási periódus elnevezését, ki kell igazítania a naptárt, s módosítania kell a hivatalnoki ruhák színét is. „Ám – folytatja – a legfőbb törvényeknek, az emberi viszonyoknak, az alapvető tanításoknak és elveknek, a kormányzásnak és igazgatásnak, a tanítással való átalakító befolyásnak, a szokásoknak és az irodalmi művek értelmezésének mind tökéletesen úgy kell maradniuk, ahogy régen voltak. Ugyan miért is kellene ezeket megváltoztatni?! Így, aki királlyá lesz, az intézmények reformjával csupán a nevet változtatja meg, de az alapelveket nem cserélvén fel, mit sem változtat a lényegen.” (1. fejezet.)

Dong Zhongshu ezeket az alapelveket nevezi *daó*nak. „Az Ég a *dao* végtelen forrása. Az Ég nem változik, mint ahogy a *dao* sem” – olvashatjuk *A Han-dinasztia történetében* fennmaradt életrajzában (56. fejezet).

Az égi megbízatásról szóló tan korántsem új keletű. Már az *Írások könyvében* találunk olyan mondásokat, amelyek erre utalnak, s később Menciusz részletesen is kifejtette az égi mandátum tanát. Dong Zhongshu azonban tovább finomította a teóriát, szervesen beépítve azt a természettel és az emberrel kapcsolatos filozófiájába.

Az archaikus korban az uralkodók elődjeiktől örökölték tekintélyüket és hatalmukat. Ez alól még a Qin-dinasztia Első Császára sem volt kivétel. A Han-dinasztia alapítójával viszont már más volt a helyzet. Ő alacsony sorból küzdötte fel magát minden kínai és az egész civilizált világ császárává. Ez némi igazolásra szorult, s Dong Zhongshu volt az, akinek sikerült igazolnia a dinasztiaalapító hatalomra jutását.

Elmélete, amely szerint az uralkodó az égi mandátum révén kormányoz, igazolta a császári hatalom gyakorlásának jogosságát, ugyanakkor határt is szabott neki. A császárnak éberem kell figyelnie az Ég tetszésének vagy elégedetlenségének megnyilvánulását, s az égi jelek szerint kell cselekednie. A Han császároknak – és többé-kevésbé a későbbi dinasztiák uralkodóinak is – megszokott gyakorlata volt önmaguk és kormányzási módszereik állandó vizsgálata, illetve az, hogy megpróbálták megreformálni ezeket a módszereket, ha a rendellenes természeti jelenségek miatt veszélyben érezték hatalmukat.

Az uralmak egymásra következtetéséről szóló elmélet bizonyos határok közé szorítja egy adott dinasztia mandátumának hosszát is. Nem számít, milyen jól látja el feladatát, a császári ház csak korlátozott ideig maradhat uralmon. Amikor eljön a vég, át kell adnia a helyét a következő dinasztiának, amelynek alapítója megkapja az új égi mandátumot. A konfucianusok ilyen elméletekkel igyekeztek korlátozni az abszolút monarchia hatalmát.

A *Tavaszkok és őszök krónikájának* értelmezése

Dong Zhongshu úgy vélte, hogy sem a Qin-, sem a Han-dinasztia nem közvetlen utódja a Zhou-dinasztiának. Nem kevesebbet állított, mint azt, hogy az Ég Konfuciusznak adott megbízást a Zhou-dinasztia leváltására és a Fekete Uralom megkezdésére. *De facto* nem volt azonban király, csak *de jure*.

Ez meglehetősen furcsa elmélet, de Dong Zhongshu és hívei valóban hittek benne, s kitartottak mellette. Azt vallották – tévesen –, hogy a *Tavaszkok és őszök krónikája*, amely eredetileg Konfuciusz szülőföldjének, Lu fejedelemségnek a krónikája volt, valójában a Mester nagy jelentőségű politikai műve. Konfuciusz ebben a munkában érvényesítette jogát a királyi trónra: megtestesítője volt a Fekete Uralomnak, s véghezvitte mindazokat a változásokat, amelyek az új uralommal együtt jártak. Dong Zhongshu nagy hírnevet szerzett magának a *Tavaszkok és őszök krónikájához* fűzött magyarázataival. A műből vett idézetekkel képes volt igazolni

filozófiájának minden oldalát. A *Tavaszkok és őszök krónikájának* tekintélyére építette elméleteinek nagy részét, ezért viseli fő műve a *Tavaszkok és őszök ékessége* címet.

A *Tavaszkok és őszök krónikája* az i. e. 722 és i. e. 481 közötti időszak történetét beszéli el. Ezt a 231 évet Dong Zhongshu az alábbi „három korszakra” osztja fel: 1. a Konfuciusz által személyesen átélt korszak; 2. az a korszak, amelyről idősebb kortársai szóbeli beszámolóiból értesült; továbbá 3. az a korszak, amelyet az írásos forrásokból ismert. Úgy gondolta, hogy Konfuciusz a mű írása közben az egyes korszakokban történt események lejegyzésére különböző szavakat és kifejezéseket használt. Ha valaki tanulmányozni kezdi Konfuciusz szóhasználatát, akkor feltárulhat előtte a *Tavaszkok és őszök krónikájának* ezoterikus értelme.

A társadalmi haladás három szakasza

A *Tavaszkok és őszök krónikájához* három fontos kommentárt írtak. Ezek a Han-kortól maguk is a *Klasszikusok* rangjára emelkedtek. Az első a *Zuo mester kommentárja* – ez valószínűleg nem teljes egészében a *Chunqiu*hoz íródott, csak később csatolták hozzá –, a másik kettő a *Guliangzhuan* és *Gongyangzhuan* címet viseli. Címüket állítólagos szerzőjükről kapták. Közülük a *Gongyangzhuan* szövegértelmezései állnak a legközelebb Dong Zhongshu elméleteihez, például ebben is megtalálható a teória a „három korszakról”. A kései Han-korban He Xiu (129–182) a saját *Gongyangzhuan*-kommentárjában még tovább részletezte ezt az elméletet.

He Xiu szerint a *Tavaszkok és őszök krónikája* azt a folyamatot örökíti meg, amely során Konfuciusz a hanyatlás és a felfordulás korát először a „közelgő béke”, végül az „egyetemes béke” korává formálta át. A legkorábbi korszakot, amelyről az írásos forrásokból értesült Konfuciusz, a hanyatlás és felfordulás időszakával azonosítja. Ekkor a Mester minden figyelme Lu fejedelemségére irányult, s ezt tette meg reformjai központjává. A második periódusban, „a közelgő béke” korában, amelyről a szóbeli beszámolók révén értesült, miután Konfuciusz saját hazájában már lefek-

tette a jó kormányzás alapelveit, a kínai fejedelemségek (a „középső ország”) számára hozta el a békét és a rendet. Végül, az „egyetemes béke” korában, amelyet ő maga személyesen is átélt, miután elhozta a békét és a rendet a kínai fejedelemségekbe, civilizálta a környező barbár törzseket. Erről az utolsó periódusról azt mondta He Xiu: „Az egész világ, közeli és távoli, kicsi és nagy, mind egy volt.”* Természetesen nem gondolta azt, hogy Konfuciusz valóban véghezvitte ezeket a tetteket. Azt értette rajta, hogy véghezvitte volna mindezt, ha meglett volna hozzá a hatalma és a befolyása. Ettől azonban nem lesz hihetőbb az elmélete, tekintve, hogy maga Konfuciusz a Tavaszok és őszi korszak három feltételezett periódusa közül csak az utolsóban élt és alkotott.

He Xiu beszámolója arról, hogy miként hozta el Konfuciusz saját fejedelemségéből kiindulva az egész Égalatti számára a békét és a rendet, megegyezik azokkal a fokozatokkal, amelyeket *A nagy tanítás* sorol fel az Égalatti békéjének elérése kapcsán. A *Tavaszok és őszi krónikája* e tekintetben *A nagy tanítás* szemléltetéseként is felfogható.

A *Szertartások feljegyzéseinek* egyik fejezetében, *A szertartások változásai*ban (Liyun) szintén megtalálható a társadalmi haladás három szakaszáról szóló teória. Az értekezés az első szakaszt a felfordulás időszakának nevezi, a másodikat „kicsiny nyugalomnak”, az utolsót pedig „nagy egységnek”. Az utolsó korszakot így jellemzi:

„A nagy *dao* hajdani megvalósulása azt jelentette, hogy az Égalatti közös volt, s a hivatalokba a kiválókat és a tehetségeseket választották ki. A beszédeknek hinni lehetett, minek következtében békesség uralkodott. Így az emberek nem csupán a saját szüleiket szerették rokoni szeretettel, s nem csupán a saját fiaikat tekintették fiaiknak. Az öregeknek biztosították mindazt, amire életük végéig szükségük volt, az erejük teljében levők alkalmazást nyertek, a zsenge korúaknak mindent megadtak, ami növekedésüket biztosította. Az özvegyekre, árvákra, gyermektelenekre, betegségtől sújtottakra részvétellel és jóakarattal tekintettek, s ellátták őket

* Lásd He Xiu: *Kommentár a Gongyangzhuához*. Yin fejedelem első éve (i. e. 722).

mindazzal, amivel fenntarthaták magukat. A férfiaknak megvolt a maguk megfelelő munkája, a nőknek megvolt az otthonuk. Ami a javakat illeti, rossz dolognak tartották volna, hogy azokat a földre dobják; de nem tartották szükségesnek, hogy a maguk számára bármit felhalmozzanak... Ez az, amit »nagy egységnek« neveztek.” (7. fejezet.)

Bár a mű szerzője a „nagy egység” idejét a letűnt aranykorra teszi, maga a mű mindenképpen a Han-kori emberek álmait tükrözi, akik bizonyára többre vágytak egy pusztán politikailag egységes birodalomnál.



A KONFUCIANIZMUS FELEMELKEDÉSE ÉS A TAOIZMUS ÚJJÁÉLEDÉSE

A Han-dinasztia nemcsak a Qin-ház kronológiai értelemben vett utódja, hanem az elődje által elkezdett politikai mű folytatója is volt. Megszilárdította azt az egységes birodalmat, amelyet a Qin-dinasztiától kapott örökül.

A gondolkodás egységesítése

Az egységes birodalom megteremtését célul tűző számos intézkedés közül, amelyek a Qin-dinasztia uralmát jellemezték, az egyik legfontosabb a gondolkodás egységesítése volt. Miután Qin meghódította a kínai fejedelemségeket, Li Si, az Első Császár (Qin Shi Huangdi) főminisztere az alábbi beadvánnyal fordult az uralkodóhoz: „A régi időkben az Égalatti megosztott volt, felfordulás uralkodott benne... Az emberek csak azt tartották jónak, amit saját maguk megtanultak, s így elítélték mindazt, amit feletteseik állapítottak meg. Most Felsőged osztatlanul birtokolja az egész Égalattit... Csakhogy azok, akik saját tanait hirdetik, kölcsönösen támogatják egymást, s ócsárolják a törvénykezés és a helyes tanítás rendszabályait... Ha ennek az állapotnak nem vetünk véget, akkor fent az uralkodó hatalma hanyatlásnak fog indulni, lent pedig pártos szövetségek alakulnak. Mindezt be kellene már tiltani.” (A történetíró feljegyzései, 87. fejezet.)

Ezért Li Si a következő javaslatot tette: „Szolgád ezért azt kéri, hogy a Történetírói Hivatalban Qin krónikáinak kivételével minden évkönyvet égessenek el. Ha bárkinek is a birodalomban birtokában van akár egyet-

len példány a *Dalok könyvéből*, az *Írások könyvéből*, valamelyik filozófus műveiből, hacsak nem a Császári Akadémia tagja az illető, köteles e műveket a hatóságnak elégetésre beszoigáltatni... Nem kell megsemmisíteni a gyógyászattal, jóslással és földműveléssel foglalkozó könyveket. Ha valaki tanulmányozni akarja a törvényeket és rendelkezéseket, annak tanítói a hivatalnokok legyenek.” (6. fejezet.)

Qin Shi Huangdi jóváhagyta főminisztere javaslatát, s i. e. 213-ban elrendelte annak végrehajtását. Bármilyen drasztikusnak tűnik is ez az intézkedés, tulajdonképpen nem volt más, mint a gyakorlati megvalósítása egy olyan elképzelésnek, amelyet a legizmus hívei már régóta hangoztatnak. Már Han Feizi is így fogalmazott: „Ezért a bölcs uralkodó elveti a könyveket és feljegyzéseket, helyettük a törvényeket teszi meg tanításnak. Elveti a régi királyok mondásait, s a népet hivatalnokaival taníttatja.” (Hanfeizi, 49. fejezet.)

Li Si beadványának célja egyértelmű: az akarta vele elérni, hogy az egyesített birodalomban egy kormányzat, egyféle történetírás és egyféle gondolkodásmód létezzen. Az orvoslásról és más gyakorlati tárgyokról szóló művek azért menekülhettek meg az általános pusztulástól, mert ezek, mai szóhasználattal élve, technikai jellegű munkák, tehát mentesek mindenféle ideológiától.

A Qin-dinasztia kegyetlen politikája végül gyorsan romlásba döntötte az uralkodóházat. Az örökébe lépő Han-dinasztia felemelkedésével az ókori irodalom és a „száz filozófus” írásainak nagy része ismét engedélyezett olvasmány lett. Ugyanakkor, bár elítélték elődeik túlzott szigorát, a Han-házi császárok maguk is késztetést éreztek arra, hogy más módon ugyan, de ismételten kísérletet tegyenek a birodalom gondolati egységének megteremtésére – mivel ebben látták a politikai egység hosszú távú fenntartásának zálogát. Végül Wu császár (i. e. 140–i. e. 87) volt az, aki újra megkísérelte a birodalom eszmei egységesítését. A császár ebben Dong Zhongshu javaslatát követte, amelyet a filozófus egy beadványban juttatott el hozzá i. e. 136 körül.

A beadványban Dong Zhongshu így fogalmaz: „A Tavaszok és Őszök krónikája igen nagyra becsülte az egységet, amely az Égnek és Földnek is állandó alapelve, s a múltnak és jelennek is egyetemes igazsága. Manap-

ság a mesterek különböző nézeteket alkotnak, a száz filozófus különböző irányba halad, a célzatok és gondolatok nem egységesek, így aztán a többségnek nincs mivel megőriznie az egységet, a törvények és intézmények sokféle változatot mutatnak, az alárendeltek pedig nem tudják, mihez tartassák magukat. Alattvalód ostobaságában úgy véli, hogy véget kell vetni minden olyan tanításának, amely nem tartozik a *Hat klasszikus* tanulmányi tárgyai közé, sem Konfuciusz tudományához; és nem szabad megengedni, hogy ezek tovább fejlődjenek.” (A *Han-dinasztia története*, 56. fejezet.)

Wu császár megfogadta Dong Zhongshu tanácsát. A konfucianizmust, amelyben a *Hat klasszikus* meghatározó szerepet játszott, a birodalom hivatalos tanításává tette. Hosszú időnek kellett azonban eltelnie addig, amíg a konfucianusok képesek voltak megszilárdítani újonnan szerzett pozícióikat, s eközben számos gondolatot átvettek más iskoláktól. A Han-kori konfucianizmus ezért már jelentősen eltért attól, amit a Zhou-korban konfucianizmusnak neveztek. Az előző fejezetben nyomon követtük, hogyan ment végbe ez az összeolvadási folyamat. Mindazonáltal, Wu császár uralkodásától kezdve a kormányzat lényegesen több lehetőséget biztosított a konfucianizmusnak tanítási elterjesztésére, mint a többi iskolának.

A „nagy egység” elvével, amelyre Dong Zhongshu utalt, a *Gongyangzhuan*, a *Tavaszk és őszök krónikájához* írt kommentár is foglalkozik. Az utóbbi mű első mondata így hangzik: „Yin fejedelem első éve, tavasz, a király első hónapja.” A *Gongyangzhuan* ehhez az alábbi megjegyzést fűzi: „Miért említi a király első hónapját? Mert ezzel a »nagy egységre« akar utalni.” Dong Zhongshu és a Gong Yang-iskola szerint ez a „nagy egység” egyike volt azoknak a kormányzati alapelveknek, amelyeket Konfuciusz a *Tavaszk és őszök krónikája* írásakor fektetett le eszmei szinten létrehozott új dinasztija számára.

Wu császár rendelete, amelyet Dong Zhongshu javaslatára hozott, határozottabb, ugyanakkor mérsékeltebb volt, mint az, amelynek végrehajtására Li Si beadványa nyomán adott parancsot Qin Shi Huangdi, noha mindkét uralkodó ugyanazt a célt, a birodalom szellemi egységének a megteremtését tűzte ki maga elé. Ahelyett azonban, hogy válogatás nélkül elítélt volna minden filozófiai irányzatot, ahogy azt Qin Shi Huangdi

tette, őrít hagyva maga után a gondolkodás világában, a Han-házi császár kiválasztott egyet a „száz iskola” közül, jelesül a konfucianizmust, s a többi irányzat fölé helyezve, állami tanítássá tette. A másik különbség az, hogy a Han-dinasztia nem büntette, ha magánemberként valaki más iskola eszméit tanította. Csupán azt kötötte ki, hogy a hivatalnoki állásokra pályázó jelölteknek a *Hat klasszikust* és a konfucianizmust kell behatóan ismerniük. Azáltal, hogy a kormányzati nevelés alapjává tette a konfucianizmust, a Han-dinasztia lerakta a híres kínai hivatalnoki vizsgarendszer alapjait. Ily módon a Han-ház politikája tulajdonképpen kompromisszum volt a Qin-ház politikája, illetve a magánoktatásnak az azt megelőző korszakra jellemző gyakorlata között, amely gyakorlat Konfuciusz kora után vált általánossá. Konfuciuszt, az első magántanítót az állam első számú tanítójává tették.

Konfuciusz helye a Han-kori gondolkodásban

Az i. e. I. század közepére Konfuciusz nagyon magas rangra emelkedett a Han Birodalomban. Ekkoriban jelent meg egy új, apokrif jellegű irodalmi irányzat, a *weishu*. A *shu* jelentése „könyv” vagy „írás”, a *wei* írásjegyre pedig szó szerint „vetülékfonalat” jelent. Ezt a kifejezést a *jing* ellentétként használják, mely utóbbit rendszerint „klasszikusnak” fordítják, noha szó szerint „láncfonalat” jelent. A Han-korban sokan úgy vélték, hogy miután megírta a *Hat klasszikust*, azaz tanításainak hat „láncfonalatát”, Konfuciusz még nem ért mondanivalója végére. Ezért később, kiegészítésképpen, a hat láncfonatra felfűzte a hat vetülékfonalat. Ezek összessége teszi teljessé Konfuciusz tanítását. Természetesen az apokrif szövegek valójában Han-kori hamisítványok.

Konfuciusz hírneve soha nem ragyogott olyan fényesen a kínai történelemben, mint ebben az időszakban. Az apokrif művek egyike, az *Apokrif értekezés a Tavaszok és őszök krónikájáról, avagy a Han-dinasztia őrzött hajtásai* (*Chunqiuwei: Hanhanzi*) például a következőt tartalmazza: „Konfuciusz azt mondta: »Megvizsgáltam a történeti feljegyzéseket, összevettem a régi táblázatokat, megvizsgáltam és összegyűjtöttem a furcsa je-

lenségeket. Mindezt azért, hogy a Han-ház uralkodóinak lefektessem a kormányzás törvényeit.» Egy másik, a *Tavaszkok és ősök krónikájához* írt értekezés, a *Magyarázatok Konfuciuszról* szerint Konfuciusz valójában egy istenség – a Fekete Császár – fia volt, s életében számos csodát tett. Az apokrif művek tehát emberfeletti lényként, istenemberként kezelik Konfuciuszt, aki képes megjósolni a jövőt. Ha ezek a nézetek tovább tartották volna magukat, akkor Konfuciusz olyan helyet foglalhatott volna el a kínai történelemben, mint Európában Jézus, s a konfucianizmus a szó szoros értelmében vallássá válhatott volna.

Rövidesen azonban a realistább és racionálisabb irányvonalat képviselő konfuciánusok felemelték a szavukat ezek ellen a „szélsőséges és furcsa nézetek” ellen. Ők nem tartották Konfuciuszt sem istennek, sem királynak. Számukra a Mester „csak” egy bölcs volt, aki nem látta előre a Handinasztia eljövételét, s törvényeket sem fektetett le semmiféle uralkodóház számára. Csupán örökül kapta a múlt gazdag kulturális tradícióinak hagyatékát, amelyet új szellemiséggel töltött meg, s továbbadta az elkövetkező koroknak.

A régi és új szövegek iskolájának vitája

Ezek a racionálisabb gondolkodású konfuciánusok alkották a „rég szövegek iskoláját” (*guwenjia*). Az iskola azért kapta ezt a nevet, mert követői azt állították, hogy a *Klasszikusoknak* olyan szövegváltozatai voltak a birtokukban, amelyek a Qin-kori könyvégetés (i. e. 213) előtti időkből származtak, ezért olyan írásmóddal íródtak, amely a szövegek előkerülésekor már archaikusnak számított. Ezzel szemben Dong Zhongshu és mások az „új szövegek iskolájához” (*jimwenjia*) tartoztak. Ennek az iskolának a szövegvariánsai a Han-dinasztia idején általánosan használt írásformát követték, innen ered az iskola elnevezése.

A két iskola vitája szinte példa nélküli a kínai gondolkodástörténetben. Szükségtelen most részletesen kitérni erre a vitára. Elegendő arra szorítkoznunk, hogy a régi szövegek iskoláját az új szövegek iskolájának tanításaival való szembehelyezkedés hívta életre. A korai Han-dinasztia végén ez a forradalmi irányzat Liu Xin (kb. i. e. 46–i. sz. 23) személyé-

ben, aki a korszak egyik legkiválóbb frástudója volt, befolyásos pártfogóra talált. Liu Xin olyannyira lelkes híve volt a régi szövegek iskolájának, hogy évszázadokkal később az új szövegek iskolájának hívei – teljesen alaptalanul – megvádolták azzal, hogy a régi írásmóddal írt *Klasszikusokat* saját kezűleg ő hamisította.

Az utóbbi években az a vélemény alakult ki bennem, hogy ennek a két iskolának az eredete talán a konfucianizmusnak arra a két „szárnyára” vezethető vissza, amely a Qin-kor előtti időkben létezett. Elképzelhető, hogy az új szövegek iskolája a korai konfucianizmus idealista vonulatának folytatása volt, a régi szövegek iskolája pedig a realistáé. Más szavakkal, az egyik valószínűleg a Menciusz, a másik pedig vélhetően a Xunzi vezette csoportból fejlődött ki.

A *Xunzi*ben van egy fejezet, amely a *Tizenkét filozófus elítélése* címet kapta. Ennek egyik részlete így szól: „Voltak olyanok, akik ugyan az általánosságok tekintetében a régi királyok útját követték, ám nem ismerték fel a régi királyok alapelveit... Az ősi hagyományokat alapul véve mindenféle elméleteket gondoltak ki. Ezeket aztán elnevezték az Öt Elem tanításának. Nézeteik különck, ellentmondóak és mérték nélküliek voltak. Elhanyagolták a példázatokat és a magyarázatok, ezért tanaik sötétek és elkülönültek maradtak. Zisi volt közülük az első. Őt követte Menciusz.” (4. fejezet.)

Ez az idézet sok fejtörést okoz a modern kori tudósoknak, mivel sem a Zisinek tulajdonított műben, *A közép mozdulatlanságában*, sem pedig a *Mengzi*ben nem történik említés az Öt Elemről. Igaz, *A közép mozdulatlanságában* azt olvashatjuk, hogy „ha a fejedelemség és családjai fel fognak emelkedni, ezt biztosan megmutatják a szerencsés jósjelek, ha a fejedelemség és családjai el fognak pusztulni, ezt is biztosan megmutatják a baljós előjelek”. Sőt Menciusz is tesz hasonló jellegű kijelentést: „Egy ötven éves időszakon belül egész biztosan fel fog tűnni egy igaz uralkodó.” (VII. B. 13.) Ezek a kiragadott részletek arra utalnak, hogy mind *A közép mozdulatlanságának* szerzője (maga Zisi, vagy ha nem ő, akkor minden bizonnyal valamelyik követője), mind pedig Menciusz bizonyos fokig hitt abban, hogy az Ég és az ember kölcsönösen hatnak egymásra, s hogy a történelem ciklikusan ismétlődik. Emlékezzünk arra, hogy ezek a taní-

tások a *yinyang* iskolában és az Öt Elem iskolájában jutottak fontos szerephez.

Ha tehát abból indulunk ki, hogy Dong Zhongshu valamilyen módon összefüggésbe hozható a konfucianizmus Menciusz-féle szárnyával, akkor Xunzi kritikus megjegyzései még nagyobb jelentőséggel bírnak. Ha Dong Zhongshu nézetei valóban kapcsolatba hozhatóak Menciuszal és követőivel, akkor, legyen bármilyen gyenge is ez a kapocs, az alapján ítélve, hogy Dong Zhongshu révén később milyen átalakuláson mentek keresztül a menciuszi tanítások, joggal jellemezhetjük azokat „különcnek” és „sötétnek”.

A feltevés helyességét támasztja alá az a tény is, hogy Menciusz, akár csak Dong Zhongshu, Konfuciusz műveként különösen nagyra értékelte a *Tavaszk és őszi krónikáját*: „Konfuciuszt aggasztotta az Égalattiban uralkodó zűrzavar, így megírta a *Tavaszk és őszi krónikáját*. Ez az Ég Fiának műve. Ezért mondta Konfuciusz: »Akik megértenek engem, a *Tavaszk és őszi krónikáján* keresztül értenek meg, akik kárhozzatnak engem, a *Tavaszk és őszi krónikája* miatt teszik.«” (Mengzi, III. B. 9.) Menciusz elmélete, amely szerint Konfuciusz a *Tavaszk és őszi krónikájának* megírásával olyan munkát végzett el, amely úgy mond az Ég Fiának „hatáskörébe” tartozik, minden nehézség nélkül elvezethetett Dong Zhongshu teóriájához, amely szerint Konfuciusz valóban elnyerte az égi mandátumot, így az Ég Fiává vált.

Dong Zhongshu az emberi természetéről vallott nézeteinek kifejtésekor kifejezetten összehasonlította azokat Menciusz álláspontjával. Amint azt az előző fejezetben láttuk, a két elmélet között tulajdonképpen csupán névleges különbségek vannak.

Ha elfogadjuk a hipotézist, amely szerint az új szövegek iskolája a konfucianizmus Menciusz által vezetett idealista szárnyának folytatása, akkor okkal feltételezhetjük, hogy a régi szövegek iskolája viszont Xunzi realista irányzatából fejlődött ki. Figyelemre méltó, hogy az i. sz. 1. századi gondolkodók, akik a régi szövegek iskolájának hívei voltak, az univerzumról hasonlóan naturalista nézeteket vallottak, mint Xunzi és a taoisták. (Korábban már említettük, hogy e tekintetben Xunzi maga is a taoizmus hatása alá került.)

Yang Xiong és Wang Chong

Yang Xiong (i. e. 53–i. sz. 18), a régi szövegek iskolájának tagja egyike volt ezeknek a gondolkodóknak. A *nagy titok* (*Taixuan*) című művét éreztetően áthatja annak a taoista koncepciónak – „a *dao* mozgása: a visszafordulás” – a szellemisége, amely *Az Út és Erény könyvének* és a *Változások könyvének* egyaránt alap gondolata.

Példamutató mondások (*Fayan*) címmel fennmaradt egy értekezés, amelyben Yang Xiong a *yinyang* iskolát támadja, ugyanakkor elismerő szavakkal beszél Menciuszról. Ez azonban önmagában még nem érvényteleníti az elméletemet, mivel Menciusz – még ha érzett is valamilyen vonzalmat a *yinyang* iskola iránt – biztosan nem esett olyan túlzásokba, mint amilyenek az új szövegek iskoláját jellemezték a Han-korban.

A régi szövegek iskolájának legkiemelkedőbb alakja kétségkívül Wang Chong (27–kb. 100) volt. Ennek a tekintélyromboló, tudományos kételkedéstől áthatott gondolkodónak a fő műve a *Mérlegelések* (*Lunheng*) címet viseli. Arról, hogy milyen szellemiség vezérelte műve megírásában, így ír: „A *Dalok* könyvének háromszáz verse van, de egyetlen sora tartalmazza valamennyit, és ez: »Gondolataidban ne legyen hitványosság.«” Noha a *Mérlegelések* fejezeteinek száma több tucatra rúg, egyetlen sorban jellemezhető valamennyi: »A képzelgések és a hazugságok gyűlölete.«” (61. fejezet.) Máshol azt mondja: „A dolgokban nincs semmi, ami kézzelfoghatóbb lenne az eredménynél; a vitában nincs semmi, ami meggyőzőbb a bizonyítéknál.” (67. fejezet.)

A kritikus szellemiségű Wang Chong hevesen támadta a *yinyang* iskola elméleteit, különösen az Ég és az emberi világ teleologikus vagy mechanikus jellegű kölcsönhatását hirdető tanítást. A teleologikus aspektusról a következőket írta: „Az Ég útja a spontaneitás útja, amely magában foglalja a cselekvésnélküliséget. Ha viszont az Ég megdorgálná az embert, akkor kilépne a cselekvésnélküliségből, s letérne a spontaneitás útjáról. Huang [a legendás Sárga Császár] és Lao [Laozi] iskolája az Ég útjának tanulmányozásakor rálelt erre az igazságra.” (42. fejezet.)

Ami a mechanisztikus aspektust illeti, Wang Chong így okoskodik: „Az ember helye az univerzumban a ruha alatt lapuló bolhához vagy tetűhöz

hasonlítható... Vajon képes-e a bolha vagy a tetű arra, hogy erényes vagy erénytelen viselkedésével befolyásolja a ruha alatti úr változásait és mozgásait?... Nem képes erre. Azt gondolni, hogy egyedül az ember képes erre: ez a dolgokat és az úrt kormányzó alapelv félreértelmezése.” (43. fejezet.)

Taoizmus és buddhizmus

Wang Chong munkássága előkészítette az utat az újjáéledő taoizmus számára. A taoizmus megújulása egy évszázaddal később kezdődött. Ismételten hangsúlyoznom kell azonban a *dao* és a *dao*, azaz a taoista filozófia és a vallásos taoizmus közötti különbséget. A taoista megújulás a taoista filozófia újjáéledését értem. Ezt az új irányzatot neotaoizmusnak fogom nevezni.

Érdeemes megjegyezni, hogy szintén a Han-dinasztia vége felé alakult ki a vallásos taoizmus. Egyesek ezt a populáris formát „új taoizmusnak” nevezik. A régi szövegek iskolája megtisztította a konfucianizmust a *yinyang* iskola tanításaitól. Később a *yinyang* iskola és a taoizmus keveredéséből egy új, eklektikus irányzat jött létre, a vallásos taoizmus. Miközben Konfuciusz, elvesztve isteni rangját, ismét tanítónak vált, Laozi egy új vallás alapítója lett, amely vallás végül – a buddhista mintát utánozva – kialakította a maga templomait, papságát és liturgiáját. Ez a szervezett vallás szinte semmiben sem hasonlított a korai taoista filozófiára, éppen ezért nevezik vallásos taoizmusnak.

A buddhizmus Indiából kiindulva, Közép-Ázsián keresztül jutott el Kínába az i. sz. I. században, még azelőtt, hogy a fenti események megtörténtek volna. A taoizmushoz hasonlóan a buddhizmus esetében is hangsúlyoznom kell, hogy különbséget kell tenni a *fo*, a buddhista vallás, illetve a *fo*, a buddhista filozófia között. Amint azt korábban már megjegyeztük, a buddhizmus mint vallás ösztönzőleg hatott a vallásos taoizmus intézményes kereteinek kialakulására. Magának a vallásos taoizmusnak azonban, ennek a tisztán kínai vallásnak a fejlődésére óriási hatással voltak azoknak az embereknek a nacionalista érzelmei, akiket aggodalommal töltött el az idegen vallás sikeres terjeszkedése Kínában. Néhányan

közülük valóban barbár vallásnak tartották a buddhizmust. A vallásos taoizmus így bizonyos mértékig a buddhizmust ellensúlyozó, nemzeti hitrendszerre nőtte ki magát, miközben számos elemet átvett idegen vetélytársától, például az intézményrendszer, a rítusok vagy akár a szentiratok formája területén.

Az intézményesített buddhista vallás mellett a buddhista filozófia is megjelent Kínában. Miközben a vallásos taoizmus szinte minden tekintetben szemben állt a buddhizmus vallási irányzatával, a taoista filozófia szövetségesre lelt a buddhista filozófiában. Kétségtelen tény, hogy a taoizmus kevésbé „túlvilági”, mint a buddhizmus, mindazonáltal bizonyos hasonlóságok felfedezhetők a misztikájukban is. A taoizmusban a *dao* azt tartották, hogy szavakkal ki nem fejezhető. A „valódi olyanságot” vagy, más néven, a végső valóságot a buddhisták is úgy jellemezték, mint amiről nem lehet beszélni: nem számos és nem egy, nem nem-számos és nem nem-egy. A kínaiak ezt a fajta terminológiát nevezték a „sem-sembe való belegendoláshoz”.

A 3–4. század híres írástudói – akik rendszerint taoisták voltak –, illetve a korabeli neves buddhista szerzetesek között gyakran szövődtek szoros barátságok. Az írástudók közül sokan kiválóan ismerték a buddhista szútrákat, a buddhisták viszont a taoista szövegekben, elsősorban a *Zhuang*-ziben voltak járatosak. Találkozóikat „tisztá beszélgetéseknek” (*qingtan*) nevezték. Amikor a „sem-sem” témájához érkeztek, abbahagyták a tárgyalást, s csendben, sokatmondóan egymásra mosolyogtak.

Ezek a situációk a *chan* iskola (amelyet Nyugaton általában japán nevén zenként ismernek) szellemiségét idézik. A *chan* iskola a kínai buddhizmus egyik ága, amely valójában a buddhista és a taoista filozófia legkifinomultabb aspektusait ötvözi. Ez az irányzat később óriási hatással volt a kínai filozófiára, költészetre és festészetre, mint ahogy azt látni fogjuk a huszonkettedik fejezetben.

Politikai és társadalmi háttér

Egy rövid időre térjünk vissza azokra a társadalmi és politikai viszonyokra, amelyek a konfucianizmus Han-kori felemelkedésének, majd ezt követően a taoizmus újjászületésének hátteréül szolgáltak. A konfucianizmus győzelme nem csupán a szerencsén és egyes korabeli emberek szeszélyén múltott. Léteztek bizonyos körülmények, amelyek szinte elkerülhetetlené tették azt.

A Qin-dinasztia hódításait a kegyetlenség és a kíméletlenség jellemezte, a belügyekben és a külkapcsolatokban egyaránt. Uralmuk a legista filozófián alapult. A Qin-ház bukása után így mindenki a legista iskolát hibáztatta túlzott szigoráért s azért, mert teljesen elvetette az emberség és igazságosság konfuciánus erényeit. Wu császár egy dekrétumában hivatalos állami tanítássá tette a konfucianizmust. Fontos tény, hogy i. e. 141-ben – egy másik császári rendelet értelmében – mindazokat a személyeket, akik szakértői voltak Shen Buhai, Shang Yang, Han Feizi (a legista iskola vezetői), illetve Su Qin és Zhang Yi (a diplomaták iskolájának vezetői) filozófiájának, el kellett távolítani a kormányzati hivatalokból.*

A Qin császárok minden hibájáért a legista iskolát kiáltották ki bűnbaknak. A számos iskola közül a konfucianizmus és a taoizmus voltak azok, amelyek a legtávolabb álltak a legistáktól, ezért természetes volt, hogy előbb vagy utóbb előtérbe kerülnek. A Han-dinasztia első éveiben a taoizmus, amelyet akkoriban „Huang (a Sárga Császár) és Lao (Laozi) tanításának” neveztek, egy rövid ideig igen nagy befolyásra tett szert. Wu császár nagyapja, Wen császár (i. e. 179–157) például maga is nagy csodálója volt a Huanglao-iskolának, a történész Sima Tan pedig *A Nagy Asztrológus előszava a hat filozófiai iskola lényegéről* című művében a legmagasabb rangra emeli a taoista iskolát.

A taoizmus politikai filozófiája szerint a jó kormányzás lényege nem az, hogy minél több dolgot vigyen végbe, hanem éppen ellenkezőleg, abban áll, hogy a lehető legkevesebbet tegye. Ezért, ha bölcs uralkodó kerül a trónra, meg kell próbálnia felszámolni mindazokat a káros hatásokat, ame-

* Lásd *A Han-dinasztia története*, 6. fejezet.

lyeket elődje okozott túlzott buzgalmával. A Han-kor elején az emberek pontosan erre vágytak, mivel a Qin-dinasztiával éppen az volt az egyik probléma, hogy túlzásba vitte a kormányzati intézkedéseket. Ezért a Handinasztia megalapítója, Gaozu császár, amikor győztes felkelő seregeit a Qin-ház fővárosa, a mai Shaanxi tartomány területén fekvő Xianyang ellen vezette, emberei előtt kihirdette az úgynevezett „háromcikkelyes törvényt”: azokat, akik embert ölnek, halállal büntetik; akik sebesülést okoznak, és akiket lopáson érnek, azok bűnük nagysága szerint lakolniuk érte. Ezeket az egyszerű rendelkezéseket kivéve a qinbeli törvénykönyv minden rendelkezését eltörölte (*A történetíró feljegyzései*, 8. fejezet). Ily módon a Handinasztia alapítója „Huang és Lao tanításait” gyakorolta, noha biztosra vehető, hogy ő maga nem volt tudatában ennek.

A Han-kor első éveiben a taoista filozófia kiválóan megfelelt az uralkodók igényeinek, akik igyekeztek eltüntetni a Qin-kori kormányzat működésének nyomait s biztosítani a birodalom talpra állását a hosszú és kimerítő háborúk után. Miután mindezt megvalósították, a taoista filozófia többé már nem volt praktikus számukra. Egy konstruktívabb programra volt szükség, amit a császárok a konfucianizmusban találtak meg.

A konfucianizmus társadalom- és politikai filozófiája egyszerre konzervatív és forradalmi. Konzervatív abban a tekintetben, hogy lényegileg az előkelőségek filozófiája, forradalmi pedig abból a szempontból, hogy új értelmezést adott ennek az arisztokráciának. Továbbra is különbséget tett „nemes ember” és „kisember” között, amely Konfuciusz idejében általánosan elfogadott megkülönböztetés volt. Az új hatalom azonban ragaszkodott ahhoz, hogy ennek a megkülönböztetésnek nem a születésen kell alapulnia, mint korábban, hanem sokkal inkább az egyén tehetségén és erényességén. Ezért azt tartotta igazságosnak, hogy a magas társadalmi pozíciókat a tehetséges és erényes emberek töltsék be.

A második fejezetben szóltam arról, hogy a konfucianizmus elméleti igazolást biztosított a kínai társadalom alapját jelentő családrendszer számára. Az archaikus társadalom felbomlásával a közemberek kikerültek a földet birtokló előkelőségek ellenőrzése alól, ám a régi családrendszer változatlanul fennmaradt. A konfucianizmus így továbbra is a fennálló társadalmi rendszer filozófiája maradhatott.

A régi rend széthullásának legfőbb következménye a politikai és gazdasági hatalom különválása volt. Igaz ugyan, hogy a földek új birtokosainak továbbra is nagy gazdasági és politikai befolyásuk volt a helyi közösségekben, de többé már nem voltak tényleges politikai vezetői ezeknek a közösségeknek, még ha vagyonuk és tekintélyük révén befolyásolni tudták is a kormányzat által kinevezett hivatalnokok munkáját. Ez nagy előrelépés volt.

Az új előkelőségek, például a hivatalnokok és a földbirtokosok közül sokan távolról sem voltak olyan tehetséges és erényes emberek, akik mindenben megfelelték volna a konfucianizmus elvárásainak. Ugyanakkor nekik is szükségük volt valamire, aminek szakértői a konfuciánusok voltak – nevezetesen azoknak a bonyolult szertartásoknak és rítusoknak az ismeretére, amelyek elengedhetetlenek voltak a társadalmi megkülönböztetések fenntartásához. Miután legyőzte vetélytársait, a Han-dinasztia alapítójának egyik első rendelkezése az volt, hogy megparancsolta a konfuciánus Shusun Dongnak és követőinek egy új udvari szertartásrend összeállítását. Miután az új szertartás szerint lezajlott az első császári audiencia, a dinasztiaalapító elégedettségében így kiáltott fel: „Most értettem meg, mily nemes dolog az Ég Fiának lenni!” (A történetíró feljegyzései, 8. fejezet.)

Néhány konfuciánus helytelenítette Shusun Dong tettét. Sikere azonban egyik lehetséges magyarázata annak, hogy az új előkelőségek miért kedvelték a konfucianizmust, még akkor is, ha annak igazi szellemiségét esetleg elutasították vagy fel sem ismerték.

Mindezzel kapcsolatban azonban a legfontosabb az a tény, hogy amit Nyugaton konfucianizmusként ismernek, az valójában nem más, mint az írástudók iskolája. Az írástudók közé nemcsak gondolkodók tartoztak, hanem olyan tudósok is, akik kiválóan ismerték az ősi kulturális örökséget. Ez egy olyan sajátosság volt, ami csak erre az iskolára volt jellemző. A régi irodalmat tanították, s emellett továbbvitték a legnemesebb kulturális hagyományokat, a legjobb tudásuk szerint értelmezve őket. Egy földművelő országban, ahol az emberek különösen nagy tisztelettel viseltettek a múlt iránt, az írástudók iskolája elkerülhetetlenül a legbefolyásosabb csoporttá vált.

Ami a legizmust illeti, noha a Qin-dinasztia minden bűnéért a legistákat tették meg bűnbaknak, eszméiket soha nem vetették el teljesen. A legisták realista politikusok voltak, s egyedül ők tudtak használható kormányzati módszereket felmutatni, amelyek alkalmazhatóak voltak az új politikai viszonyokra. Így tehát, ahogy a kínai birodalom terjeszkedett, az uralkodók kénytelenek voltak a legista alapelvekre és kormányzási technikákra hagyatkozni. Ezért a Han-dinasztia óta az ortodox konfuciánusok gyakran vádolták azzal az egyes dinasztiai uralkodókat, hogy „megjelenésükben konfuciánusok, a valóságban viszont legisták”. Valójában mind a konfucianizmusnak, mind a legizmusnak megvolt a maga megfelelő alkalmazási területe. A konfucianizmus esetében ez a társadalmi szervezetrendszer, a spirituális és morális kultúrát, illetve a klasszikus műveltséget, míg a legistáknál a kormányzás gyakorlatának alapelveit és módszereit jelentette.

A taoizmus sem merült feledésbe. A kínai történelemben sokszor voltak olyan időszakok, amikor politikai és társadalmi zűrzavarok sújtották a birodalmat. Ilyenkor az emberek vajmi kevésbé érdeklődtek a klasszikus tudományok iránt, s idejük sem volt a tanulmányozására. Ehelyett inkább a fennálló politikai és társadalmi rendet bírálták. Az ilyen zűrzavaros időkben természetesen megrendültek a konfucianizmus pozíciói, miközben megerősödött a taoizmus befolyása, mivel ez utóbbiban ötvöződött a fennálló politikai és társadalmi rend éles bírálata, illetve egy olyan ábrándkergető gondolati rendszer, amelynek célja a káros és veszélyes dolgok elkerülése volt. A felfordulás és fejtelenség korában élő emberek pontosan arra vágytak, amit a taoizmus tudott nyújtani nekik.

A Han-dinasztia 220-ban bekövetkezett összeomlását a politikai széttagoltság hosszú időszaka követte, amely egészen 589-ig tartott, amikor a Sui-dinasztia ismét uralma alatt egyesítette az egész birodalmat. A második országegyesítést megelőző négy évszázadot a középső és déli területeket, illetve az északi vidékeket uraló számos, rövid életű dinasztia közötti gyakori háborúk és politikai megosztottság jellemezte. Ez az időszak tanúja volt a különböző, kívülről érkezett nomád törzsek felemelkedésének. Egyes törzsek erővel törtek utat maguknak a Nagy Falon keresztül, s telepedtek le Észak-Kínában, míg más nomád csoportok a békés betelepíté-

sek révén jutottak el Kínába. Számos északi dinasztia ezek az idegen népek alapítottak, amelyek azonban soha nem tudták kiterjeszteni hatalmukat a déli területekre, például a Jangce völgyére. A Han- és Sui-dinasztia közötti évszázadokat a korszak politikai sajátosságaiból fakadóan a Hat dinasztia korának vagy az Északi és déli dinasztikák korának szokás nevezni.

Mind politikai, mind társadalmi szempontból sötét korszak volt ez, a pesszimizmus kora. Bizonyos szempontból az európai kora középkorra hasonlított, ami nagyjából ugyanerre az időszakra esett. Európában a kereszténység vált meghatározó erővé, míg Kínában megkezdődött az új vallás, a buddhizmus térhódítása. Nincs azonban igazuk azoknak, akik alsóbbrendűnek tartják e korszak kultúráját. Ennek éppen az ellenkezője igaz: ha szűkebb értelemben vesszük a „kultúra” szót, akkor kijelenthetjük, hogy ez az időszak számos területen a kínai kultúra egyik aranykora volt. A festészet, a kalligráfia, a költészet és a filozófia soha nem látott csúcspontokra jutott.

A következő két fejezetben ennek a korszaknak a vezető, nem idegen eredetű szellemi irányzatát fogom bemutatni: azt a filozófiai rendszert, amelyet neotaoizmusnak nevezek.



NEOTAOIZMUS: A RACIONALISTÁK

A neotaoizmus új műszo arra a szellemi áramlatra, amelyet a 3–4. században *xuanxue*ként, azaz „titokzatos tanításként” ismertek. A *xuan* írásjegy jelentése „titokzatos”, „sötét”, „misztikus”. Ott szerepel például Az Út és Erény könyve legelső fejezetében, amely a *daót* a *xuan xuan*jének, vagyis „a titkok titkának” jellemzi. A *xuanxue* elnevezés tehát azt sugallja, hogy ez az iskola a taoista hagyományok folytatója.

Az érdeklődés újjáéledése a nevek iskolája iránt

A nyolcadik, kilencedik és tizedik fejezetben nyomon követtük azt a folyamatot, amely során a nevek iskolája hozzásegítette a taoizmust a „formákon és tulajdonságokon való túlemelkedés” eszméjének kialakításához. A 3–4. században a taoizmus újjászületésével ismét megnőtt az érdeklődés a nevek iskolája iránt. A neotaoisták Hui Shi és Gongsun Long munkáit tanulmányozták. A *xuanxue*t összekapcsolták a *mingli*, azaz a „megkülönböztetni a neveket [*ming*] és megvizsgálni az elveket [*li*]” fogalmával. (Ezt a kifejezést Guo Xiang használta először a *Zhuangzi* utolsó fejezetéhez írt kommentárjában.) A nyolcadik fejezetben láthattuk, hogy Gongsun Long filozófiája szintén erről szólt.

A világ mondásainak új gyűjteménye – ezzel a művel a következő fejezetben fogunk részletesebben foglalkozni – azt mondja: „Egy vendége megkérdezte Yue Guangot annak a mondásnak az értelméről, hogy »a

zhi nem éri el a tárgyat». Yue Guang erre nem szólt semmit, hanem megragadott egy légycsapót, és a nyelvvel megérintette az asztalt. »Érintkezik vagy nem érintkezik?« – kérdezte. »Igen« – hangzott a felelet. Yue Guang ekkor felemelte a légycsapót: »Ha érintkezik, akkor hogyan lehet elvenni az asztaltól?« (4. fejezet.) »A jel (zhi) nem éri el a tárgyat« – ez, a *Zhuangzi* utolsó fejezetének tanúsága szerint, Gongsun Long és követőinek egyik tétele volt. A *zhi* írásjegy szó szerint „ujjat” jelent, de a nyolcadik fejezetben „univerzálának” fordítottam. A fenti történetben azonban Yue Guang nyilvánvalóan szó szerint értelmezte a *zhit*. A légycsapó ugyanúgy nem érheti el az asztalt, mint az emberi ujj.

Ha az ujjunkkal vagy bármi mással megérintjük az asztalt, azt rendszerint úgy fogjuk fel, hogy elértük az asztalt. Yue Guang viszont úgy gondolja, hogy ha az „elérés” valóban „elérés”, akkor a két dolog többet nem választható szét. A légycsapó nyelét viszont képes volt elemelni az asztaltól, ezért valójában nem érhetette el az asztalt. Megvizsgálva az „elérés” terminust, Yue Guang tulajdonképpen az „elérés” elvét elemezte. Akkoriban az ilyen típusú példázatokot úgy nevezték, hogy „beszélgetés a *ming*liről”.

Konfuciusz újraértelmezése

Meg kell jegyeznünk, hogy a neotaoisták, vagy legalábbis a többségük, továbbra is a legnagyobb bölcsnek tartotta Konfuciuszt. Ennek oka részben az volt, hogy ekkorra Konfuciusz helyzete, mint „állami tanítóé”, jelentősen megerősödött, másrészt néhány jelentősebb konfuciánus mű tanításait a neotaoisták is elfogadták, bár az idők során Laozi és *Zhuangzi* szellemében újraértelmezték azokat.

A *Beszélgetések és mondások*ban például azt mondja Konfuciusz: „Hui már csaknem elérte a tökéletességet; de gyakran üres volt.” (XI. 18.) Valószínűleg azt akarta ezzel mondani, hogy kedvenc tanítványa, Yan Hui, noha nagy szegénységben élt (az „üres” szó értelmezhető „szükséget szenved”-nek), ennek ellenére boldog volt, ami azt mutatta, hogy erénye közel állt a tökéleteshez. A *Zhuangzi*ben viszont már egy apokrif történetben azt olvashatjuk Yan Huiról, hogy „önfeledten ücsörgött”, tehát misztikus

meditációba merült. Taishi Shuming (474–546), a *Beszélgetések és mondások* kommentárírója az alábbi megjegyzést fűzi Yan Hui történetéhez:

„Yan Hui elvetette az emberséget és az igazságosságot, s megfélekedett a szertartásokról és a zenéről. Feladta testét, nem törődött a tudással. Elfelejtett mindent, és eggyé vált a mindenséggel. Ez a dolgok elfelejtésének módja. Miután megszabadult minden dologtól, elméje üressé vált. Mégis, a bölcsekhez mérve, tökéletessége még mindig nem volt teljes. A bölcsek a feledésről is megfélekednek, jóllehet erre még a legkiválóbbak sem képesek. Ha Yan Hui nem tudott megfélekedni a feledésről, az azt jelenti, hogy tudata még nem ürült ki teljesen. Ezért tartották róla azt, hogy [csak] *gyakran* volt üres.”*

Egy másik szövegmagyarázó, Gu Huan (meghalt 453-ban) ugyanezt a történetet így kommentálta: „A bölcsek és a kiválóságok abban különböznek, hogy a kiválóságokban megvan a vágnélküliség utáni vágy, míg a bölcsekben nincs meg a vágnélküliség utáni vágy. Ezért a bölcsek tudata teljesen üres, míg a kiválóságoké csak részben az. Világi mércével mérve, a kiválóságok mentesek a vágyaktól. Ha viszont aszerint ítéljük meg őket, ami túlmutat a jelenvaló világon, akkor azt kell mondanunk, hogy a kiválóságok vágyakoznak a vágnélküliségre. Yan Hui tudatának üressége még nem volt teljes. Ezért mondták róla, hogy [csak] *gyakran* volt üres.” (Uo.)

A neotaoisták, taoista meggyőződésük ellenére, még Laozinél és *Zhuangzinél* is többre tartották Konfuciuszt. Azt tartották róla, hogy azért nem beszélt a feledésről, mert már megfélekedett arról, hogy valaha megtanult feledni. A vágnélküliség állapotáról sem beszélt, mert már eljutott abba az állapotba, amikor már a vágnélküliségre sem vágyott. A *világ mondásainak új gyűjteményében* fennmaradt egy „tisza beszélgetés” Pei Hui és Wang Bi között. Wang Bi a *Xuanxue*-iskola kiemelkedő alakja volt. Az *Út és Erény könyvéről* és a *Változások könyvéről* írt szövegmagyarázatai maguk is klasszikus művekké váltak. A párbeszéd így hangzik:

* Idézi Huang Gan (488–545) az *Alkomentár a Beszélgetések és mondásokhoz* című művének 9. fejezetében.

„Fiatalkorában Wang Bi (226–249) egyszer felkereste Pei Huit. Pei Hui megkérdezte őt: »Tekintve, hogy a *wu* [nemlét] minden dolgok alapja, hogyan lehet az, hogy Konfuciusz kerülte az erről való beszédet, miközben Laozi vég nélkül fejtegette a *wu* természetét!« Wang Bi így felelt neki: »Konfuciusz egynek tekintette magát a *wu*val, s ráébredt arra, hogy a *wu*t nem lehet a tanítás tárgyává tenni, ezért úgy érezte, csakis a *yow*val [lét] szabad törődnie. Laozi és Zhuangzi viszont soha nem szabadult ki teljesen a létezők köréből, ezért egyre csak saját hiányosságaikról fecsegték.«" (4. fejezet.) Magyarázata azt az elvet tükrözi, amelyet Laozi *Az Út és Erény könyvében* írt le: „Aki tud, az nem beszél; aki pedig beszél, az nem tud." (56. fejezet.)

Xiang Xiu és Guo Xiang

A korszak egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb filozófiai műve Guo Xiang nevéhez fűződik (meghalt kb. 312-ben), aki a *Zhuangzi*hez írt kommentárt. Máig vitatott kérdés, hogy vajon tényleg ő maga írta-e a művet, mivel kortársai plagizálással vádolták: szerintük a kommentár valójában egy másik, Guo Xiang előtt élt frástudó, Xiang Xiu (kb. 221–kb. 300) alkotása volt. Úgy tűnik, mindketten írtak szövegmagyarázatokat a *Zhuangzi*hez, s véleményük sok tekintetben megegyezett, így az idők során egyetlen művé állhatott össze ez a két könyv. *A világ mondásainak új gyűjteménye* például a *Zhuangzi* első fejezetéhez, a *Szabad kóborláshoz* írt Xiang-Guo-féle – vagyis mind Xiang Xiuhoz, mind Guo Xianghoz kötődő – szövegértelmezésről beszél (4. fejezet), párhuzamba állítva azt egy másik szerző, a kiváló buddhista szerzetes, Zhidun (314–366) kommentárjával. Így tehát, bár a szóban forgó *Zhuangzi*-kommentár Guo Xiang nevet viseli, vélhetően Guo Xiang és Xiang Xiu közös szövegértelmezését tartalmazza, s minden bizonnyal mindkettőjük keze nyomát magán viseli. Ezért *A Jindaszta története (Jinshu)* valószínűleg nem téved, amikor Xiang Xiu életrajzában azt írja, hogy Xiang kommentárt írt a *Zhuangzi*hez, amit később Guo Xiang „kibővített" (49. fejezet).

Ugyanez a dinasztikus történeti mű azt állítja, hogy Xiang Xiu és Guo Xiang egyaránt a mai Henan tartomány területén született. Mindketten

a titokzatos tanítás iskolájához tartoztak, és kiváló „tisztá beszélgetőknek" tartották őket. Ebben a fejezetben végig úgy fogok tekinteni erre a két filozófusra, mint a neotaoisták racionalista csoportjának két meghatározó képviselőjére, a *Zhuangzi*-kommentárra pedig – *A világ mondásainak új gyűjteményében* szereplő kifejezést alapul véve – Xiang-Guo-féle szövegmagyarázatoként utalok.

A dao: „semmi"

A Xiang-Guo-féle értelmezés számos ponton jelentősen módosította Laozi és Zhuangzi taoizmusát. Az első újítás az, hogy a *dao* valójában nem más, mint *wu*, azaz „semmi". Laozi és Zhuangzi is azonosította a *daót* a *wu*val, de számukra a *wu* „név nélkülséget" jelentett. Úgy vélték, a *dao* nem egy dolog: következésképpen névvel nem nevezhető. A Xiang-Guo-féle *Kommentár* szerint viszont a *dao* a szó szoros értelmében *semmi*. „A *dao* mindeütt jelen van, de mindenütt a semmi van." (6. fejezet.)

„A létezésben mi áll a dolgok előtt? Azt mondjuk, hogy a *yin* és a *yang* állnak a dolgok előtt. Ám a *yin* és a *yang* maguk is dolgok, akkor hát mi áll a *yin* és a *yang* előtt? Azt mondhatnánk, hogy a *dao* áll a dolgok előtt. Ám a *dao* önmagában semmi. Mivel önmagában semmi, hogyan is állhatna a dolgok előtt? Nem tudjuk, mi áll a dolgok előtt, a dolgok mégis folytonosan létrejönnek. Ez azt mutatja, hogy a dolgok maguktól olyanok, amilyenek; nem létezik olyasvalami, amit a dolgok Teremtőjének nevezhetnénk." (22. fejezet.)

„Vannak, akik azt állítják – mondja máshol a mű –, hogy a félnyék az árnyékból keletkezik, az árnyék szülője a testi forma, a testi formát a Teremtő hozza létre. Na mármost, kérdem én, vajon van Teremtő, vagy nincs? Ha nincs, akkor hogyan tud bármit is teremteni? Ha pedig van, akkor maga is egyike a dolgoknak, márpedig egy dolog hogyan tudna létrehozni egy másik dolgot? [...] Ezért nem létezik Teremtő, önmagát hozza létre minden. Önmagát hozza létre minden, és nem mások hozzák létre. Ez a mindenség természetes útja." (2. fejezet.)

Laozi és Zhuangzi tagadta bármiféle teremtő személyiség létezését, s minden dolog forrásának a személytelen *daót* tartották. Xiang–Guo továbblépett ezen, azt hirdetve, hogy a *dao* valójában *semmi*. Szerintük a korai taoisták állítása, amely szerint minden dolog a *dao* révén keletkezik, egyszerűen csak azt jelentette, hogy minden dolog önmaga által jön létre. Xiang–Guo azt mondta: „A *dao* semmire sem képes. Azt állítani, hogy bármi is a *daóból* keletkezik, annyit jelent: önmagából származik.” (6. fejezet.)

A korai taoisták azt vallották, hogy minden dolog a Lét által jön létre, a Lét pedig a Nemlétből születik. Xiang–Guo szerint ezt is csak úgy kell értelmezni, hogy a Lét önmaga által jön létre. A *Kommentárban* ez áll: „Nemcsak hogy a Nemlét nem tud Létté lenni, de a Lét sem tud Nemlétté válni. Noha a Lét ezerféle átváltozásra képes, Nemlétté nem tudja átfőrnálni magát. Éppen ezért soha nincs olyan, hogy ne lenne Lét. A Lét örökkévaló.” (22. fejezet.)

A dolgok „önátalakítása”

A dolgok spontán létrejöttének elméletét Xiang–Guo *duhuának* (önátalakítás) nevezi. A teória szerint a dolgoknak nincs Teremtője, mindazonáltal kapcsolatban állnak egymással. Ezek a kapcsolatok szükségszerűen léteznek. A Xiang–Guo-féle *Kommentár* kimondja: „Amikor az ember megszületik, legyen bármily jelentéktelen is, birtokában van mindazoknak a tulajdonságoknak, amelyekre feltétlenül szüksége van. Bármilyen köznapi legyen is az élete, létezésének alapfeltétele az egész univerzum. Az univerzumban a létezők nem szűnhetnek meg létezni anélkül, hogy ez ne lenne kihatással az emberre. Ha csak egy tényező is hiányozna, lehet, hogy nem létezne. Ha csak egy alapelv is sérelmet szenvedne, lehet, hogy nem élne.” (6. fejezet.)

Mindennek szüksége van minden más dologra, ám minden csakis önmagáért, nem pedig másokért létezik. A *Kommentár* szerint: „A világban önmagára minden dolog úgy utal, »maga«, míg a többi dologra úgy utal,

»másik«. »Maga« és »másik«, mindkettő önmaga hasznára munkálkodik. Távolléte állónak tűnik egymástól, akár kelet és nyugat. Mégis, a »maga« és a »másik« úgy idomulnak egymáshoz, akár a fogak és az ajkak. Az ajkak nem a fogakért léteznek, ám ha az ajkak hiányoznak, a fogak vacognak a hidegtől. A »másik« törődése önmagával bizony nagy segítségére van a »magának«! (17. fejezet.) Xiang–Guo szerint a dolgok egymással való kapcsolata olyan, mint két szövetséges hadsereg együttműködése: mindkét hadsereg saját hazájáért harcol, de közben egymást is segítik. Az egyik győzelme vagy veresége mindenképpen hatással van a másikra.

Az univerzum minden létezőjének szüksége van az univerzum egészére, hogy létezni tudjon, egy létező mégsem jön létre közvetlenül egyetlen más dologból sem. Ha bizonyos feltételek és körülmények adva vannak, akkor bizonyos dolgok szükségszerűen létrejönnek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy létüket valamiféle Teremtőnek vagy egyénnek köszönhetik. Más szóval, a dolgok az általános körülményekből születnek, nem pedig más, egyedi dolgok által. A szocializmus például bizonyos általános gazdasági körülmények „terméke”, nem Marx vagy Engels alkotása, még kevésbé a *Kommunista kiáltványé*. Ebben az értelemben kijelenthetjük, hogy minden önmagát teremt, nem más dolgok hozzák létre őket.

Következésképpen, minden dolog csakis önmaga lehet. A *Kommentár* így fogalmaz: „Életünk nem véletlen. Az sem véletlen, hogy életünk az, ami. Az univerzum határai rendkívül kiterjedtek, végtelen sok dolognak adva otthont. A dolgok között mi mégis éppen azok vagyunk, akik vagyunk... Amik nem vagyunk, azok nem is lehetünk. Csakis azok lehetünk, amik vagyunk. Amit nem teszünk, azt nem is tehetjük. Amit tehetünk, azt nem tudjuk nem tenni. Hagyjuk, hogy minden legyen az, ami, s akkor béke lesz.” (5. fejezet.)

A *Kommentár* ugyanígy vélekedik a társadalmi jelenségekről is: „Nincs semmi, ami ne lenne természetes... Béke, felfordulás, siker és kudarc... mind a természet alkotása, nem emberkéz hozza létre őket.” (7. fejezet.) A „természet alkotása” alatt Xiang–Guo azt értette, hogy a dolgok bizonyos körülmények és feltételek szükségszerű következményei. A *Zhuangzi* tizennegyedik fejezete kijelenti, hogy a bölcsek felkavarják a világ béké-

jét. A *Kommentár* ehhez az alábbi megjegyzést fűzi: „A történelem folyama és a jelen viszonyai együttesen vezettek a mostani válsághoz. Az egyes emberek nem tehetnek róla. A felfordulás oka: a világ maga. A bölcsek cselekedetei nem zavarják meg a világ menetét, a világ önmagát teszi zavarossá.”

Intézmények és erkölcsök

Xiang-Guo úgy véli, hogy az univerzum az állandó mozgás állapotában van. „A változás: erő. Észrevétlen, mégis hatalmas. Hátára veszi az Eget és a Földet, s az új felé viszi őket. Elhordja a hegyeket és a dombokat a régigtől. A régi egy pillanatra sem áll meg: azonnal megszületik belőle az új. A dolgok örökké változnak... Minden, amivel találkozunk, titokzatos módon eltűnik. Múltbeli önmagunk nem azonos jelenbeli önmagunkkal. Tovább kell haladnunk a jelennel. Nem maradhatunk nyugalomban” – írja a *Kommentár* (6. fejezet).

A társadalom szintén változik, akárcsak az ember igényei. Az intézményeket és az erkölcsöket, amelyek egy adott időszakban megfelelőek voltak, nem biztos, hogy egy másik korszakban is ugyanolyan jól lehet alkalmazni. Ezzel kapcsolatban a következő megjegyzést teszi a *Kommentár*: „A régi királyok kormányzati módszerei a saját idejükben hasznosak voltak. Ám ha az idők változásával továbbra is fennmaradnak, akkor kísérteni fogják az embereket, elvesztve minden természetességüket.” (14. fejezet.)

„Akik a bölcseket utánozzák – olvasható máshol –, a tetteiket utánozzák. Pedig amit már egyszer megtettek, az a múltba vészett, ezért nem alkalmazható a jelenre. Értéktelen, utánozni nem tanácsos. A múlt halott, a jelen az, ami él. Ha valaki a halottal közelít az élőhöz, kudarca elkerülhetetlen.” (9. fejezet.)

A társadalom a körülményekhez igazodva változik. Ha megváltoznak a körülmények, az intézményeknek és az erkölcsöknek velük összhangban kell változniuk. Ha nem így történik, akkor mesterkéltnek lesznek, és „kísérteni fogják” az embereket. Az új intézményeknek és erkölcsöknek spontán módon kell létrejönniük; ez a természetes. A régi és új különböznek egymástól, mivel más időből származnak. Mindkettő a saját idejének

szükségleteit elégíti ki, ezért nem kiválóbb és nem alávalóbb egyik a másiknál. Xiang-Guo nem ellenezte magukat az intézményeket és az erkölcsöket, szemben Laozival és Zhuangzival. Amit elleneztek, azok az idejétmúlt, ezért a jelen világában természetellenes intézmények és erkölcsök voltak.

Youwei és wuwei

Xiang-Guo tehát újraértelmezte a korai taoistáknak a természetéről és mesterkéltől, illetve a *youwei*ről (cselekvés) és a *wuwei*ről (nem-cselekvés) alkotott elképzeléseit. Amikor megváltoznak a társadalmi körülmények, az új intézmények és erkölcsök spontán módon létrehozják magukat. Engedni kibontakozni ezeket a folyamatokat azt jelenti, hogy cselekvés nélkül (*wuwei*) igazodunk a természeteshez. Ha szembeszállunk velük, s megtartjuk a régigt, az elavultat, akkor mesterkéltté és cselekvővé (*youwei*) válunk. A *Kommentár* véleménye szerint: „Amikor a víz a magasból folyik alá a mélybe, sodrása ellenállhatatlan. Amikor a parányi dolgok parányi dolgokkal alkotnak csoportot, s amikor a nagy dolgok nagy dolgokkal alkotnak csoportot, akkor ezt nem lehet ellenezni. Amikor üres és részrehajlás nélküli az ember, mindenki kiveszi a részét abból, hogy bölcsességét átadja neki. Szembesülvén ezekkel a folyamatokkal és áramlatokkal, vajon mit tesz az ember, mi vezérli tetteit? Ilyenkor nem tesz mást, mint korának bölcsességére hagyatkozik, rábízva magát a körülmények szülte szükségszerűsége, s hagyja, a világ hadd vegye kezébe saját sorsát. Ennyi az egész.” (6. fejezet.)

Ha cselekedeteivel az egyén hagyja, hogy természet adta képességei szabadon, a maguk teljességében kifejlődjenek, akkor megvalósítja a *wuweit*. Ha másként tesz, akkor a *youwei* útján jár. „A jó lovásznak hagynia kell, hogy lova maga fejlessze ki képességeit. Ennek az a módja, ha szabadságot ad az állatnak... Ha hagyja, hogy lovai tegyék, amit tenni képesek, nem kényszerítve lassú ügetésre a gyors léptűt, gyors vágatára a lassú léptűt, akkor bejárhatja velük az egész Égalattit, s kedvükre lesz az utazás. Hallván arról, hogy illetén kell bánni a lovakkal, néhányan azt képzelik, hogy a lovaknak vadon kellene élniük. Hallván a nem-cselekvés elvéről,

néhányan azt képzelik, hogy jobb feküdni, mint járni. Ők nagyon messze állnak attól, hogy megértsék Zhuangzi tanításait.” (9. fejezet.) A kritikus megjegyzések ellenére, úgy tűnik, ezek az emberek korántsem álltak messze Zhuangzi tanításaitól. Ellenkezőleg, Xiang és Guo voltak azok, akik rendkívül eredeti módon értelmezték Zhuangzit.

Xiang–Guo ugyancsak újraértelmezte a korai taoisták eszméit az egyszerűségről és a primitívségről. A *Kommentár* azt írja: „Ha primitívségen a torzítatlant értjük, akkor a torzítatlan jellemű tartjuk a legprimitívebbnek, noha meglehet, hogy sokféle dolgot képes elvégezni. Ha az egyszerűsége az elegyítetlent értjük, akkor a sárkány testformáját és a fönixmadár külsejét tartjuk a legegyszerűbbnek, noha szépségüknek nincsen párja. Másfelől viszont, még a kutya vagy a kecske bőre sem lehet primitív vagy egyszerű, ha természet adta tulajdonságaik nem torzítatlanok vagy idegen dolgokkal vegyültek.” (15. fejezet.)

Tudás és utánzás

Laozi és Zhuangzi egyaránt elvetette a bölcsekről kialakult szokványos, köznapi elképzeléseket. A korai taoista irodalomban a „bölc” szónak kétféle jelentése volt. Egyrészt a (taoista értelemben vett) tökéletes embert, másrészt pedig azt nevezték bölcsnek, aki sokféle tudással rendelkezik. Laozi és Zhuangzi elvetette a tudást, ezért a tudós bölcseket is megvetették. A korábbiakban viszont azt láttuk, hogy Xiang–Guónak nem volt ellenvetése azzal szemben, ha valaki bölccsé lett. Ők azokat az embereket ítélték el, akik utánozni próbálták a bölcseket. Platón Platónnak, Zhuangzi Zhuangzinek született. Zsenialitásuk természetes volt, akár „a sárkány testformája vagy a fönixmadár külseje”. Oly „egyszerűek” és „primitívek” voltak, mint bárki más. Helyesen tették, hogy megírták *Az államot* és a *Szabad kóborlást*, hiszen ezzel saját természetüket követték.

A *Kommentár*ban ez a nézet az alábbi módon jelenik meg: „»Tudáson« azt értjük, ha valaki megkísérli megragadni azt, ami meghaladja természet adta képességeit. Ami nem haladja meg az ember természet adta képességeit, azt nem nevezzük »tudásnak«. Nem meghaladni annyit tesz:

természet adta képességeink szerint cselekedni, s nem törekedni azoknál többre. Ha tízezer *chunnyi* teher hordozása nem haladja meg valaki képességeit, akkor nem fogja súlyosnak érezni a terhet. Ha tízezer dolog elvégzése nem haladja meg valakinek a képességeit, akkor nem fogja kimerítőnek érezni a feladatot.” (3. fejezet.) Ha tehát így értelmezzük a tudást, akkor be kell látnunk, hogy sem Platón, sem Zhuangzi nem rendelkezett tudással.

Tudásuk csak a bölcsek utánzóinak van. Úgy tűnik, Xiang–Guo három ok miatt tartotta helytelennek a bölcsek utánzását. Először is, mert teljesen hasztalan. „A régi idők eseményei nem léteznek már. Noha meglehet, hogy a feljegyzések megőrizték őket, mégsem tudnak újra megtörténni a jelenben. Ami régi, az nem mostani, s ami mostani, az is állandóan változik. Fel kell hát hagyni az utánzással, cselekedeteinkben saját természetünket kell követnünk, s együtt kell változnunk a korrallal. Így a tökéletesedés útján járunk.” (13. fejezet.) Minden állandó mozgásban van. Mindennap új problémákkal szembesülünk, új szükségleteink támadnak, s új helyzetekben találjuk magunkat. Az új problémák, szükségletek és helyzetek új módszereket követelnek. Még az egyes emberek problémái, szükségletei és helyzetei is eltérőek minden pillanatban. Ezért módszereiknek különbözőeknek kell lenniük. Mi haszna van hát az utánzásnak?

Másodszor, az utánzás eredménytelen. A *Kommentár*ban azt olvashatjuk: „Néhányan tudatosan arra törekedtek, hogy hasonlatosak legyenek Li Zhuhoz [híres kézműves] vagy Shi Kuanghoz [híres zenész], de kudarcot vallottak. Li Zhu és Shi Kuang különösen tehetséges volt a látásban és a hallásban, de maguk sem tudták, honnan e tehetség. Néhányan tudatosan arra törekedtek, hogy hasonlatosak legyenek a bölcsekhez, de kudarcot vallottak. Nemcsak Li Zhut, Shi Kuangot vagy a bölcset embert nehéz utánozni. Hiába szeretnénk, s hiába próbálkozunk, még bolond vagy kutya sem válhatik belőlünk.” (5. fejezet.) Mindennek annak kell lennie, ami eredendően önmaga. Nem képes arra, hogy mássá legyen.

Harmadszor, az utánzás ártalmas. „Vannak, akik nem elégedtek saját természetükkel, ezért folyton annak megszerzésére törekednek, ami azon túl van. A lehetetlenre vállalkoznak. Olyan ez, mint amikor a kör a négyzetet, a hal a madarat próbálja utánozni... Minél távolabbinak tűnik

a célja, annál messzebbre hajlandó menni, hogy elérje azt. Minél több tudást szerez, annál többet veszít természetességéből." (2. fejezet.) „A dolgok természetének megvannak a maga határai. Ha valaki arra törekszik, ami a határokon túl található, akkor elveszíti természetét. Az embernek fel kell hagynia ezzel, és önmagával összhangban kell élnie, nem másokhoz kell idomulnia. Ily módon megőrizhető természetének egysége." (10. fejezet.) Az ember nemcsak hogy képtelen mások sikeres utánzására, de ha így tesz, akkor nagy valószínűséggel elveszíti önmagát. Az utánzás ezért ártalmas.

Mások utánzása tehát hasztalan, eredménytelen és veszélyes. Az egyetlen ésszerű döntés az, ha az ember „összhangban él önmagával”, ami egyben a *wuwei* elméletének gyakorlati alkalmazása.

A dolgok egyenlősége

Ha valaki valóban „összhangban él önmagával”, s ha nem vágyik másvalakivé lenni, ez azt jelenti, hogy így már képes lesz megszabadulni attól, amit Xiang–Guo úgy nevez: „a dolgok előnyben részesítésének nehézsége” (2. fejezet). Azaz megérti a dolgok egyenlőségének elvét, s így képes egy magasabb szempontból nézni a létezőket. Rálépve ezzel az útra, eljut az egység állapotához, ahol többé már nem léteznek megkülönböztetések.

A *Zhuangzi* második fejezetében Zhuangzi kifejti a nem-megkülönböztetés elméletét, külön hangsúlyozva helyes és helytelen „nem-megkülönböztetését”. A *Kommentárban* Xiang–Guo még részletesebben tárgyalja ezt a teóriát. Zhuangzi mondásához – „az Ég és Föld csupa ujjak, s a tízezernyi létező mind, mind ló” – az alábbi megjegyzést fűzi:

„Hogy megmutassuk, nincs különbség helyes és helytelen között, nincs jobb módszer erre, mint összevetni egymással a dolgokat. Ha így teszünk, akkor azt látjuk, hogy minden dolog egyvalamiben közös: önmagát helyesnek, másokat helytelennek tekint. Mivel minden mást helytelennek tekint, így a világban nem lehet helye a helyesnek; mivel önmagát minden dolog helyesnek tekint, így a világban nem lehet helye a helytelennek.

Hogyan bizonyítható, hogy ez így van? Ha a helyes valóban abszolút értelemben helyes, akkor nincs senki a világban, aki helytelennek tartaná. Ha a helytelen valóban abszolút értelemben helytelen, akkor nincs senki a világban, aki helyesnek tartaná. Helyes és helytelen viszonya bizonytalan, megkülönböztetésük pedig zavaros: ez azt mutatja, hogy helyes és helytelen megkülönböztetése az elfogult nézetekből fakad, s hogy a dolgok között valójában egyetértés van. Megfigyelésünk szerint ez az igazság mindenütt jelen van. Ezért a tökéletes ember, tudván, hogy az Ég és Föld csupa ujjak, s a tízezernyi létező mind, mind ló, végtelen békében lakozik. Minden dolog saját természetét követve működik, s élete boldogan telik. Helyes és helytelen között nincs különbség.” (2. fejezet.)

Abszolút szabadság, abszolút boldogság

Ha valaki képes felülemelkedni a dolgok megkülönböztetésén, akkor ezáltal elnyeri az abszolút szabadságot, és az abszolút boldogság állapotába jut. A *Zhuangzi* első fejezete ezt a két állapotot írja le. A fejezet számos történetet tartalmaz. Ezekben Zhuangzi többek között megemlíti a nagy és a kis madarat, a kabócát, a „kis bölcsességű” gombát, amely csak egy napig él, az ezeréves „nagy bölcsességű” fát, a kis tehetségű hivatalnokot és a filozófust, Liezit, aki a szelek szárnyán utazott. Zhuangzi történeteiről Xiang–Guo így ír a *Kommentárban*: „Ha természetük elégedettséggel tölti el őket, akkor a nagy madárnak nincs több büszkélkednivalója, mint a kis madárnak, s a kis madár sem vágyakozik az Égi Tó után, ahol a nagy madár lakozik. Ezért hát, noha a nagy és a kis madár különböznek egymástól, boldogságuk ugyanaz.” (1. fejezet.)

Boldogságuk azonban viszonylagos boldogság. Ha a dolgok csakis saját, véges határaik között boldogok, akkor boldogságuk is véges. Ezért műve első fejezetében Zhuangzi a történetek zárásaként egy olyan emberről mesél, aki, túlemelkedve a végesen, eggyé vált a végtelennel, így birtokába jutott a végtelen és abszolút boldogságnak. Mivel túlemelkedett a végesen, és eggyé vált a végtelennel, így megszabadult saját énjétől. Mivel a dolgok természetéhez igazodott, s hagyta, hogy minden dolog ön-

magában legyen boldog, így „nem ért el semmit”. Mivel egységet alkot a *daó*val, amely névvel nem nevezhető, így neki magának „sincs neve”.

Xiang–Guo a *Kommentárban* részletesen és világosan kifejti ezt a gondolatot. „Mindennek megvan a maga hozzá illő természete, s természetünknek megvannak a hozzá illő korlátai. A dolgok közötti különbségek olyanok, mint ahogyan a kis és nagy bölcsesség, a rövid és hosszú élet eltérnek egymástól... Bizodalmát minden dolog a saját világába helyezi, s eredendően egyik sem felsőbbrendű a másiknál.” Példázaikat Zhuangzi a független emberrel zárja, akit semmi nem köt béklyóba, mivel feladta saját énjét és énjének ellentétét is, így elvetette a dolgok közötti különbségeket. „Minden dolog saját világában boldog, ám a szabadságot elnyert embernek nincsen neve, és tetteinek nincs eredménye. Ő az, akiben egyesül a kicsi és a nagy, ő az, aki elveti a kicsi és a nagy megkülönböztetését. Ha valaki ragaszkodik a megkülönböztetésekhez, akkor a nagy madár, a kis madár, a kis bölcsességű hivatalnok, a felhőkön lovagló Liezi: ezek számára mind nyugtalanító dolgok. Az, aki egyenlőnek tekinti az életet és a halált, az felülkerekedik élet és halál szétválasztásán. Ha valaki mindenáron szét akarja választani az ezeréves fát és az énekes kabócát, a hosszú életű Peng apót és az egynapos gombát, akkor korai halált fog halni. Ezért hát, aki szabadon kóborol ott, ahol nagy és kicsiny nem különböznek, az előtt kitárul a világ. Aki elveti élet és halál különválasztását, azt elkerüli a végzet. De az, kinek boldogsága a végesben lakozik, szükségszerűen határokba ütközik. Bár nyitva az út előtte, nem képes lerázni béklyóit.” (1. fejezet.)

Műve első fejeztében Zhuangzi a független, béklyóitól megszabadult embert így jellemzi: „a való világ utasa, s a hatféle őserő harmóniájával a végtelenben jár-ke”. Xiang–Guo ezzel kapcsolatban az alábbi megjegyzést teszi:

„A mindenség a dolgok gyűjtője, mindent magában foglal. Minden dolognak a természetességét (*ziran*) kell követnie. Mi a természetes? Ami kényszer nélkül, spontán módon történik: ez a természetes. A nagy madár magasán repül, a kicsi alacsonyan. Az ezeréves fa sokáig élhet, a gomba csak egyetlen napig. Milyenségük a természetből fakad, nem következik

semmiből, nem tanulható. Nincs oka annak, hogy ilyenek legyenek, természetesenek, ezért nem térnek el a szabályoktól. Ezért a való világban utazni annyi, mint a dolgok természetét követni; a hatféle őserőn lovagolni annyi, mint rálépni a változás és a fejlődés útjára. Ha valaki ezen az úton jár, hogyan is érhetne a végére? Ha valaki képes bármit meglovagolni, amivel csak találkozhat, mitől is függene ő? Ez a tökéletes ember boldogsága és szabadsága, aki egyesíti saját énjét azzal, mi énjével szembeáll.

Ha valaki kényszerűségből egy másik dologtól függ, akkor boldogsága nem lehet teljes, hacsak nem kerekedik felül azokon a dolgokon, melyektől ő maga függ. Mily könnyedén járta Liezi az útját, de szüksége volt a szélre. Még a nagy madár is szabadabb volt nála. Aki követi a fejlődés nagy törvényét, s aki nem tesz különbséget önmaga és a többi dolog között, csakis az képes a valódi függetlenségre és a teljes szabadságra. Nemcsak hogy szabadabb teszi magát, hanem követi azok természetét, akik más dolgoktól függenek, olyasvalamit adva nekik, amelytől függhetnek. Ha van, amitől függhetnek, akkor mindannyian a Nagy Béke állapotába jutnak.” (1. fejezet.)

Xiang–Guo rendszerében a *dao* valójában a semmi. Ebben a rendszerben a *tian*, illetve a *tiandi* (szó szerint „Ég”, illetve „Ég és Föld” – ez utóbbi jelentése leggyakrabban: „univerzum”) válik a legfontosabb ideává. A *tian* a dolgok általános neve, így az összesség teljességét jelenti. A *tian* szempontjából vizsgálni a dolgokat s azonosulni vele annyit tesz, mint felülemelkedni a dolgokon és azok különbségein, illetve, ahogy a neotaoisták fogalmaztak: „tülemlkedni az alakokon és tulajdonságokon”.

Így Xiang–Guo *Kommentárja*, amellest hogy számos fontos módosítást tartalmaz az eredeti taoizmushoz képest, sokkal részletesebben kifejti mindazt, amire a *Zhuangzi* csupán szuggesztív módon utal. Azok azonban, akik a szuggesztivitást részesítik előnyben a világos megfogalmazással szemben, biztosan egyetérténeek azzal a *chan* szerzetessel, aki az alábbi megjegyzést tette: „Mindenki azt állítja, hogy Guo Xiang írt kommentárt Zhuangzihez; én viszont inkább azt mondanám, hogy Zhuangzi írt kommentárt Guo Xianghoz.” (Lásd az első fejezetet.)



NEOTAOIZMUS: A SZENTIMENTALISTÁK

A *Zhuangzi*hez írt *Kommentárjában* Xiang Xiu és Guo Xiang elméleti síkon kifejtették, milyen ember az, akinek elméje vagy lelke felülemelkedett a dolgok megkülönböztetésén, s aki „ön maga szerint él, nem pedig mások szerint”. Ez a minőség alkotja a kínaiul *fengliunak* nevezett eszme lényegét.

A fengliu és a romantikus szellem

Hogy megértsük a *fengliut*, ehhez Liu Yiqing (403–444) művét, *A világ mondásainak új gyűjteményét* kell segítségül hívnunk, amelyhez Liu Xun (463–521) írt kommentárt. A Jin-dinasztia idején a neotaoisták és buddhista barátaik híresek voltak „tisztá beszélgetéseikről” (*qingtan*). Ez a fajta művészet abból állt, hogy a legmélyebb gondolatokat – ezek rendszerint taoista eredetűek voltak – a legkiválóbb nyelvezeten és a legválasztékosabb stílusban fejezzék ki. Meglehetősen kifinomult, fennkölt természete miatt „tisztá beszélgetésekre” csakis barátok között kerülhetett sor, akiknek szellemi képességei hasonlóan magasak voltak. Ezért a „tisztá beszélgetéseket” az egyik legemelkedettebb intellektuális tevékenységnek tartották. *A világ mondásainak új gyűjteményében* ezeket a dialógusokat jegyezték le, s az azokban részt vevő híres személyiségek tetteit örökítették meg. Beszámolóí színes leírást adnak azokról, akik a 3–4. században a *fengliu* ideájának hívei voltak. Ezért összeállítása óta ez a mű a legfőbb forrása azoknak, akik a *fengliu*-hagyományokat tanulmányozzák.

Mit jelent tehát a *fengliu*? Ez egyike azoknak a nehezen megfogható

kifejezéseknek, amelyeket – noha a beavatottak számára rendkívül gazdag jelentéstartalmuk van – szinte lehetetlen pontosan lefordítani. A két frásjegy szó szerinti jelentése: „szél és áramlás”. Ez azonban nem jelent túl nagy segítséget a megértésben. Mindazonáltal valamit mégiscsak sugall: egyfajta szabadságot és könnyedséget, amelyek jellemző tulajdonságai a *fengliunak*.

Be kell vallanom, hogy jómagam a mai napig nem értettem meg teljesen a romantika és a romanticizmus jelentését, de az a benyomásom, hogy a romantika és a *fengliu* nem állnak olyan távol egymástól. A *fengliu* elsősorban a taoizmushoz kapcsolódó fogalom. Többek között ezért fogalmaztam úgy a második fejezetben, hogy Kínában a konfuciánus és taoista hagyományok bizonyos mértékben párhuzamba állíthatók a nyugati klasszicizmussal és romanticizmussal.

A Han (i. e. 206–i. sz. 220) és a Jin (265–420) nem pusztán két hasonló kínai dinasztia neve. Teljesen eltérő társadalmi, politikai és kulturális sajátosságainak köszönhetően a Han- és a Jin-kor kétféle irodalmi és művészeti stílust, illetve életmódot is jelöl. A Han-korra a méltóság és a ragyogás, míg a Jin-korra az elegancia és a szabadság volt a jellemző. Az elegancia úgyszintén a *fengliu* egyik sajátossága.

Yang Zhu, az Örömmök kertje

Mindenekelőtt szólunk kell a *Lieziről*, erről a taoista műről, pontosabban annak hetedik fejezetéről, amely a *Yang Zhu* (Anton Forke fordításában: *Yang Zhu, az Örömmök kertje*) címet viseli. Korábban, a könyv hatodik fejezetében már láttuk, hogy a Yang Zhuról szóló részben leírtak nem tükrözik az ókorban élt filozófus eredeti nézeteit. A modern kori kínai tudósok véleménye az, hogy a *Liezi* a 3. században íródott, ezért a szóban forgó résznek is ekkor kellett keletkeznie. Jól illeszkedik a korabeli gondolkodás fő irányvonalába, s tulajdonképpen felfogható a *fengliu* egyik aspektusának kifejeződéséként.

A *Yang Zhu* című fejezet különbséget tesz külső és belső dolgok között. Az apokrif Yang Zhu a következőket mondja: „Négy olyan ok van, amely

az embereket nem hagyja nyugodni: az első a hosszú élet, a második a hírnév, a harmadik a hivatali tisztség, a negyedik a vagyon. E négy dolog miatt félnek a szellemektől, félnek az emberektől, félnek a hatalomtól, és félnek a büntetéstől. Az ilyeneket nevezzük megfélemedett embereknek. Megölhetik vagy életben tarthatják őket: sorsukat külső dolgok irányítják. Aki nem szegül szembe a sorsával, miért vágyakozna hosszú életre? Aki nem törekszik előkelőségre, miért vágyakozna hírnévre? Aki nem akar hatalomra szert tenni, miért vágyakozna hivatali tisztségre? Aki nem sóvárog gazdagság után, miért vágyakozna vagyonra? Az ilyeneket nevezük kiegyensúlyozott embereknek. Nekik az Égalattiban nincs ellenfelük, sorsuk irányítása tehát bensőjükben van.”

A fejezetben szerepel egy képzeletbeli párbeszéd, amely a híres Zheng fejedelemségbeli államférfi, Zichan (i. e. 6. sz.), illetve két bátyja között zajlott le. Zichan három évig volt Zheng főminisztere, s bölcsen kormányzott. Csupán testvéreivel nem bírt, akik közül az egyik a jó bort, a másik a szép nőket szerette.

Egy nap aztán Zichan magához hívatta testvéreit, s így szólt hozzájuk: „Az ember azáltal nemesebb az állatnál, hogy tud és mérlegel. A tudás és mérlegelés pedig azt követeli tőlünk, hogy tartsuk be a szertartásokat, és legyünk igazságosak. És ha tökéletesen eleget teszünk a szertartásoknak s az igazságosság elvének, akkor hírnevet és hivatali méltóságot szerzünk. Ha azonban érzékeink kénye-kedve szerint tobzódunk a gyönyörökben, akkor természetünk és életünk veszélybe kerül...”

Testvérei így feleltek neki: „Ha valaki jól tudja kormányozni a külvilágot, attól a dolgok még nem feltétlenül jönnek rendbe, saját magát azonban fáradtsággal terheli meg. Ha pedig valaki jól tudja kormányozni a belsőt, attól a külső dolgok még nem feltétlenül zavarodnak össze, saját természetes hajlamai azonban szabadon érvényesülhetnek. A te módszered, tehát a külső jó kormányzása, időnként megvalósulhat egy-egy fejedelemségben, de nem felel meg az emberi szívnek. A mi módszerünket azonban, tehát a belső jó kormányzását, ki lehet terjeszteni az egész Égalattira, s általa nyugalomhoz juthatna a fejedelem és alattvaló helyes viszonyának elve.”

A „belső jó kormányzása” megfelel annak, amit Xiang-Guo a *Kommentárban* úgy nevez: „önmagunk szerint élni”; a „külső jó kormányzása” pedig annyit tesz: „mások szerint élni”. Az embernek önmaga szerint kell élnie, nem pedig mások szerint. Saját értelme és ösztönei kell, hogy vezessék, nem pedig korának erkölcsi és szokásai. A 3–4. században volt erre egy általánosan elterjedt kifejezés: az a helyes, ha az embert az életében a *ziran* (spontán, természetes), nem pedig a *mingjiao* (intézmények és erkölcsök) vezérli. Ebben minden neotaoista egyetértett. Ennek ellenére irányzatuk nem volt egységes. Két fő irányvonal különíthető el a neotaoizmuson belül: a racionalistáké és a szentimentalistáké. Az előbbihez tartozott Xiang-Guo, akik az értelem elsőbbségét hirdették az ember életében, míg a szentimentalisták, akikről az alábbiakban lesz szó, az ösztönösségre helyezték a hangsúlyt.

Az ösztönök követésének életeszméje a *Yang Zhuban* szélsőséges formában jelenik meg. A műben olvasható egy párbeszéd Yan Pingzhong és Guan Yiwu között, akik az emberi életről beszélgettek (mindketten híres Qi fejedelemségbeli államférfiak voltak, bár más-más korban éltek):

„Yan Pingzhong megkérdezte Guan Yiwutól, hogy miként kell gondoskodni az életről. Guan Yiwu azt felelte: »Annyi az egész, hogy szabadjára kell engedni, s nem szabad gátolni, nem szabad akadályozni.« Yan Pingzhong részletesebben akart hallani erről, amire Yiwu ezt mondta: »Az embernek engedni kell, hogy azt hallgassa, amire a füle vágyik, azt nézze, amire a szeme vágyik, ahhoz hajoljon közel, amire az orra vágyik, azt mondja, amire a szája vágyik, abban találjon nyugalmat, amire a teste vágyik, és azt tegye, amire az akarata vágyik. Füle arra vágyik, hogy szép hangokat halljon, és ha nem hallgathatja őket, akkor megakadályoztad hallása élesedését. Szeme arra vágyik, hogy szép dolgokat lásson, és ha nem nézheti őket, akkor gátoltad látása erősödésében. Orra arra vágyik, hogy illatos dolgokhoz hajoljon közel, és ha nem szívhatja be illatukat, akkor meggátoltad érzékelésében. Szája arra vágyik, hogy megmondja, mi igaz és mi nem igaz, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcselkedésben. Teste arra vágyik, hogy az élvezetekben találjon meglege-

dést, de ha nem követi vágyát, akkor meggátoltad élvezetében. Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, és ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad természetes hajlamait. Mindezek a meggátolások: kegyetlen zsarnokok. Aki e kegyetlen zsarnokokat eltávolítja magától, az vidáman várhatja a halált akár egy nap, akár egy hónap, akár egy év vagy tíz év múlva következik is be. Ezt nevezem én az étellel való helyes bánásmódnak. Aki azonban megtartja a kegyetlen zsarnokokat, velük törődik, s nem utasítja el őket magától, az csak nyomorultul érhet el százéves, ezeréves vagy akár tízezer éves hosszú életet is. Ez nem az a bánásmód, amiről én beszélek.»

Guan Yiwu végül így szólt: »Elmondottam neked, hogyan kell bánni az élőlényekkel, s most megkérdezem: hogyan kell eltemetni a holtakat?« Yan Pingzhong így felelt: »A holtak eltemetése mellékes dolog. Mit is lehetne mondani róla?« Guan Yiwu azonban mindenképpen hallani akart róla, és Yan Pingzhong mondotta: »Ha egyszer meghaltam, mi közöm van nekem a temetéshez? El is égethetnek, vízbe is dobhatnak, földbe temethetnek vagy kiterítve hagyhatnak, gallyakba burkolva akármilyen árokba lökhetnek, vagy hímzett ruhákba öltöztetve kőkoporsóba helyezhetnek: tetszés szerint tehetik akármelyiket.« Guan Yiwu ekkor Baoshu Huangzire pillantott, és azt mondta neki: »Az élet és a halál elvét mi ketten megértettük.«

Az ősztonosság szerinti élet

A fenti idézet megtestesíti a Jin-kor szellemiségét, ám nem a maga legteljesebb s legkifejlettebb formájában, mivel úgy tűnik, hogy a *Yang Zhu* itt inkább a nyers örömökre helyezte a hangsúlyt. Az ilyen örömöknek való hódolást a neotaoisták nem tartották mindenképpen megvetendő dolognak, de ha valaki csak ezekkel törődik, anélkül hogy megértené azt, ami – neotaoista kifejezéssel élve – „túlemelkedik az alakokon és a tulajdonságokon”, akkor az aligha nevezhető a legjobb értelemben vett *fengliu*-nak.

A *világ mondásainak új gyűjteményében* szerepel egy történet a „bamuszliget hét bölcsének” egyikéről, Liu Lingről (kb. 221–kb. 300). (A „bam-

buszliget hét bölcsé” hét neves költő-írástudó volt, akik gyakran összeültek egy ligetben, hogy kedélyesen eltársalogjanak.) A történet szerint Liu Linget élesen bírálták amiatt, hogy szokása volt teljesen meztenre vetkőzni, amikor a szobájában volt. Ő így válaszolt a kritikákra: „Számomra a mindenség olyan, mint a házam, a saját szobám pedig, mint a ruháim. Miért jössz hát be a nadrágomba?” (23. fejezet.) Így Liu Ling, noha az örömöknek hódolt, megérezte azt, ami a világ mögött húzódik: az univerzumot. Ez az érzés feltétlenül hozzátartozik a *fengliu*hoz.

Azok, akik átérzik ezt, s a taoizmus szerint művelik elméjüket, sokkal kifinomultabban érzékelik az örömeket, és kifinomultabb szükségleteik vannak, mint azoknak, akik pusztán az érzékeknek hódolnak. A *világ mondásainak új gyűjteménye* a korabeli „híres bölcsék” számos szokatlan cselekedetét feljegyezte. Ők a tiszta impulzusaiknak engedelmessé váltak, ám közben nem gondoltak az érzéki örömökre. A mű egyik története így szól: „Wang Huizhi [a legnagyobb kínai kalligráfus, Wang Xizhi fia – meghalt kb. 388-ban] Shanyinban élt [a mai Hangzhou közelében]. Egy nap arra ébredt, hogy odakint sűrű pelyhekben hull a hó. Kinyitván az ablakot, mindenütt csak csillogó fehérséget látott maga körül... Egyszerre csak eszébe jutott barátja, Dai Kui. Azonnal hajót bérelt, s elindult, hogy meglátogassa. Egész éjszaka utazott, mire elért Dai házához, ám amikor már éppen azon volt, hogy bekopogjon az ajtaján, megtorpant, majd hazaindult. Amikor megkérdezték tőle, miért tette, így felelt: »Az úton az öröm hajtott előre, most pedig az öröm elenyészett, így hát visszaindulok. Mi értelme lenne most már felkeresni Dai Kuit?«” (23. fejezet.)

Egy másik történetben Zhong Hui (225–264, államférfi, hadvezér és író) azon bánkodik, hogy még nem volt alkalma találkozni Ji Kanggal (223–262, filozófus és író). Ezért egy napon számos kiváló férfiú társaságában felkereste a filozófust. Ji Kangnak a féművesség volt a kedvtelése. Amikor Zhong Hui odaérkezett, Ji Kang egy nagy fa alatt éppen fémöntéssel foglalatalkodott. Xiang Xiu (az előző fejezetben szereplő *Kommentár* társszerzője) segédkezett neki, ő kezelte a fújtatókat. Ji, mit sem törődve vendégeivel, tovább folytatta a kalapálást. Ez ideig a vendéglátó és vendégei egy szót sem szóltak egymáshoz. De amikor Zhong Hui már indulni ké-

szült, Ji Kang megkérdezte tőle: „Mit hallottál, mi arra készítetted, hogy felkeress, s mit láttál itt, hogy menni készülsz?” „Hallottam, amit hallottam, így hát eljöttem. Láttam, amit láttam, így hát elmegyek!” – hangzott Zhong Hui válasza. (24. fejezet.)

A Jin-kor embere nagyra becsülte a híres személyiségek testi és szellemi szépségét. Ji Kang híres személyiségnek számított, egyesek jádehegyhez, mások fenyőfához hasonlították (14. fejezet). Vélhetően ez volt az, amit Zhong Hui hallott és látott.

Idézzünk fel egy másik történetet a műből: „Mikoron Wang Huizhi egyszer hajón utazgatott, összetalálkozott Huan Yivel, aki a folyó mentén haladt. Wang Huizhi hallott már Huan Yiről, aki kiváló fuvolajátékos hírben állt, ám személyesen még nem ismerte. Mikor tudomásukra jutott, hogy a parton utazó ember Huan Yi, küldöncöt küldött hozzá, arra kérve őt, hogy játsszon a hangszerén. Huan Yi szintén hallotta már hírért a híres Wang Huizhinek, ezért hát leszállt gyaloghintójáról, leült egy székre, és eljátszott három dallamot a fuvoláján, majd visszaszállt a gyaloghintóra és továbbindult. A két férfiú egyetlen szót sem váltott egymással.” (23. fejezet.)

Nem szóltak egymáshoz, hiszen pusztán a zene szépségét akarták élvezni, semmi mást. Wang Huizhi azért kérte meg Huan Yit, hogy fuvolázzon neki, mert tudta jól, Huan Yi mestere a hangszerének. A zenész pedig azért játszott neki, mert tisztában volt azzal, hogy Wang Huizhi értékelni tudja művészetét. Miután ez megtörtént, ugyan miről is beszélgethettek volna?

Zhidun (314–366), a híres buddhista szerzetes nagyon szerette a darvakat. Egyszer egy barátja két fiatal darufiókával lepte meg őt. Amikor felnőttek, Zhidun kénytelen volt megnyesegetni a madarak szárnyait, nehogy elrepüljenek. A csonka szárnyú darvak azonban elkeserítő látványt nyújtottak, s ettől Zhidun is bűnnek érezte a fejét: „Hiszen szárnyaikkal az eget verdeshetik, hogyan is lehetnének boldogok, ha otthonomban tartom őket!” – sóhajtott. Így aztán, mikor ismét kinőttek szárnytollaik, Zhidun szabadon engedte a madarakat. (2. fejezet.)

A költő és filozófus Ruan Ji (210–263) és unokaöccse, Ruan Xian a

„bambuszliget hét bölcse” közé tartozott. A Ruan család tagjai kivétel nélkül mind nagyivók voltak, ezért amikor találkoztak, nem vesződtek holmi boroscsészékkel, hanem fogták magukat, és körülültek egy nagy borosedényt, s abból ittak. Néha a disznók is megjelentek az edény körül, ilyenkor a Ruanok együtt ittak a disznókkal. (23. fejezet.)

A sajnálat, amit Zhidun érzett a darvak iránt, illetve a Ruanoknak a disznókkal szemben mutatott nagylelkűsége azt mutatja, hogy egyenlőnek érezték magukat az állatokkal, s nem tettek különbséget önmaguk és a természet többi dolga között. Ez a szemlélet és érzés nagyon fontos, ha valaki el akarja érni a *fengliut*, és művészzé akar válni. Az igazi művész képes arra, hogy érzelmeit kivetítse arra a tárgyra, amelyet meg akar örökíteni, majd a médiumán keresztül kifejezésre jutassa. Zhidun maga nem szeretett volna háziállat lenni, s képes volt a darvak helyébe képzelni magát. Noha nem híres művészként ismerjük, tette azt mutatja, hogy ebben az értelemben valódi művész volt.

Az érzelmi tényező

A tizedik fejezetben arról beszéltünk, hogy Zhuangzi szerint a bölcsek nincsenek érzelmei. Messzire jutott a dolgok természetének megértésében, ezért nem befolyásolják azok változásai és átalakulásai. „Értelmével eloszlatja az érzelmeket.” A *világ mondásainak új gyűjteményében* is sok történet szól olyan emberekről, akiknek nincsenek érzelmei. Közülük a leghíresebb Xie An (320–385) esete. Amikor a Jin-dinasztia udvarában ő töltötte be a főminiszeri tisztséget, a barbár északi korai Qin Királyság nagyszabású hadjáratot indított a Jin Birodalom ellen. A hadakat személyesen a barbárok ura vezette. Serege olyan hatalmas volt, hogy az uralkodó azzal hengegett, ha katonái beledobnák ostoraikat a Jangce vizébe, akkor el tudnák torlaszolni a folyamot. Jin alattvalóin nagy rémület lett úrrá. Xie An azonban nyugodt maradt. Csendben kinevezte egyik unokaöccsét, Xie Xunt a császári csapatok élére, hogy felvegye a harcot a betolakodók ellen. Xie Xun 383-ban a híres Fei-folyó melletti csatában döntő

vereséget mért a korai Qin Királyságra. Amikor a fényes győzelemről szóló hírek eljutottak Xie Anhoz, az éppen táblajátékot játszott egyik barátjával. Felnyitotta a levelet, elolvasta, majd félrerakva azt, tovább folytatta a játékot, mintha mi sem történt volna. Mikor barátja megkérdezte tőle, milyen híreket kapott a hadjáratból, Xie An a tőle megszokott nyugalommal azt felelte: „Fiaink döntő csapást mértek az ellenségre.” (6. fejezet.)

A három királyság történetében (*Sanguozhi*) azonban fennmaradt egy párbeszéd az érzelmekről, amely He Yan (meghalt 249-ben) és Wang Bi (226–249), *Az Út és Erény* könyvének legkiválóbb kommentátora között zajlott le. He Yan, Zhuangzi eredeti elméletét követve, azon az állásponton volt, hogy „a bölcs nem érez sem örömet, sem bánatot, sem szomorúságot, sem boldogságot”. Ezt Zhong Hui is támogatta (az a férfi, aki meglátogatta Ji Kangot a fent idézett történetben). Wang Bi azonban nem osztotta vitapartnere véleményét. Szerinte: „A bölcs szellemével emelkedik a közemberek fölé. A bölcsben és a közemberekben egy dolog közös, az érzelmek. A bölcs felsőbbrendű szellemével képes harmóniában élni az univerzummal, s őrzi közösségét a *wuval* [a *daóval*]. De a bölcsnek is köznapi érzelmei vannak, ezért öröm vagy bánat nélkül nem tud megfelelni a dolgoknak. Bár megfelel a dolgoknak, mégsem esik a csapdájukba. Helytelen azt állítani, hogy a bölcsnek nincsenek érzelmei, csak azért, mert a dolgok nem csalják kelepcébe.” (*Kommentár*, 28. fejezet.)

Wang Bi elméletét azzal a kijelentéssel lehetne összegezni, hogy a bölcsnek „vannak érzelmei, de nincs béklyóba kötvé”. Wang Bi azonban nem tisztázta, hogy pontosan mit értett ezen. Később, ahogy azt a huszonegyedik fejezetben látni fogjuk, a neokonfucianusok dolgozták ki jobban ezt a gondolatot. Most csupán arra kell rámutatnunk, hogy bár sok neotaoista nagyon is racionálisan gondolkodott, sokuktól a szentimentalizmus sem volt idegen.

Korábban megjegyeztük, hogy a neotaoisták a kifinomult érzékenységet helyezték előtérbe. Ennek az érzékenységnek a birtokában, amely párosult a fent említett önkifejezési elmélettel, nem meglepő, hogy sokuk szabad folyást engedett érzelmeinek, bárhol és bármikor is törtek azok rájuk.

Ilyen volt például a „bambuszliget hét bölcsének” egyike, Wang Rong (234–305), akinek történetét szintén *A világ mondásainak új gyűjteménye*

meséli el. Amikor Wang Rong elvesztette egyik gyermekét, barátja, Shan Jian részvétlátogatást tett nála. Wang Rong nem tudta visszafojtani a könnyeit, mire Shan Jian megjegyezte: „Végtére is csak egy csecsemő volt, miért viselkedsz így?” Wang Rong így felelt: „A bölcs megfélemedezik érzelmeiről, a közember pedig nem képes felérni az érzelmekhez. A magunkfajtának van a legtöbb érzelme.” Shan Jian igazat adott barátjának, s maga is zokogni kezdett. (17. fejezet.)

Wang Rong kijelentése kiválóan példázza azt, hogy sok neotaoista miért volt szentimentalista. A legtöbb esetben azonban ez a szentimentalizmus nem a személyes sikerekkel vagy kudarcokkal, hanem az élet és a mindenség általános aspektusaival függött össze. A *világ mondásainak új gyűjteménye* elmeséli, hogy Wei Jie (286–312) – akit a kor legszebb emberének tartottak – egyszer éppen át akart kelni a Jangcén, amikor lehangolt-ság lett úrrá rajta, s felsóhajtott: „Mikor meglátom ezt a széles folyamot, lelkemben önkéntelenül feltolulnak az érzelmek. Ha az ember nem érzéketlen, hogyan is kerekedhetne felül mindezen az érzésen?” (2. fejezet.)

Ugyanebben a műben azt olvashatjuk, hogy a fuvolaművész, Huan Yi, valahányszor énekelni hallotta az embereket, így kiáltott fel: „Mire is vagyok én képes?!” Xie An ezt hallván megjegyezte: „Huan Yiről valóban el lehet mondani, hogy mélyek az érzései!” (23. fejezet.)

Ennek a kifinomult érzékenységnek köszönhetően a *fengliu* képességével rendelkező emberekre gyakran olyan dolgok voltak nagy hatással, amelyek a köznapi embereket nem érintették meg. Érzelmeik egyetlen egésként fogták át az életet és az univerzumot, saját érzelmeiket és érzékenységüket. A *világ mondásainak új gyűjteménye* elmondja, hogy amikor Wang Qin felért a Mao-hegy csúcsára (a mai Shandong tartományban), zokogva azt mondta: „Langyabéli Wang Boyu [jómagam], egyszer az érzelmeid hozzák majd el a halálot!” (23. fejezet.)

A szexuális tényező

A nyugati romantikában gyakran felbukkan a testiség motívuma. A *fengliu* kifejezéshez – főleg a későbbi időszakokban – bizonyos fokig szintén hozzátartozott az érzékiség. A neotaoisták azonban, úgy tűnik, nem az érzékiségen, hanem sokkal inkább az esztétikán keresztül közelítették meg a szexualitást. A *világ mondásainak új gyűjteményében* erre is találunk példát. Ruan Ji egyik szomszédjának volt egy csodaszép felesége. A szomszéd borral kereskedett, s Ruan Ji gyakran felkereste a házát, hogy elborozgasson a kereskedő feleségével. Mikor lerészegedett, az asszony mellett töltötte az éjszakát. Férje kezdetben természetesen gyanakvással figyelte ezt, s szemmel tartotta Ruan Jit, ám azt kellett látnia, hogy szomszédja az alváson kívül semmit sem tett a hitvesi ágyban. (23. fejezet.)

Egy másik történet az államférfi és hadvezér Shan Tao (205–283), Ji Kang és Ruan Ji barátságáról szól. Shan Tao feleségének, Han asszonyságnak feltűnt a három férfi szoros barátsága, s megkérdezte erről férjét. Shan Tao azt felelte neki: „Ezekben az időkben csak ők ketten lehetnek a barátaim!” A korabeli kínai szokások nem engedték, hogy a ház úrnőjét bemutassák férje barátainak. Ezért Han asszonyság arra kérte férjét, hogy legközelebbi látogatásukkor hadd vessen egy titkos pillantást a két barátira. Amikor Ji és Ruan megérkeztek, az asszony rábírta férjét, marasztalja ott őket éjszakára. Lakomát készített nekik, majd éjszaka egy lyukon keresztül megleste férje vendégeit. Annyira magával ragadta a látvány, hogy az egész estét a lyuknál töltötte. Reggel Shan Tao bejött a szobájába, s megkérdezte: „Mit gondolsz róluk?” „A tehetség terén nem veszed fel velük a versenyt, de tudásod révén méltó barátjuk lehetsz” – felelte a felesége. „Tudás dolgában ők is maguk fölé helyeznek engem” – mondta erre Shan Tao. (19. fejezet.)

Ruan Ji és Han asszonyság láthatóan érzéki vonzódás nélkül élvezte a másik nem szépségét. Úgy is fogalmazhatunk, hogy, belemerülvén a szépség élvezetébe, elfeledkeztek a testiségről.

Ezek tehát a Jin-kori neotaoisták *fengliu*-szellemiségének legjellemzőbb sajátosságai. Az áramlat képviselői egyetértettek abban, hogy a *fengliu* a *ziránból* (spontaneitás, természetesség) ered. A *zirán* pedig szemben áll

a *mingjiaóval* (intézmények és erkölcsök), ami a konfucianizmus klasszikus hagyományait képezte. Azonban még ebben a korszakban is, amikor a konfucianizmus csillaga leáldozóban volt, egy híres írástudó, Yue Guang (meghalt 304-ben) a következőket mondta: „A *mingjiaó*ban úgyszintén fontos helye van a boldogságnak.” (A *világ mondásainak új gyűjteménye*, 1. fejezet.) Amint azt a huszonnegyedik fejezetben látni fogjuk, a neokonfucianizmus éppen arra tett kísérletet, hogy megtalálja a *mingjiaó*ban rejlő boldogságot.



A KÍNAI BUDDHIZMUS ALAPJAI

A buddhizmus megjelenése az egyik legjelentősebb eseménye a kínai történelemnek, s meghonosodása óta az idegen eredetű hit a kínai civilizáció fontos eleme lett. Különösen a vallásosságra, a filozófiára, a művészetekre és az irodalomra volt nagy hatással.

A buddhizmus megjelenése és fejlődése Kínában

Az új vallás megjelenésének pontos dátuma máig vitatott. A történészeknek még nem sikerült megegyezésre jutniuk ebben a kérdésben, de feltételezhetően az esemény valamikor az 1. század első felében történt. A hagyomány szerint a buddhizmus a Han-házi Ming császár (58–75) uralkodása alatt jutott el Kínába, napjainkra azonban bebizonyosodott, hogy Kínában már korábban is hallottak erről a vallásról. Elterjedése fokozatosan ment végbe, és hosszú ideig tartott. A kínai írott forrásokból tudjuk, hogy az 1–2. században a buddhizmust az okkult művészetek vallásának tartották, s nem különböztették meg élesen a *yinyang* iskola vagy a későbbi vallásos taoizmus okkultizmusától.

A 2. században bizonyos körökben elterjedt egy olyan elmélet, amely szerint Buddha tulajdonképpen Laozi tanítványa volt. Ez a teória *A történetíró feljegyzései* egyik utalása alapján született meg, amelynek hatvanharmadik fejezete Laozi életét beszéli el. Az életrajz szerint időskorában Laozi eltűnt, és senki nem tudja, hová ment. A hitbuzgó taoisták a következő történetet kerekítették ki ebből: Laozi Kínából nyugatra indult,

s végül elérkezett Indiába, ahol Buddhát és más indiaikat tanított, összesen huszonkilencet. Mindebből azt a következtetést vonták le, hogy a buddhista szútrák tartalmukat tekintve tulajdonképpen *Az Út és Erény könyvének* idegen szövegváltozatai.

A 3–4. században mind több metafizikai természetű szöveget fordítottak kínaira, így a buddhizmust kezdték jobban megérteni Kínában. Ekkoriban már inkább a filozófiai taoizmushoz, azon belül Zhuangzi filozófiájához hasonlították, mint a taoista valláshoz. A buddhista szövegeket gyakran a filozófiai taoizmus fogalmainak segítségével értelmezték. Ezt nevezték a *geyi*, azaz a „fogalmak párosítása” (vagy „értelmezés a hasonlóság által”) módszerének.

Ez a módszer azonban természetesen torzításokhoz és pontatlanságokhoz vezetett. Ezért az 5. századra, amikor a fordítások mennyisége gyors növekedésnek indult, a *geyi* módszerét végképp elvetették. Az azonban változatlan maradt, hogy az 5. századi buddhista szerzők, beleértve az indiai tanítót, Kumáradzsívat is, továbbra is használták a taoista terminológiát – például *you* (lét, létező), *wu* (nemlét, nem-létező), *yowwei* (cselekvés), *wuwei* (nem-cselekvés) – a buddhista fogalmak kifejezésére. A „fogalmak párosításán” alapuló módszer és a terminológia használata között az a különbség, hogy az előbbi csupán a kifejezések felületes hasonlóságait keresi, míg az utóbbi a szavak által jelölt eszmék belső kapcsolataira helyezi a hangsúlyt. Megvizsgálva e szerzők munkáinak természetét, azt mondhatjuk, hogy módszerük nem vezetett a buddhizmus tanításainak félreértelmezéséhez és eltorzításához – valójában inkább az indiai buddhizmus és a taoizmus szintézise jött létre így, aminek révén megszületett a buddhizmus kínai változata.

Mindenképpen meg kell azonban jegyeznünk, hogy a „kínai buddhizmus” és a „buddhizmus Kínában” kifejezések nem feltétlenül szinonimái egymásnak. Voltak ugyanis olyan buddhista iskolák, amelyek működése kizárólag az indiai vallási és filozófiai hagyományok ápolására korlátozódott, s nem kerültek kapcsolatba a kínai vallásokkal és filozófiákkal. Ilyen volt például a Szubjektív Idealizmus iskolája (*Xiangzong*, más néven *Weishizong*), amelyet a híres zarándok, az Indiát bejárt Xuanzang (596–664) hozott el Kínába. Ez és a hozzá hasonló iskolák nevezhetők így: „budd-

hizmus Kínában". Befolyásuk csak bizonyos csoportokra terjedt ki, vagy csak bizonyos időszakokban volt érezhető. Nem épült be, nem is épülhetett be minden művelt kínai gondolkodásába, ezért semmilyen vagy csak nagyon csekély szerepet játszottak abban, amit a kínai szellem fejlődésének nevezhetünk.

Másrésztől viszont, a „kínai buddhizmus” olyan formája a buddhizmusnak, amely kapcsolatba lépett a kínai gondolkodással, s így együtt fejlődött a kínai filozófiai hagyományokkal. Az elkövetkezőkben látni fogjuk, hogy a Középső Ösvény iskolája és a taoista filozófia között némi hasonlóságot lehet felfedezni. A két iskola kölcsönös egymásra hatásából született meg a *chan* (japán nevén *zen*) iskola, amely egyszerre tükrözőtt buddhista és kínai eszméket. Noha buddhista iskola volt, a kínai filozófiára, irodalomra és művészetre gyakorolt hatása felbecsülhetetlen.

A buddhizmus általános fogalmai

Miután a buddhizmus megjelent Kínában, óriási erőfeszítéseket tettek azért, hogy a buddhista szövegeket kínaira fordítsák. Egyaránt fordítottak *hínajána* (kis szekér) és *mahájána* (nagy szekér) szövegeket, ám a kínai buddhizmusban csak az utóbbinak sikerült maradandó szerepet játszania.

Egészében véve, a *mahájána* buddhizmus az Egyetemes Tudat vagy Szellem fogalmával gyakorolta a legnagyobb hatást a kínaiak gondolkodására, illetve azzal, amit a metafizika negatív módszerének nevezhetünk. Mielőtt belefognánk ezek ismertetésébe, először át kell tekintenünk a buddhizmus néhány általános fogalmát.

Noha a buddhizmusnak számos, más-más tanokat hirdető iskolája létezik, abban megegyeztek, hogy mindegyik hitt a *karma* (kínaiul *ye*) elvében. A *karmát* rendszerint „cselekedetnek”, illetve „tettnek” szokás fordítani, ám jelentése ennél sokkal tágabb, mivel nem csupán a tényleges cselekedeteket, hanem az egyedi, érző lények szavait és gondolatait is magában foglalja. A buddhizmus tanítása szerint az univerzum minden jelensége, pontosabban fogalmazva: az egyes érző lények univerzumának jelenségei, mind a tudat kivetülései. Bármit tesz, mond vagy akár gondol,

az valamiféle tudati tevékenység, aminek elkerülhetetlenül valamilyen következménye lesz a közeli vagy a távoli jövőben. Ez a következmény a *karma* visszahatása. A *karma* az ok, a *karma* visszahatása pedig az okozat. Az egyén léte okok és okozatok láncolatából épül fel.

Az érző lény jelenlegi élete csupán egyetlen láncszem ebben a folyamatban. A halál nem jelenti létezésének a végét, hanem csupán a folyamat egy újabb állomását. Mindaz, ami az egyén a jelenlegi életben, a múltbeli cselekedeteinek következménye, s amit a jelenben tesz, azzal elkövetkező életét fogja meghatározni. Jelenbeli cselekedeteinek következményeit egy jövőbeli életben fogja megtapasztalni. A jövőbeliket pedig egy még távolabbi jövőben, s így tovább a végtelenségig. Ezt az oksági láncolatot nevezik *szamszárának*, a „születés és elmúlás kerekének”. Az érző lények szenvedéseinek ez a legfőbb forrása.

A buddhizmus szerint a szenvedések abból erednek, hogy az egyén alapvetően tudatlan a dolgok természetét illetően. Az univerzumban minden dolog a tudat manifesztációja, következésképpen illuzórikus és mulandó, tudatlanságában az ember mégis vágyakozik utánuk, és ragaszkodik hozzájuk. Ezt az alapvető tudatlanságot nevezik *avidzsának*, amit *wamingnek*, „nem-megvilágosodottságnak” fordítanak kínaira. Az élet utáni vágy és az élethez való ragaszkodás a tudatlanságból fakad, az egyén így belemerül az élet és halál örök forgatagába, amiből soha nem lesz képes kiszakadni.

Egyetlen reménye, ha eléri a megvilágosodást, amit a szanszkrit *bódhinak* nevez. A különböző buddhista iskolák tanításaikban és gyakorlataikban mind arra törekednek valamilyen formában, hogy elősegítsék a *bódhi*-állapot elérését. E tanítások és gyakorlatok révén az egyén, számos újjászületésen keresztül, olyan *karmát* „halmoz fel”, amely már nem az élet utáni vágyat és az élethez való ragaszkodást szolgálja, hanem éppen ezek elkerülését. Aki ilyen karmával rendelkezik, az képes lesz kiszabadulni az élet és halál végtelen forgatagából. Ezt a kiszabadulást nevezik *nirvánának*.

Mit jelent pontosan a *nirvána* állapota? Azt mondhatnánk, hogy azt az állapotot, amikor az egyén azonosul az Egyetemes Tudattal, illetve azzal, amit buddhatermészetnek neveznek; vagy amikor az egyén a tudatára

ébred annak, hogy ő és az Egyetemes Tudat eredendően azonosak. Ő az Egyetemes Tudat, ám ez korábban nem tudatosult benne. Ezt a teóriát a *mahájána* buddhizmus egyik iskolája – az Egyetemes Tudat, kínaiul *Xing-zong* – dolgozta ki. (Ez az iskola nem tesz különbséget az emberi természet [*xing*] és a tudat vagy szellem [*xin*] között.) Az Egyetemes Tudat fogalma ennek az irányzatnak a révén jelent meg a kínai gondolkodásban.

A *mahájána* buddhizmusnak voltak más iskolái is, mint például a *Kong-zong*, az Üresség, más néven a Középső Ösvény iskolája, amely más módon írta le a *nirvánát*. Az ő megközelítésüket nevezem én a tagadás módszerének.

A kettős igazság tana

A Középső Ösvény iskolája a „kettős igazság tanát” hirdette: a köznapi és a magasabb értelmű igazságét. Mindkét igazság több szinten létezik. Így tehát ami az alsóbb szinten magasabb értelmű igazságnak számít, az a magasabb szinten csupán alsóbbrendű igazság. Az iskola egyik legkiválóbb gondolkodója, Jizang (549–623) ezzel a tanítással kapcsolatban a „kettős igazságnak” az alábbi három szintjét különbözteti meg:

1. A közemberek minden dolgot valódi létezőként (*you*) fognak fel, nem tudnak semmit a nem-létezőről (*wu*). Ezért a buddhák elmondták nekik, hogy a dolgok valódi természete a *wu* és az üresség. Az első szinten azt mondani, hogy a dolgok létezők (*you*), köznapi igazság; ám azt mondani, hogy a dolgok nem-létezők (*wu*), már magasabb értelmű igazság.

2. Kijelenteni, hogy a dolgok létezők (*you*), egyoldalú igazság, kijelenteni, hogy a dolgok nem-létezők (*wu*), ez is egyoldalú igazság. Mégpedig azért egyoldalúak, mert azt a téves képzetet keltik az emberben, hogy a nem-létezés (*wu*) a létezés (*you*) hiányából vagy eltávolításából fakad. Valójában azonban az, ami *you*, ugyanakkor *wu* is. Például az előttünk álló asztal szükségtelen összetörmünk annak megmutatására, hogy az asztal megszűnik létezni. Az asztal valójában minden pillanatban megszűnik létezni. Ennek az az oka, hogy amikor hozzálátunk az asztal megsemmisítéséhez, akkor az asztal, amit megsemmisíteni kívánunk, már nem létezik. Az ebben a pillanatban létező asztal ugyanis többé már nem ugyanaz

az asztal, mint ami az előző pillanatban volt. Csak úgy *tűnik*, mintha az lenne. Ezért hát a „kettős igazság” második szintjén azt mondani, hogy a dolgok létezők (*you*), és hogy nem-létezők (*wu*), egyaránt alsóbbrendű igazságok. Ehelyett azt kellene mondani: „a nem egyoldalú középső ösvényen” járó számára a dolgok sem nem létezők, sem nem nem-létezők. Ez a magasabb értelmű igazság.

3. Azt állítani azonban, hogy a közép igazsága nem egyoldalú (azaz nem létező és nem nem-létező), megkülönböztetést jelent. A megkülönböztetések viszont önmagukban egyoldalúak. Ezért az igazság harmadik szintjén azt mondani, hogy a dolgok nem létezők (*you*) és nem nem-létezők (*wu*), s hogy ez „a nem egyoldalú középső ösvény” lényege, csupán alsóbbrendű igazság. A magasabb értelmű igazság így hangzik: a dolgok sem nem *you* (létezők), sem nem *wu* (nem-létezők), de nem is nem-*you*, sem pedig nem-*wu*; a középső ösvény pedig sem nem egyoldalú, sem nem nem-egyoldalú. (A két igazság jelentése – Erdői, 1. szakasz.)

A fentiekben megtartottam a *you* és a *wu* szavakat, mivel a használatukban a korabeli kínai gondolkodók hasonlóságot éreztek a buddhizmust és a taoizmust foglalkoztató központi probléma között, ami lényegében ugyanazokra a szavakra épül. Az alaposabb elemzés azt mutatja, hogy ez a hasonlóság bizonyos tekintetben csak felületes. Ugyanakkor amikor a taoisták az „alakokon és tulajdonságokon való túlemelkedés”, a buddhisták pedig a „sem-sem” értelemben használják a *wu*-t, valóban van hasonlóság.

A taoizmus és a Középső Ösvény iskolája abban szintén megegyeznek, hogy ugyanazzal a módszerrel ugyanarra a végső eredményre jutottak. Egy tételt különböző szinteken fejtettek ki. Az adott szinten elhangzó kijelentést azonnal megcáfolták a következő, magasabb szinten. A tizedik fejezetben láthattuk, hogy a *Zhuangzi Értekezés a dolgok egyenlőségéről* című fejezete szintén ezen módszer szerint épül fel.

Amikor mindent tagadunk, beleértve a minden tagadásának tagadását, akkor ugyanaz a helyzet áll elő, mint Zhuangzi filozófiájában, amikor az ember mindent elfelejt, még azt is, hogy mindent elfelejtett. Ezt az állapotot Zhuangzi úgy jellemzi, „önfeledten ücsörögni”, a buddhisták pedig *nirvánának* nevezik. Ez a buddhista iskola nem ad pontos magyarázatot

arra, hogy mi a *nirvána* állapota, mivel úgy tartja, hogy amikor az ember eléri az igazság harmadik szintjét, már nem képes semmiféle megerősítő állítást tenni.

Sengzhao filozófiája

Az 5. században a Középső Ösvény iskolájának az indiai származású Kumáradzsíva volt az egyik legkiválóbb tanítója. A mai Xinjiang tartomány területén született. 401-ben érkezett Chang'anba (a mai Shaanxi tartománybeli Xi'anba), és egészen haláláig, 413-ig ebben a városban élt. Ez alatt a tizenhárom év alatt sok buddhista szentiratot lefordított kínaira, s számos tanítványa akadt, akik közül néhányan híres és befolyásos személyiségek lettek. Ebben a fejezetben két ilyen tanítvánnyal fogok foglalkozni, Sengzhaóval és Daoshenggel.

Sengzhao (384–414) Chang'an közelében született. Először Laozi és Zhuangzi műveinek tanulmányozásában mélyedt el, később Kumáradzsíva tanítványa lett. Írásai a *Zhaolun* című gyűjteményben maradtak fenn. Az ebben szereplő egyik értekezés, *A nem-abszolút ürességről* (*Buzhenkong*) azt mondja:

„A tízezer dolog végül is van miért ne legyen létező (*you*), és van miért ne legyen nem-létező (*wu*). Ha pedig a dolgok van miért ne legyenek létezők, akkor hiába léteznek, az mégsem létezés; és ha van miért ne legyenek nem-létezők, akkor hiába nem léteznek, az mégsem nem-létezés... Hogyan van tehát? Ami azonossá teszi őket, nem más, mint hogy a létezés, ha valóságos létezés, akkor létezés magában is, és állandó létezés, amelynek miért kellene okokra várnia, hogy azután létezés lehessen? Éppígy a valóságos nem-létezés az nem-létezés magában, állandó nem-létezés, amelynek nem kell okokra várnia, hogy azután nem-létezés lehessen. Ha egy létező nem képes magában is létezni, hanem okokra vár, és csak azután létezik, akkor ebből tudhatjuk, hogy ez a létező nem valóságos létező... A tízezer dolog, ha nem-létezik, akkor nem képes keletkezni, mert ha keletkezik, akkor nem nem-létező; így értjük meg, hogy ha valami okból keletkezik, akkor az már nem nem-létező... Ha azt akarjuk mon-

dani, hogy a tízezer dolog létezik, az a létezés nem »valóságos élet«; ha azt akarjuk mondani, hogy nem-létezők, a megnyilvánulásuk mégis testi formákkal azonosak. A jelenségekkel és testi formákkal bíró nem igazán nem-létező, a nem abszolút pedig nem valóságos létezés. Így aztán a nem-abszolút ürességének értelme megvilágosodik ezen a helyen.” (*Zhaolun*, 2. fejezet.)

Egy másik tanulmányában, *A dolgok nem mozdulnak el* (*Wubuqian*) címűben Sengzhao így fogalmaz:

„Amit az emberek mozgásnak vélnek, az nem más, mint hogy a régi dolgok nem érik el a jelent, s ezért azt mondják róluk, hogy mozognak és nem nyugodtak. Amit pedig én értek nyugalmon, az ugyancsak nem máson alapszik, mint hogy a régi dolgok nem érik el a jelent, s éppen ezért mondom róluk, hogy nyugodtak és nem mozognak. Mások azt gondolják, hogy mozgásban vannak és nem nyugodtak, mert hiszen nem jönnek; én meg úgy vélem, hogy nyugalomban vannak, és nem mozognak, mert hiszen nem mennek el... Ha az eddig volt dolgokat a múltban keresed, akkor azok a múltban nem lehettek nem létezők. Ha az eddig volt dolgokat a jelenben kutatod, akkor azok a jelenben nem lehetnek létezők. És hogy a jelenben nem lehetnek létezők, abból megérthetjük, hogy a dolgok nem jönnek vissza. S mert a múltban nem lehettek nem-létezők, azért tudhatjuk, hogy a dolgok nem mennek el. Ha mármost megvizsgáljuk a jelent, nos, a jelen hasonlóképpen nem megy el. Ez azt jelenti, hogy a régi dolgok maguktól ott vannak a régiségben, s nem lehet a jelent követve elérni a régiséget. A jelen dolgai pedig maguktól itt vannak a jelenben, s nem lehet a régiséget követve elérni a jelent... A hatás nem jár együtt az okkal; a hatás az októl függ. S minthogy a hatás az októl függ, az ok nem pusztulhat el a múltban. És mert a hatás nem jár együtt az okkal, az ok nem jön a jelenbe. Ha pedig nem pusztul el, és nem is jön, akkor a »nem mozdul el« értelme világos.” (1. fejezet.)

Az idézet mondanivalója az, hogy a dolgok minden pillanatban, szünet nélkül változnak. Minden, ami egy adott pillanatban létezik, annak a pillanatnak az új létezője, s nem egyezik meg azzal a dologgal, ami a múltban létezett. Ugyanebben az értekezésében (*A dolgok nem mozdulnak el*) Sengzhao azt is mondja: „Ezért a brahman elhagyta családját és vándorútra ment. Fehér fejjel tért haza, s a szomszédok, meglátván őt, így szóltak: »Hát ez a régi ember még életben van?« A brahman pedig így felelt: »Én olyan vagyok, mint az a régi ember, de nem vagyok már a régi ember.« A szomszédok mind meghökkentek ezen, és nem fogadták el, amit mondott.” Minden pillanatban létezett egy brahman. Ennek a pillanatnak a brahmanja nem az, aki előtűnt a múltból. A múlt brahmanja pedig nem azonos a jelen brahmanjával, aki visszahúzódott a múltba. Abból a tényből kiindulva, hogy a dolgok az állandó változás állapotában vannak, azt mondhatjuk, hogy csakis változás van, nincs állandóság. Ha azt vesszük számításba, hogy az adott pillanatban a dolgok egybefonódnak a pillanattal, azt mondhatjuk, hogy minden állandó, nincs változás.

Ez tehát Sengzhaónak a „kettős igazság” második szintjéhez kapcsolódó elmélete. A dolgok létezők (*you*) és állandóak, a dolgok nem-létezők (*wu*) és változóak: ezek a kijelentések az igazság második szintjén csupán alsóbbrendű igazságok. A második szinthez tartozó magasabb értelmű igazság kimondja: a dolgok sem nem létezők, sem nem nem-létezők, sem nem állandóak, sem nem változóak.

Sengzhao *A pradzsnyá* [Buddha bölcsessége]: *nem tudás* címet viselő értekezésében a harmadik szinttel kapcsolatban is kifejti nézeteit. A *pradzsnját* Sengzhao „Szent Bölcsességnek” nevezi, ami azonban valójában nem tudás, mivel egy dolog tudása azt jelenti, hogy kiválasztjuk az adott dolog valamelyik tulajdonságát, s ezt tesszük megismerésünk tárgyává. A Szent Bölcsesség a nem-létezésről (*wu*) szerzett tudásban lakozik, ami az „alაკოკონ és tulajdonságokon való túlemelkedést” jelenti. Ez egy tulajdonságok nélküli állapot, ezért nem lehet tárgy a megismerésnek. A nem-létezés (*wu*) megismerése a vele való egyesülést jelenti. Ezt az azonosulást nevezik *nirvánának*. A *nirvána* és a *pradzsnját* ugyanannak az állapotnak

két különböző aspektusa. Mivel a *nirvána* megismerhetetlen, ezért a *pradzsnját* olyan tudás, ami nem tudás (3. fejezet). Így a „kettős igazság” harmadik szintjéről nem lehet beszélni, az embernek hallgatnia kell róla.

Daosheng filozófiája

Sengzhao fiatalon, harmincéves korában halt meg, így nem volt olyan nagy hatással a buddhista filozófia fejlődésére, mint egyébként lehetett volna. Daosheng (meghalt 434-ben) a mai Jiangsu tartomány északi részén fekvő Pengcheng városában született. Sengzhaóhoz hasonlóan ő is Kumáradzsíva tanítványa volt. Nagy tudású, rendkívül tehetséges és ékesszólásáról híres szerzetes vált belőle. Azt tartották róla, hogy amikor beszélt, még a körülötte lévő kövek is egyetértően bólogattak. Idősebb korában a mai Jiangxi tartományban található Lu-hegy híres kolostorában tanított. Akkor ez volt a legjelentősebb buddhista központ, ahol olyan kiváló szerzetesektől lehetett tanulni, mint Dao'an (meghalt 385-ben) és Huiyuan (meghalt 416-ben). Daosheng számos új elmélettel állt elő, ezek némelyike olyan újszerű és forradalmi volt, hogy egyszer a hagyománytisztelő szerzetesek nyilvánosan kiűzték Nanjingból.

Az egyik ilyen tana az volt, hogy a „jó tettek nem hoznak jutalmat”. Ebben a témában írt értekezésének nyoma veszett. A Sengyou (meghalt 518-ban) által összeállított gyűjteményben, a *Hongmingjiben* azonban fennmaradt Huiyuan egyik írása, amely a *Magyarázat a tettek következményeiről* címet kapta. Lehetséges, hogy ebben a műben Daosheng filozófiájának egyes elemei köszönnek vissza, ám erre nincs bizonyíték. Általános eszméje az, hogy megpróbálja a két taoista fogalmat, a *wuwei*t és a *wuxin*t a metafizikára alkalmazni. Mint láttuk, a *wuwei* szó szerint „nem-cselekvést” jelent, de valójában nem a tétlenséget értik alatta, hanem az erőfeszítések nélküli cselekvést. Ha valaki spontán módon, a tudatos megkülönböztetésektől, választásoktól és erőfeszítésektől mentesen tesz valamit, akkor a „nem-cselekvést” gyakorolja. A *wuxin* szó szerint „tudatnélküli-

séget” jelent. Amikor valaki a „nem-cselekvés” útját járja, az egyben a *wuxin* gyakorlását is jelenti. Ha az ember a *wuwei* és a *wuxin* elvét követi – mondja Huiyuan –, akkor nem ragaszkodik a dolgokhoz, és nem fog vágyakozni utánuk, bármilyen tevékenységet folytat is. Mivel pedig a *karma* következményei az emberi vágyódásból, ragaszkodásból és kötődésből fakadnak, ha az ember megszabadul ezektől, akkor a *karma* nem fog visszahatni rá (5. kötet). Huiyuan elmélete, függetlenül attól, hogy megegyezik-e Daosheng eredeti teóriájával vagy sem, érdekes összekapcsolása a buddhista metafizikának azzal a taoista tanítással, amelynek alapvetően társadalmi és etikai vonatkozásai voltak. Mint ilyen, mindenképpen fontos mérföldköve a kínai buddhizmus fejlődésének, s később ezt követte a *chan* iskola.

Daosheng másik elmélete szerint a buddhaállapot a hirtelen megvilágosodás útján érhető el. Az erről szóló művének szintén nyoma veszett, ám teóriája fennmaradt Xie Lingyun (meghalt 433-ban) *Vita az eszményiről* (*Bianzonglun*) című értekezésében. Daosheng a fokozatos megvilágosodást hirdetőkkel szembe fordulva dolgozta ki elméletét. Ez utóbbiak nézete szerint a buddhaállapotba csak fokozatosan, állandó tanulás és gyakorlás révén lehet eljutni. Maga Daosheng és Xie Lingyun nem tagadta ennek a fajta tanulásnak és tudásnak a jelentőségét, ám úgy vélték, hogy ezek felhalmozása – tegyenek bármekkora erőfeszítéseket is érte – csupán egyfajta előkészület, amely önmagában nem elegendő a buddha-természet eléréséhez. Ennek egy pillanat alatt kell végbemennie, mint amikor valaki egy mély szakadék felett ugrik át. Vagy sikeresen átugorja, ez esetben megérkezik a túloldalra, s egy pillanat alatt, teljes lényével a buddhaság állapotába jut, vagy kudarcot vall, s az marad, aki volt. A szakadékon nem lehet több kis lépéssel átjutni.

Az elmélethez azt a magyarázatot fűzték, hogy a buddhaállapot elérése lényegében a nem-létezővel (*wu*) vagy, másként fogalmazva, az Egyetemes Tudattal való egyesülés. A *wu*, mivel tülemelkedett az alakok és tulajdonságok dimenzióján, önmaga nem egy „dolog”, tehát nem olyan valami, amit részekre lehetne osztani. Ezért az ember nem válhat eggyé ma az egyik, holnap pedig egy másik részével. Az egység az egésszel való egységet jelenti. Ha ennél kevesebb, akkor nem beszélhetünk egységről.

Xie Lingyun és másokat élénken foglalkoztatta ez a téma. Sok beszélgetésük szövegét megőrizte a *Vita az eszményiről*. Az egyik szerzetes, név szerint Sengwei, azt állította, hogy ha a tanítvány egyesül a nem-létezővel (*wu*), akkor többé nem beszél róla, ha viszont tanul a *wuról*, hogy meg tudjon szabadulni a létezőtől (*you*), akkor ez a fajta tanulás a fokozatos megvilágosodáshoz vezet. Xie Lingyun azt felelte erre, hogy amikor a tanítvány még a *you* birodalmában van, bármit is tesz, az nem más, mint tanulás, s nem megvilágosodás. Maga a megvilágosodás olyan valami, ami túl van a *you*n, bár igaz, hogy a tanítványnak mindenekelőtt tanulnia kell, ha el akarja érni a megvilágosodást.

Sengwei erre azt kérdezte: Ha a tanítvány a tanulásnak szenteli magát, azt remélve, hogy általa azonosulhat a nem-létezővel (*wu*), nem jut-e ezáltal előbbre? Ha nem jut előbbre, akkor mi értelme a tanulásnak? Ha pedig előbbre jut, akkor nem a fokozatos megvilágosodás útján jár?

Xie Lingyun megfelelt a kérdésre, mondván, az odaadó tanulás révén a tanítvány képes lesz elnyomni a tudat tisztátlanságait. Ám – noha úgy tűnik, hogy mivel sikerült felülkerekednie rajtuk, végképp megszabadult tőlük – tudata továbbra is a léthez kötődik. Csak a hirtelen megvilágosodás révén lesz képes megszabadulni minden tisztátalan kötődéstől.

Erre Sengwei újabb kérdéssel állt elő: Ha a tanítvány a tanulásnak és a gyakorlásnak szenteli magát, vajon elérheti-e azt, hogy időlegesen azonosuljon a nem-létezővel (*wu*)? Ha elérheti, akkor ez az időleges azonosulás nem jobb-e, mint ha egyáltalán nem azonosulna vele? Ha pedig képes erre, akkor vajon nem a fokozatos megvilágosodás útján jár-e?

Xie Lingyun azt felelte, hogy az időleges azonosulás hamis. A valódi azonosulás természeténél fogva örökké való. Az időleges azonosulás, bár valódinak tűnik, csakis annyira az, mint amennyire a tudat tisztátlan kötődéseinek háttérbe szorítása azt a látszatot kelti, hogy az ember véglegesen megszabadult tőlük.

Ugyanezeket az érveket Daosheng is megfogalmazta egy levélben, amelyet a *Vita az eszményiről* őrzött meg. Ez utóbbi mű bekerült *A buddhista értekezések további gyűjteményei* (*Guang hongmingji*) című műbe (18. fejezet), amelyet Daoxuan (596–667) állított össze.

Daosheng egy másik elmélete az volt, hogy minden érző lény magában

hordozza a buddhatermészetet vagy, más néven, az Egyetemes Tudatot. Az erről szóló értekezése sem maradt fenn, de a buddhista *szútrákhoz* írt számos kommentárjából összegyűjthetők elméletének egyes részletei. Ezek szerint minden érző lény rendelkezik a buddhatermészetrel, de ez nem tudatosul bennük. Ez a tudatlanság (*avidzsza*) láncolja őket a „születés és elmúlás kerekéhez”. Ezért mindenekelőtt azt kell tudatosítania magában, hogy a buddhatermészet eredendően része a lényének, majd ezután, a tanulás és gyakorlás révén, meg kell „pillantania” magában saját buddhatermészetét. Ez a „megpillantás” nem más, mint a hirtelen megvilágosodás, mivel a buddhatermészet oszthatatlan: így vagy egészében éli meg az ember, vagy sehogy. A „ráeszmélés” egyben egyesülést is jelent, mivel a buddhatermészet olyasvalami, amit nem lehet kívülről szemlélni. Ez tehát az értelme Daosheng alábbi kijelentésének: „Ha megszabadul a látszatvilág béklyóitól, az ember visszatér a Végsőhöz. Visszatérve a Végsőhöz, eljut az Eredethez.”* Az Eredet elérésével az ember a *nirvána* állapotába jut.

A *nirvána* azonban nem a „születés és elmúlás kerekén” kívül eső, attól minden tekintetben eltérő állapot, ahogyan a buddhatermészet valósága sem esik kívül a jelenségek világán, s nem különbözik minden tekintetben tőle. A hirtelen megvilágosodás pillanatában az utóbbi az előbbivé válik. Ezért Daosheng azt mondja: „A *mahájána* megvilágosodását nem a »születés és elmúlás kerekén« kívül kell keresnünk. Az ember szelleme azon belül világosodik meg, élet és halál dolgai által.”** A *nirvána* elérésének kifejezésére a buddhisták „a túlsó partra érkezni” hasonlatot használják. „Ami a túlsó part elérését illeti – mondja Daosheng –, ha valaki eléri azt, akkor nem a túlsó partra érkezik. A nem-elérés és a nem nem-elérés: valójában mindkettő elérés. Az itteni part jelenti a születést és halált; a túlpart jelenti a *nirvánát*.” (Uo. 9. fejezet.) Később azt mondja: „Ha valaki látja Buddhát, akkor nem látja Buddhát. Ha valaki látja, hogy nincs Buddha, valójában akkor látja őt.” (Uo.)

* Idézi A *Parinirvána* szútra összegyűjtött kommentárjai (*Niebanjing jijie*), 1. fejezet.

** Idézi Shenzhao: *Kommentár a Vimalakirti szútrához* (*Weimoujing*), 7. fejezet.

Valószínűleg ugyanezt akarja kifejezni Daosheng azzal a tanításával, hogy Buddha számára nem létezik semmiféle „Tisztaságos Föld” vagy egy másik világ. Buddha világát nem máshol, mint itt a jelenben kell keresnünk.

A *kincsház* című esszében, amelyet a hagyomány Sengzhaónak tulajdonít, de valószínűleg hamisítvány, a következő eszmefuttatás olvasható: „Képzeld el, hogy egy ember, aki egy olyan kincsházban él, ahol minden aranyból van, nap mint nap látja maga körül az aranytárgyakat, de nem vesz tudomást formáikról és tulajdonságaikról. Vagy ha mégis felfigyel formáikra és tulajdonságaikra, akkor még mindig csak az tűnik fel neki, hogy minden tárgy aranyból készült. Eltérő külsejük nem zavarja össze őt, ezért képes elszakadni a dolgok közötti felületes különbségtételtől. Mindig a mögöttes tartalmukat, az aranyat látja meg bennük, így nem esik az illúzió csapdájába. Ilyen hát a bölcs ember!” (3. fejezet.)

Ez a mondás vélhetően nem Sengzhaótól származik, de hasonlatát gyakorta idézték a későbbi korok buddhistái. A buddhatermészet valósága maga a jelenségvilág, éppen úgy, ahogy az aranytárgyak mögöttes lényege maga az arany. A jelenségvilágon kívül nincs más valóság, éppen úgy, ahogy az aranytárgyakon kívül nem létezik másféle arany. Tudatlanságukban néhányan nem látnak mást, csak a jelenségvilágot; nem veszik észre a buddhatermészet valóságát. Mások, a megvilágosodottak látják a buddhatermészetet, ám ez a buddhatermészet még mindig a jelenségvilágban lakozik. Lényegében ugyanazt látják, de amit a megvilágosodott ember megért, az egészen más jelentőséggel bír, mint amit a tudatlan ember felfogni képes. Ezt jelenti a kínai buddhizmus egyik népszerű mondása: „Az ember, ha tudatlan, akkor közönséges ember; ha megvilágosodott, akkor bölcs.”

Daosheng azt tartotta, hogy még az *ikkantika* (a buddhizmus tanait elvető személy) is képes a buddhaállapot elérésére. Ez logikusan következik abból az állításból, miszerint minden érző lény magában hordozza a buddhatermészetet. Ez a nézet szöges ellentétben állt a *Parinirvána szútrában* foglaltakkal, legalábbis a szútrának azzal a formájával, ahogyan azt akkoriban ismerték, ezért Daoshenget egy időre kitiltották a fővárosból, Nanjingból. Sok évvel később azonban, amikor elkészült a szútra teljes szövegének

fordítása, találtak benne egy részletet, amely Daosheng elméletének helyességét igazolta. Életrajzírója, Huijiao (meghalt 554-ben) így ír erről: „Mivel az *ikkantikákról* szóló tanításának helyességét a Szentiratok is alátámasztották, a hirtelen megvilágosodást és a jó tettek következményénélküliségét hirdető tanai is nagy megbecsülésnek örvendtek a korabeli buddhisták körében.” (*A kiváló buddhista szerzetesek életrajzai – Gaoseng zhuan*, 7. kötet.)

Huijiao Daosheng egy másik mondását is megemlíti művében: „A szimbólum arra szolgál, hogy kifejezzünk vele egy eszmét, amint megértettük az eszmét, a szimbólumot el kell vetni. A szavak arra szolgálnak, hogy kifejezzünk vele egy gondolatot, de azon nyomban el kell azonban hallgatniuk, amint az elme magába szívta a gondolatot... Akik meg tudják ragadni a halat, s eldobják a halászhalót, csakis ők alkalmasak az igazság keresésére.” (Uo.) Ez a szókép a *Zhuangzi* egyik mondására utal vissza, amely így hangzik: „A varsa halfogásra való. Ha megvan a hal, feledd a varsát! A nyúlcsapda nyúlfogásra való. Ha megvan a nyúl, feledd a csapdát!” (26. fejezet.) A kínai filozófiai hagyományokban gyakran találkozhatunk a „szavak hálója” fogalmával. A hagyományos felfogás szerint az a legjobb állítás, amelyik „nem esik bele a szavak hálójába”.

Jizangnál láttuk, hogy ha valaki eléri a „kettős igazság” harmadik szintjét, egyszerűen már nincs semmi mondanivalója. Ezen a szinten már nem fenyegeti az a veszély, hogy „beleesik a szavak hálójába”. Amikor Daosheng a buddhatermészetről beszélt, majdnem belezuhant ebbe a hálóba, mivel, Tudatként beszélve róla, azt a benyomást keltette az emberekben, hogy a meghatározás korlátai a Tudatra is alkalmazhatóak. E tekintetben hatással volt rá a *Parinirvána szútra*, amely a buddhatermészetre helyezi a hangsúlyt, így az Egyetemes Tudat iskolájának (*Xingzong*) tanításaihoz közelít.

Amint a következő fejezetben látni fogjuk, Daosheng korára megteremtődött a *chan* buddhizmus elméleti háttere. Az iskola kialakulásához azonban szükség volt arra, hogy a *chan* mesterek egy magasabb gondolati síkon továbbgondolják az ebben a fejezetben ismertetett tanokat.

Mindabban, amiről itt szóltunk, felfedezhetőek az évszázadokkal később kialakuló neokonfucianizmus csírái is. Daosheng elmélete, miszerint bárki elérheti a buddhaság állapotát, arra a menciuszi tételre emlékeztet

bennünket, amely kimondja, hogy „minden ember Yaóvá és Shunná válhatik” (*Mengzi*, VI. B. 2.). Menciusz azt is mondta: „Aki szíve legmélyére hatol, az megismeri saját természetét. Saját természetünk megismerése pedig az Ég megismerése.” (VII. A. 1.) De amit ő szívnek és Égnek nevez, azok lélektani, s nem metafizikai értelemben vett fogalmak. Ha azonban Daosheng elméletének gondolatmenetét követve metafizikai szempontból értelmezzük őket, akkor eljutunk a neokonfucianizmushoz.

India az Egyetemes Tudat fogalmával hozzájárult a kínai filozófia fejlődéséhez. A buddhizmus elterjedése előtt a kínai gondolkodás csupán a „tudat”, „szellem” fogalmát ismerte, a Tudat ideája ismeretlen volt. A taoisták *daója*, Laozi definícióját idézve, a „titkok titka”, ez azonban mégsem a Tudat. A tárgyalt korszakot követően viszont a kínai filozófiában a „tudat” mellett a Tudat fogalma is megjelent.



CHAN: A CSEND FILOZÓFIÁJA

A kínai *chan* (japán olvasata: *zen*), illetve *channa* kifejezés a szanszkrit *djána* szó fonetikus átírata. A *djánát* rendszerint „meditációnak”, „elmélkedésnek” szokták fordítani. A *chan* iskola eredetéről a hagyomány azt mondja, hogy Buddha, a Szentiratokon kívül, birtokában volt egy olyan ezoterikus tanításnak, amelyet az írott szövegektől függetlenül, személyesen adott át egyik tanítványának, aki később saját tanítványának adta tovább. Így jutott el e tan Bódhidharmához, akiről azt tartották, hogy ő volt a huszonnyolcadik pátriárka Indiában, s valamikor 520 és 526 között érkezett Kínába, ahol ő lett a *chan* iskola első zúja („pátriárkája”, szó szerint: „őse”).

A *chan* buddhizmus eredete a hagyomány szerint

Bódhidharma az ezoterikus tanítást állítólag Huikere (486–593), a második kínai pátriárkára hagyományozta. A tanítás ezután így öröklődött tovább egészen az ötödik pátriárkáig, Hongrenig (605–675). Ekkor Hongren két legkiválóbb tanítványának vetélkedése következtében az iskola kettészakadt. Shenxiu (meghalt 706-ban) létrehozta az északi iskolát, Huineng (638–713) pedig a déli iskola alapítója lett. A népszerűbb déli rövidesen fölébe kerekedett az északi iskolának, így Huinenget ismerték el a hatodik pátriárkának, s egyben Hongren jogos utódjának. A *chan* buddhizmus későbbi, befolyásos csoportjainak felemelkedése Huineng tanítványaival kezdődött.*

* Lásd Yang Yi (974–1020): *A lámpás átadásának története* (*Chuandenglu*), 1. fejezet.

Nagyon is kérdéses, hogy a korai időszakkal kapcsolatosan mennyire helytálló ez a történet, hiszen a benne leírtakat egyetlen olyan dokumentum sem támasztja alá, amely a 11. századnál korábbra datálható. Ebben a fejezetben nem célunk, hogy tudományosan megvizsgáljuk ezt a kérdést. Elégséges, ha megjegyezzük, manapság egyetlen tudós sem veszi komolyan ezt a hagyományt. Tény azonban, hogy az olyanok, mint Sengzhao és Daosheng, már korán megteremtették a *chan* buddhizmus elméleti háttérét. Egy ilyen háttérrel a *chan* iskola felemelkedését akár elkerülhetetlen fejleményként is felfoghatnánk, anélkül hogy Bódhidharma felíg legendás alakját tekintenénk az iskola alapítójának.

A Shenxiu és Huineng vetélkedése miatt bekövetkezett szakadás viszont már történelmi tény. Filozófiájuk különbsége megfelel az előző fejezetben bemutatott Egyetemes Tudat (*Xinzong*), illetve az Üresség iskolája (*Kongzong*) közötti korábbi eltéréseknek. Ez a különbség Huineng önéletrajzában is tetten érhető. A műből megtudhatjuk, hogy Huineng a mai Guangdong tartomány területén született, s Hongren tanítványaként mélyedt el a buddhizmusban. Hongren egy napon – olvasható az önéletrajzában –, érezvén közelgő halálát, összehívta tanítványait, s közölte velük, hogy ki fogja jelölni az utódját: az utód pedig az lesz, aki egyetlen versben a legjobban össze tudja foglalni a *chan* tanításainak lényegét.

Shenxiu verse így hangzott:

*A test a bódhi fája,
Az elme olyan, mint egy tiszta tükör,
Mindig szorgalmasan törölgetni kell,
Nem szabad engedni, hogy belepje a por.*

Hogy megcáfolja Shenxiu gondolatait, Huineng az alábbi verset költötte:

*A bódhi-fa: eredendően nem létezik,
S nem létezik a tükör sem.
Ha eredendően nem létezik semmi:
Mit is lephetne be a por?*

Hongren állítólag Huineng versét találta a legjobbnak, s őt nevezte meg utódjaként, a hatodik pátriárkaként.*

Shenxiu költeménye az Egyetemes Elmét vagy buddhatermészetet hangsúlyozta, ahogyan azt Daosheng is tette, míg Huineng, Sengzhaóhoz hasonlóan, a nem-létezés (*wu*) emelte ki. Van két kifejezés, amelyek gyakorta feltűnnek a *chan* buddhista szövegekben. „Buddha a tökéletes tudat”; illetve „nem-tudat és nem-Buddha”. Shenxiu versében az első, míg Huinengében a második mondás jut kifejezésre.

Az Első Alapelv kifejezhetetlen

A későbbiekben a *chan* iskola elsősorban azon az úton fejlődött tovább, amelyen Huineng indította el. Az Üresség iskolájának és a taoizmusnak az egymásba olvadása, ami már jóval korábban elkezdődött, a *chan* buddhizmusban teljesedett ki. Ami az Üresség iskolájában a „kettős igazság” harmadik szintjének magasabb értelmű igazsága, azt a *chan* buddhizmusban Első Alapelvnek nevezik. Az előző fejezetben láttuk, hogy a harmadik szinten az embernek egyszerűen már nincs mit mondania. Következésképpen az Első Alapelv természeténél fogva kifejezhetetlen. Wenyit, a *chan* mestert (meghalt 958-ban) egy ízben megkérdezték: „Mi hát az Első Alapelv?” „Ha elmondanám, akkor azon nyomban már csak »másodlagos alapelv« lenne!” – hangzott a mester válasza (*Wenyi chan mester mondásai* – *Wenyi chanshi yulu*.)

A *chan* mesterek elve az volt, hogy tanítványaikat csak személyes érintkezésen keresztül tanították. Azok kedvéért azonban, akiknek nem volt alkalmuk ilyen érintkezésre, lejegyezték a mester mondásait. Az ilyen gyűjteményeket nevezték *yulunak* (lejegyzett beszélgetések). Ezt a gyakorlatot később a neokonfucianusok is átvették. Ezekben a gyűjteményekben gyakran találkozunk olyan történetekkel, amelyek arról szólnak, hogy amikor egy tanítvány veszi magának a bátorságot, s rákérdez a buddhizmus valamelyik alapelvére, akkor mestere megüti a botjával, vagy irrele-

* Lásd *A hatodik pátriárka mondásainak szútrája* (*Liu zu tanjing*), 1. fejezet.

váns választ ad. Azt mondja például tanítványának, hogy a retek ára három rézpénz. Ezek a válaszok paradoxnak tűnhetnek azok számára, akik nem ismerik a *chan* buddhizmus célját. Ez a cél nem más, mint ráébreszteni a tanítványt arra, hogy amit kérdez, az megválaszolhatatlan. Ha ezt megérti, akkor már igen sokat megértett.

Az Első Alapelv kifejezhetetlen, mivel amit *wunak* neveznek, az nem olyasvalami, amiről bármit is mondani lehetne. Ha elnevezzük „tudatnak” vagy bármi másnak, akkor ezzel megkíséreljük definiálni, tehát behatároljuk. Így pedig, ahogy a taoisták és *chan* buddhisták fogalmazznak, a „szavak hálójába” zuhanunk. Ma pátriárkától (Mazu, meghalt 788-ban), aki Huineng tanítványának tanítványa volt, megkérdezték: „Miért mondd, hogy a tudat maga Buddha?” Mazu így felelet: „Én csupán azt akarom, hogy a gyerekek abbahagyják a sírást!” „Tegyük fel, hogy abbahagyták!” „Akkor sem nem tudat, sem nem Buddha!” – mondta a mester.*

Egy másik tanítványa azt kérdezte tőle: „Milyen ember az, aki már egyetlen dologhoz sem kötődik?” Mazu azt válaszolta erre: „Várj, amíg egyetlen kortyintással ki tudod inni a Nyugati-folyóból az összes vizet, akkor majd elmondom neked!” (Uo.) Ez nyilvánvalóan lehetetlen. Válaszával Mazu arra akarta ráébreszteni tanítványát, hogy nem kellett volna feltennie ezt a kérdést. Kérdése ugyanis megválaszolhatatlan, mivel az, aki már egyetlen dologhoz sem kötődik, az minden dolgon túlemelkedett. Ha pedig ez így van, hogyan is kérdezheti meg valaki, miféle ember ő?

Voltak olyan *chan* mesterek, akik a csendet használva próbálták meg kifejezni a *wu* vagy az Első Alapelv ideáját. Például amikor Huizhong (meghalt 775-ben) és egy másik szerzetes között vitára került sor, a mester állítólag nem tett mást, mint felült a székére és hallgatásba merült. Vitapartnere ekkor így szólt: „Kérlek, fejtsd ki tanításod, hadd szálljak vitába veled!” „Már kifejtettem” – felelte Huizhong. „S mi lenne az?” – kérdezte a másik szerzetes. „Tudom jól, hogy meghaladja az értelmet” – mondta erre a mester, azzal felállt a székéből és távozott. (*A lámpás átadásának históriája*, 5. fejezet.) Huizhong tanítása maga a csend volt.

* Lásd Yizang (Song-kor): *Régi kiválóságok feljegyzett mondásai* (*Guzunxu yulu*), 1. fejezet.

Mivel az Első Alapelvről, a *wuról* szavakkal semmi nem mondható el, a kifejtés legjobb útja, ha hallgatunk.

Ebből a szempontból valójában egyik buddhista szentirat sem kapcsolódik az Első Alapelvhez. Ezért mondta Yixuan mester (meghalt 866-ban), a *chan* buddhizmus Linji iskolájának alapítója a következőket: „Ha az igazi megértésre törekszel, nem szabad hagynod, hogy mások félrevezessenek. Kívül és belül mindent el kell pusztítanod! Ha szembejön veled Buddha? Öld meg! Ha pátriárkákkal találkozol? Öld meg valamennyit!... Így nyered el függetlenséged!” (*Régi kiválóságok feljegyzett mondásai*, 4. fejezet.)

Az önművelés módja

Az Első Alapelv tudása olyan tudás, ami nem-tudás; ezért az önművelés is olyan művelés, ami nem-művelés. A hagyomány szerint Mazu, mielőtt Huairang (meghalt 774-ben) tanítványául szegődött volna, a Heng-hegyen élt (a mai Hunan tartományban). Konyhója félreeső helyen állt, ahol teljes visszavonultságban a meditációt gyakorolta. Egy nap Huairang téglákat kezdett csiszolni Mazu kalyibájában. Amikor Mazu ezt meglátta, megkérdezte Huairangtól, mit csinál. Huairang azt felelte, hogy éppen tükröt próbál készíteni. „Hogyan lehetne csiszolt téglából tükröt csinálni?” – kérdezte. Huairang így felelt neki: „Ha csiszolt téglából nem lehet tükröt csinálni, akkor ugyan a meditáció hogyan képes bárkit is a buddhaság állapotába eljuttatni?” Szavai nyomán Mazu megvilágosodott, és Huairang tanítványa lett. (*Régi kiválóságok feljegyzett mondásai*, 1. fejezet.)

A *chan* buddhizmus szerint a buddhaság elérésének legjobb módja, ha az ember nem műveli magát, mivel ha műveli magát, akkor tudatosan törekszik valami felé, így cselekvővé (*youwei*) válik. A *youweinek* mindenképpen van valamilyen pozitív hatása, ám ez nem tart örökké. Xiyun (meghalt 847-ben), akit Huangbo mesterként ismertek, azt mondta erről: „Tételezzük fel, hogy az ember számtalan életem keresztül gyakorolva a hat *páramitát* [a megváltást segítő módszerek], elnyeri Buddha bölcsességét; ez az állapot sem fog örökké tartani. Mégpedig az okság elve miatt.

Ha kimerül az okot hajtó erő, akkor visszatér a mulandóság állapotába.” (Uo. 3. fejezet.)

Majd így folytatja: „A cselekedetek lényegileg mulandóak. Minden erő elérkezik egyszer a végpontjához. Olyanok, mint a levegőbe hajtott dárdák: amikor ereje elhagyja, a földre hullik. Mind a »születés és elmúlás kerekéhez« kötődik. A cselekedeteken keresztül törekedni a tökéletességre: ez Buddha eszméinek meg nem értését jelenti, s hiábavaló fáradozás.” (Uo.)

„Ha valaki nem képes felfogni a *wuxin* [a céltudatos szellem hiányának] lényegét, akkor hozzátapad a tárgyakhoz, s útján akadályokba ütközik... A *bóधी* valójában nem létezik, Buddha csak azért beszélt róla, hogy általa tanítsa az embereket, éppúgy, ahogy a síró gyermekeket is el lehet hallgattatni, ha az mondjuk nekik az elsárgult levelekről, hogy azok aranypénzek... Egyetlen tennivalód az, hogy amint alkalom adódik erre, megszabadulj régi *karmádtól*, s ne teremts újat, amely megint csak szerencsétlenségbe sodorna!” (Uo.)

A szellem művelésének legjobb módja az, ha tetteinket nem a tudatos erőfeszítés és a céltudatos gondolkodás vezérli. Pontosan ez az, amit a taoisták „nem-cselekvésnek” (*wuwei*) és „nem-tudatnak” (*wuxin*) neveznek. Ez Huiyuan elméletének jelentése, ahogy valószínűleg Daosheng mondása – „A jó tettek nem hoznak jutalmat” – is ezt jelenti. Ha szellemünk művelésében a *wuwei* és a *wuxin* vezérel bennünket, akkor cselekedeteink célja nem az lesz, hogy általuk kedvezően befolyásoljuk a sorsunkat, függetlenül attól, hogy tetteink következményei önmagukban jók is lehetnek. A cél sokkal inkább az, hogy cselekedeteinknek ne legyen semmiféle hatása. Ha minden, amit teszünk, következmények nélkül való, akkor korábban felhalmozódott *karmánk* okozatai erejüket veszítik, s képesek leszünk kiszabadulni a „születés és elmúlás kerekéből” belépni a *nirvánába*.

Ha tudatos erőfeszítés és céltudatos gondolkodás nélkül tesszük a dolgunkat, akkor cselekszünk és élünk természetesen. Yixuan így fogalmazott: „A buddhaság eléréséhez vezető úton nincs helye a tudatosságnak. Egyetlen módszer van: végezni a mindennapok megszokott teendőit – könnyíteni magunkon, vizelni, ruhát viselni, megenni az ételt, s ha fárado-

tak vagyunk, aludni térni. Az oktalan népek nevetni fognak rajtad, ám a bölcsek megértenek majd.” (*Régi kiválóságok feljegyzett mondásai*, 4. fejezet.) Azok közül, akik a buddhaság elérésére törekednek, sokan elbuknak ezen az úton. Mégpedig azért, mert nem bíznak önmagukban. „Manapság – mondja Yixuan – azok, akik szellemük csiszolásához fognak, nem érik el céljukat. Ott vétik el, hogy nem hisznek magukban... Tudni akarjátok, kicsoda Buddha és a pátriárkák? Ti mindannyian, kik előttem állatok, ti vagytok Buddha és a pátriárkák!” (Uo.)

A szellem művelésének gyakorlati útja tehát az, ha kellő önbizalommal rendelkezünk, és minden mástól megszabadulunk. Mindössze annyit kell tennünk, hogy elvégezzük a mindennapi élet megszokott feladatait, semmi többet. Ezt nevezik a *chan* mesterek a „nem-művelés általi művelésnek”.

Felmerül azonban egy kérdés: feltételezve, hogy mindez igaz, akkor mi a különbség aközött, ha valaki ily módon műveli magát, illetve aközött, ha semmilyen módon nem műveli magát? Hiszen mindketten pontosan ugyanazt teszik, következésképpen az utóbbinak is el kell érkeznie a *nirvánába*, s számára is el kell következnie annak az időnek, amikor megszabadul a „születés és elmúlás kerekéből”.

Erre azt lehetne felelni, hogy noha a ruhaviselés vagy étkezés önmagukban mindennapos, egyszerű dolgok, nem könnyű feladat teljes céltudatosság és a hozzájuk való bármiféle kötődés nélkül végezni őket. Az ember szereti például a finom ruhákat, de nem szívesen visel rongyos öltözeteket, s örömmel tölti el, ha mások megcsodálják ruházatát. A *chan* mesterek azt hangsúlyozzák, hogy a szellem művelése nem igényel semmiféle különleges cselekvést, olyanokat, mint például az intézményesített vallás szertartásai és imái. Az embernek egyszerűen meg kell próbálnia kiküszöbölni gondolataiból a céltudatosságot, s kerülnie kell bármiféle kötődést a mindennapi élethez: az önművelés eredményességéhez pusztán az elegendő, ha kitartóan elvégzi a mindennapok megszokott, egyszerű dolgait. Kezdetben komoly erőfeszítést követel tőle az erőfeszítésnélküliségre törekvés, s céltudatosan arra kell törekednie, hogy gondolatait megszabadítsa a céltudatosságtól, éppen úgy, ahogy a felejtéshez az embernek mindenekelőtt emlékeznie kell arra, hogy felejtenie kell. Később

azonban már nem lesz szüksége erőfeszítésre az erőfeszítésnélküliség megvalósítására, sem céltudatosságra a céltudatosság elkerülésére, végül pedig elfelejt emlékezni arra, hogy felejtenie kell.

A „nem-művelés általi művelés” önmagában is a valamiféle művelés, ahogy a nem-tudás tudása sem más, mint tudás. Ez a fajta tudás azonban nem azonos az eredendő tudatlansággal, hasonlóan, a „nem-művelés általi művelés” sem azonos az eredendő természetességgel. Az eredendő tudatlanság és természetesség a természet ajándékai, míg a nem-tudás tudása és a „nem-művelés általi művelés” egyaránt a szellem termékei.

A hirtelen megvilágosodás

Az önművelés gyakorlása, tartson bármilyen hosszú ideig, önmagában csupán előkészület. A buddhaállapot eléréséhez ugyanis ennek az előkészületi folyamatnak a hirtelen megvilágosodásban kell kiteljesednie, ahogy azt az előző fejezetben leírtuk, amikor a hirtelen megvilágosodást ahhoz hasonlítottuk, amikor valaki átugrik egy szakadékon. Csak miután megtörtént ez az „ugrás”, azután érhető el a buddhaállapot.

A *chan* mesterek gyakran úgy utalnak a hirtelen megvilágosodásra, mint „a *dao* megpillantására”. Puyuan, Nanquan mestere (meghalt 830-ban) azt mondta tanítványának: „A *dao* nem osztályozható tudásként vagy nemtudásként. A tudás illuzórikus tudat, a nem-tudás pedig vak öntudatlanság. Valóban felfogni a kétségbevonhatatlan *daót* olyan, mintha parttalan ürességet szemlélnél: hogyan is lehetne bármi módon megkülönböztetni benne a jót és rosszat?” (*Régi kiválóságok feljegyzett mondásai*, 13. fejezet.) A *dao* felfogása ugyanaz, mint egyesülni vele. Parttalan üressége nem űr, hanem egyszerűen az az állapot, amelyben eltűnnek a megkülönböztetések.

„Tudás és igazság többé szét nem választható, a tárgyak és a szellem egységet alkotnak, s megszűnik minden különbség a tapasztaló és a megtapasztalt között” – a *chan* mesterek így szokták leírni ezt az állapotot (uo. 32. fejezet). „Aki vizet iszik, az tudni fogja, hogy a víz hideg vagy meleg.” Ez a mondás *A hatodik pátriárka mondásainak szűtrájában* szerepelt elő-

szőr, később azonban széles körben idézték más *chan* mesterek is. Jelentése: csak az érti meg valójában, mit jelent a tapasztaló és a megtapasztalt nem-különbsége, aki maga is megtapasztalja azt.

Ebben az állapotban a tapasztaló elveti a köznapi tudást, mivel ez a fajta tudás a megismerő és a megismert dolog megkülönböztetését tételezi fel. Mindazonáltal ő sincs tudás nélkül, mivel ez az állapot különbözik attól, amit Puyuan „vak öntudatlanságnak” nevez. Ez hát a tudás, ami nem-tudás.

Amikor egy tanítvány a hirtelen megvilágosodás kapujába érkezik, mestere akkor tud leginkább a segítségére lenni. Amikor valaki az „ugrás” készülődik, olyankor bármilyen kis segítség óriási lökést adhat. Ebben a stádiumban a *chan* mesterek a „botozás vagy kiáltás” módszeréhez folyamodtak, hogy tanítványukat a megvilágosodás állapotába juttassák. A *chan* irodalmi művekben sok olyan történet szerepel, amelyekben a mester arra kéri tanítványát, hogy az fontoljon meg egy adott problémát, s miközben a tanítvány a megoldáson töpreng, mestere váratlanul rákiált vagy több botütést mér rá. Ha ezt éppen a megfelelő pillanatban teszi, akkor tanítványa egy csapásra eléri a megvilágosodást. Ennek valószínűleg az a magyarázata, hogy a fizikai ráhatás sokkja úgy mond „átzökken” a tanítványt a megvilágosodás állapotába, amelyre már régóta készülődt.

A hirtelen megvilágosodás lefrására a *chan* mesterek a „kiesik a vödör alja” metaforát használják. Valahányszor ez történik, a vödörből egy pillanat alatt kiömlik minden. Ugyanígy, ha valaki hirtelen megvilágosodik, minden problémája egy pillanat alatt megoldódik, de nem olyan módon, hogy határozott választ kap rájuk, hanem úgy, hogy a problémák megszűnnek problémák lenni. Ezért nevezik a *daót* a „kétségbefonhatatlan” *daónak*.

A nem-elérés elérése

Ha valaki elérte a hirtelen megvilágosodást, ezután további dolgokat már nem kell elérnie. Qingyuan, Shuzhou Mestere (meghalt 1120-ban) azt mondta: „Ha most már képes felfogni mindent, hová tűnt az, amit

korábban nem fogtál fel? Mindaz, ami korábban megtévesztett, most megvilágosodott számodra. Mindaz, ami most megvilágosodott számodra, az korábban megtévesztett.” (*Régi kiválóságok feljegyzett mondásai*, 32. fejezet.) Az előző fejezetben láttuk, hogy Sengzhao és Daosheng szerint, ami a jelenségek körébe tartozik, az valóságos. A *chan* buddhizmusban van egy gyakran idézett mondás: „A hegy az hegy, a folyó az folyó.” A megtévesztettség állapotában az ember a hegyet hegynek látja, a folyót folyónak – ám a *chan* szerint a megvilágosodás után a hegyet továbbra is hegynek, a folyót továbbra is folyónak fogja látni.

A *chan* mestereknek volt egy másik közkedvelt mondása: „Szamárháton ülve keresni a szamarat.” Ezen azt a téves törekvést értették, amikor az ember a valóságot a jelen világon túl keresi, más szavakkal, a *nirvánát* a „születés és elmúlás kerekén” kívül kutatja. Qingyuan azt mondta: „Csupán kétféle betegség létezik: az egyik az, ha valaki samárháton lovagolva keresi a szamarat; a másik, ha valaki samárháton lovagol, s nem hajlandó leszállni róla. Azt mondod, hogy samárháton keresni a szamarat bolond viselkedés, s aki ilyet tesz, azt meg kéne büntetni. Ez valóban nagyon súlyos betegség. Én azt mondom, hogy a szamarat egyáltalán nem kell keresni! A bölcs ember, megértve mondanivalómat, abbahagyja a samár keresését, így megtévesztett elméje nem tévelyeg tovább. Ha viszont megleli a szamarat, s nem hajlandó leszállni róla, nos, erre a betegségre a legnehezebb gyógymódot találni. Én azt mondom, egyáltalán ne lovagolj samárháton! Te magad vagy a samár! Szamár minden! Miért kellene rajta lovagolnod? Ha samárhátra pattansz, betegségedre nem találhatsz gyógyírt. Ha viszont nem pattansz fel a samár hátára, akkor feltáruul a szemed előtt a mindenség nagy kiterjedése. Megszabadulván ettől a két betegségtől, semmi sem marad, ami megzavarná elméd. Semmi mást nem kell tenned!” (Uo.) Azt állítani, hogy a megvilágosodás elérése után az emberre még mindig vár valami új, ez olyan, mint amikor samárháton lovagol valaki, de nem hajlandó leszállni róla.

Huangbo azt mondta: „[Ha létezik megvilágosodás], akkor a beszéd vagy a hallgatás, a cselekvés vagy a tétlenség, minden látvány és minden hang, mind Buddhához tartozik. Hova is kéne menned, hogy megtaláld őt? Soha ne tegyél egy fejet egy másik fej tetejére vagy egy száját egy

másik száj mellé!” (Uo. 3. fejezet.) A megvilágosodásban minden Buddhában egyesül, s Buddha mindenütt jelen van. Állítólag egyszer egy *chan* szerzetes bement az egyik templomba, s leköpte az ott található Buddhaszobrot. Amikor ezt szóvá tették, így felelt: „Mutassatok egy helyet, ahol nincs jelen Buddha!” (A *límpás átadásának története*, 27. fejezet.)

Ezért a *chan* bölcs úgy él, ahogy bárki más, s azt teszi, amit mindenki más is tesz. A tévhitiek világtól a megvilágosodásig jutás során a bölcs hátrahagyja halandó emberi mivoltát, s belép a bölcsesség kapuján. Ám ezután el kell hagynia a bölcsesség birodalmát, hogy visszatérjen a halandó emberek közé. Ezt a *chan* mesterek úgy nevezték: „tenni még egy lépést a száz láb magas bambusz tetejéről”. A bambusz teteje jelképezi a megvilágosodás csúcspontját. „Tenni még egy lépést” azt jelenti, hogy miután megvilágosodott, a bölcsnek van még tennivalója – ám ez nem több, mint hogy elvégezze a mindennapok megszokott feladatait. Ahogyan Puyuan fogalmazott: „Miután átjutottál, s megértetted a túlsó oldalt, visszajössz, hogy az innesső oldalon éld az életed.” (Régi kiválóságok feljegyzett mondatai, 12. fejezet.)

Noha a bölcs továbbra is ezen az oldalon él, nem volt hiábavaló, hogy megértette a túlsó oldalt. Noha ugyanazt teszi, amit mindenki más, számára ez mégis más jelentőséggel bír. Huihai, Baichang mestere (meghalt 814-ben) mondta erről: „Ami a megvilágosodás elérése előtt kéjsóvár haragnak neveztek, azt a megvilágosodás elérése után már Buddha Bölcsességének hívják. Maga az ember ugyanaz, mint aki előtte volt, csak a tettei mások.” (Uo. 1. fejezet.) Úgy tűnik, hogy ebben az utolsó mondatban valamiféle elírás vagy szövegromlás történt. Huihai nyilvánvalóan azt akarta mondani: „Az ember ugyanazt teszi, mint előtte, ám ő maga más lett.”

Mégpedig azért lett más, mert noha ugyanazt teszi, mint mindenki más, ő maga nem kötődik semmihez. Ez az értelme az alábbi *chan* mondásnak: „Enni egész nap, s mégsem nyelni le egyetlen rizsszemet; ruhát viselni egész nap, s mégsem érinteni egyetlen szál fonalat.” (3. fejezet.)

Egy másik mondás így hangzik: „Vizet hordani, tűzifát aprítani: ebben rejtezik a csodálatos *dao*!” (A *límpás átadásának története*, 8. fejezet.) Felmerülhet bennünk a kérdés: ha ez így van, akkor a csodálatos *dao*

nem fedezhető-e fel abban, ha valaki az államot vagy a családját szolgálja? Amennyiben levonjuk a logikus következtetést mindabból, amit ebben a fejezetben elmondtunk a *chan* tanításairól, akkor azt kell válaszolnunk: de igen, felfedezhető. A *chan* mesterek azonban adósak maradtak ezzel a logikus válasszal. Ez a feladat a neokonfuciólusokra maradt, akikről a következő négy fejezetben szólok majd.



NEOKONFUCIANIZMUS: A KOZMOLÓGIAI ISKOLA

Több évszázados széttagoltság után, 589-ben a Sui-dinasztia (590–617) ismét egyesítette Kínát. A Sui-házat azonban rövidesen felváltotta az erős központosított uralmat kiépítő, nagy hatalmú Tang-dinasztia (618–906). Mind a politika, mind a kultúra terén a Tang-kor a kínai civilizáció aranykora volt, amely a Han-kori civilizáció méltó párjának tekinthető, sőt sok területen felül is múlta azt.

622-ben visszaállították a hivatalnokok kiválasztását szolgáló vizsgarendszert. Ebben kiemelkedő helyet foglaltak el a konfucianus *Klasszikusok*. 628-ban Taizong császár (527–649) parancsba adta, hogy a Császári Akadémia területén emeljenek templomot Konfuciusz tiszteletére, majd 630-ban elrendelte a konfucianus *Klasszikusok* állami kiadásának előkészítését. Az előkészületek során hivatalos kommentárokat választottak ki a számos szövegmagyarázat közül, amelyek a Tang-kor előtti időkben születtek. Ezekhez alkommentárokat szerkesztettek, amelyek további magyarázatokat tartalmaztak a hivatalos kommentárokról. Ezt követően az ily módon összeállított szövegegyüttest – hivatalos kommentárjaival és alkommentárjaival együtt –, szintén császári parancsra, a Császári Akadémia tananyagává tették. A konfucianizmust ezzel megerősítették korábbi pozíciójában, ismét az állam hivatalos tanításává tették.

Ekkorra azonban a konfucianizmus már elvesztette azt a régi vitalitást, amely Menciusz, Xunzi és Dong Zhongshu műveit egykor áthatotta. Hiába gyűjtötték össze az eredeti műveket, azok számtalan kommentárjával és alkommentárjával együtt, ezek nem elégítették ki a korszak szellemiségének érdeklődését és szükségleteit. A taoizmus újjáéledése és a buddhiz-

mus elterjedése után az emberek érdeklődése sokkal inkább a metafizikai kérdések és az „erkölcsök feletti értékek” felé fordult, vagy ahogyan azt akkoriban megfogalmazták: az ember természetének és sorsának problémái felé. A negyedik, hetedik és tizenötödik fejezetben már láthattuk, hogy egyes konfucianus művek, a *Beszélgetések és mondások*, a *Mengzi*, a *Közép mozdulatlansága* és a *Változások könyve* foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel. Fejtegetéseiket azonban teljesen át kellett értelmezni, s új megvilágításba kellett helyezni, hogy azok képesek legyenek megfelelni az új kor kívánalmainak. Ám a császári akadémikusok minden erőfeszítése ellenére megfelelő újraértelmezés ekkoriban még nem született.

Han Yu és Li Ao

Han Yu (768–824) és Li Ao (meghalt 844 körül) voltak az elsők, akik a Tang-kor második felében kísérletet tettek *A nagy tanítás* és *A közép mozdulatlansága* valóban újszerű értelmezésére oly módon, hogy magyarázataik választ adjanak a kor problémáira. Han Yu *A daóról* (*Yuandao*) című tanulmányában azt írja: „Amit én *daónak* nevezek, az nem az, amit a taoisták és a buddhisták idáig *daónak* tartottak. Yao átadta a *daót* Shunnak. Shun Yure hagyományozta azt, Yu pedig Wen és Wu királynak és Zhou hercegének adta tovább. Konfuciusz Wen és Wu királytól és Zhou hercegtől kapta örökül a *daót*, s ráhagyományozta Menciuszra. Menciusznál megszakadt a *dao* átadásának láncolata. Xunzi és Yang Xiong csupán részeket ragadtak ki belőle, anélkül hogy elérték volna a lényegét; vitakoztak róla, ám szavaik nem voltak kellően világosak.” (*Han Yu összegyűjtött művei* – *Changli xiansheng ji*, 11. fejezet.)

Li Ao *A természet visszaállításáról* című írásában hasonlóan fogalmaz: „A régi bölcsek Yanzinek [Yan Hui, Konfuciusz egyik kedvenc tanítványa] adták át a tanítást. Zisi, Konfuciusz unokája, örökül kapva nagyapja tanítását, negyvenhét fejezetben összeállította *A közép mozdulatlanságát*, melyet Menciusznak adott tovább... De micsoda csapás! Noha az ember természetéről és sorsáról szóló írások a mai napig fennmaradtak, az írástudók között nem akad egy sem, aki értené őket, ezért hát mind a taoista

és buddhista tanokba merülnek bele. A tudatlanok azt bizonygatják, hogy Konfuciusz követői nem képesek eljutni az emberi természetről és sorsáról szóló tanok lényegéhez, s az emberek hisznek nekik. Amikor valaki erről kérdezett engem, átadtam neki mindazt, amit tudok... Reménykedem abban, hogy ez a régóta elhanyagolt és elfeledett igazság idővel az egész Égalattiban szétáramolhat!" (Li Ao összegyűjtött művei – Li wenkong ji, 2. fejezet.)

Noha már a Mengziben is található néhány szükséges utalás arra vonatkozóan, hogy az Igazságot Yao és Shun hagyományozta rá a későbbi nemzedékekre (VII. B. 38), Han Yu és Li Ao nyilvánvalóan annak a chan buddhista tantételnek a hatására elevenítette fel az Igazság átadásának elméletét, amely szerint Buddha ezoterikus tanításai a pátriárkák láncolatán keresztül jutottak el Hongrenig és Huinengig. Másfél évszázaddal később az egyik Cheng fivér (lásd a huszonnegyedik fejezetet) kijelentette, hogy A közép mozdulatlansága kétségkívül nem más, mint Konfuciusz ezoterikus tanítása. (Mondását Zhu Xi idézi A közép mozdulatlanságához írt kommentárjának bevezetőjében.) Általánosan elfogadott nézet volt, hogy az Igazság átadásának láncolata megszakadt Menciusznál. Li Ao viszont nyilvánvalóan úgy érezte, hogy ő maga képes bizonyos fokig felfogni az Igazságot, s tanításain keresztül Menciusz örökébe léphet. Li Ao után minden neokonfucianus ezt a célt tűzte ki maga elé. Mindannyian elfogadták Han Yu tézisé az Igazság, vagyis a dao átadásának ortodox láncolatáról, s azt tartották, hogy ők maguk szintén részesei ennek az átadási folyamatnak. Ennek volt is némi alapja, hiszen, amint azt ebben és a következő fejezetben látni fogjuk, a neokonfucianizmusban valóban az ókori konfucianizmus idealisztikus szárnyai, elsősorban Menciusz misztikus tendenciái folytatódtak. Ezért nevezték ezeket az embereket *dao-xueji*nek (az Igazságot [dao] tanulmányozóknak), filozófiájukat pedig *daoxuene*nek (az Igazság tanulmányozásának). A neokonfucianizmus új keletű nyugati kifejezés, amely a *daoxue* irányzatát takarja.

A neokonfucianizmus kialakulására alapvetően három gondolati irányzat volt hatással. Az első természetesen maga a konfucianizmus volt. A második a taoizmus és a buddhizmus, amelynek a chan iskola volt a közvetítő közege – a neokonfucianizmus születésének idején ugyanis a chan

volt a legbefolyásosabb buddhista iskola. A neokonfucianusok szemében a chan és a buddhizmus szinonimák voltak. Az előző fejezetben azt mondtuk, hogy bizonyos értelemben a neokonfucianizmus a chan buddhizmus logikus továbbfejlődése volt. Végül a harmadik forrás a vallásos taoizmus, amelyben fontos szerepet játszottak a *yinyang* iskola kozmológia nézetei. A neokonfucianus kozmológia elsősorban ezekhez a gondolati irányzatokhoz kapcsolódik.

Ez a három gondolati irányzat korántsem volt egységes, sőt tanai sok tekintetben ellentmondtak egymásnak. Ezért időbe telt, amíg a filozófusok egységet alakítottak ki belőlük, különösen azért, mert a rendszer nem egyszerűen egy eklektikus képződmény volt, hanem valóban homogén egész. Így hát, noha Han Yut és Li Aót tekinthetjük a neokonfucianizmus előfutárainak, maga a gondolatrendszer csak a 11. századra alakult ki, amikor a Song-dinasztia (960–1279), amely a Tang-dinasztia bukását követő zűrzavaros időszak után újraegyesítette Kínát, a fénykorát élte. A korai neokonfucianusokat elsősorban a kozmológiai kérdések foglalkoztatták.

Zhou Dunyi kozmológiája

A kozmológiával foglalkozó filozófusok sorát Zhou Dunyi, ismertebb nevén Lianxi mester (1017–1073) nyitotta meg. A mai Hunan tartománybeli Daozhouból származott, élete alkonyán a híres Lu-hegyen élt, ugyanott, ahol korábban Huiyuan és Daosheng hirdette a buddhizmus tanait. Évszázadokkal korábban a vallásos taoizmus hívei olyan misztikus ábrákat szerkesztettek, amelyeket bizonyos ezoterikus alapelvek képi megfelelőjének tartottak. Hittek abban, hogy ezek az ábrák a megfelelő beavatásban részesülő személyt hozzásegítik a halhatatlansághoz. Zhou Dunyi állítólag birtokába jutott egy ilyen ábrának, amelyet azután újraértelmezett, módosított, és megrajzolta belőle saját ábráját, amely a kozmikus fejlődés folyamatát mutatta be. Úgy tűnik, hogy elsősorban a *Változások* könyvéhez írt *Tíz fűgdelék* egyes passzusaiiban található eszméket tanulmányozta és gondolta tovább, s a taoista ábrát ehhez használta illusztrációként. Sajat diagramját *Taijütunak*, „A Nagy Eredőpont ábrájának” nevezte, a hoz-

zá fűzött kommentár pedig *A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata* (*Taiji-tu shuo*) címet viseli.* A kommentár szövege úgy is érthető, ha magát az ábrát itt nem közöljük.

A mű szövege így hangzik:

„Az Eredőpont-nélküliség (*wuji*)! Mégis maga a Nagy Eredőpont (*taiji*)! A Nagy Eredőpont a Mozgás által létrehozza a *yang*ot. A Mozgást, amikor eléri végpontját, a Nyugalom követi, s a Nyugalom által létrejön a *yin*. Amikor a Nyugalom eléri végpontját, ismét visszatér a Mozgás. Így a Mozgás és a Nyugalom egymást váltogatja, egyik a másikból ered. A *yin* és a *yang* közötti megkülönböztetés meghatározottá lesz, s a Két Forma [*yin* és *yang*] láthatóvá válik.

A *yang* átváltozásával és a *yinnel* való egyesülésével létrejön a víz, a tűz, a fa, a fém és a föld. Ez az Öt Pára [*qi*, vagyis elem] harmonikus rendben szétszóródik, s a négy évszak a maga útján követi egymást.

Az Öt Elem együttesen nem más, mint a *yin* és a *yang*. A *yin* és a *yang* együttesen nem más, mint a Nagy Eredőpont. A Nagy Eredőpont pedig maga az Eredőpont-nélküliség. Az Öt Elem mindegyike a maga egyedi természetével jön létre.

Az Eredőpont-nélküliség valódi szubsztanciája s a Két [Forma] és az Öt [Elem] lényege titokzatos egységbe forr és kikristályosodik. A *qian* [a *yang*ot jelképező trigram] elve a hímnemű elemmé, a *kun* [a *yin*t jelképező trigram] elve a nőnemű elemmé válik. A Két Pára [a *yin* és a *yang*] hatást gyakorol egymásra, és létrehozza a »dolgozók miriádját«. Ezek létrejönnek és újra létrejönnek, így az átváltozások és a változások vég nélkül folytatódnak.

Azonban az ember az egyetlen, aki mindezekből a legnagyobb kiválóságukban részesül, ezért ő a legértelmesebb [az összes lény közül]. Így létrejön testi formája, szelleme pedig értelemmé és tudatossággá fejlődik. Természetének öt elve [az Öt Elemnek megfelelő öt állandó erény] hatás

* A Nagy Eredőpont a *taiji* kifejezés számtalan fordítási lehetőségének egyike. Más lehetséges fordítások: Legfelsőbb Véglegesség, Legfelsőbb Utolsó, Végső Véglegesség, Nagy Eredő- és Végpont stb. (A lekt.)

alá kerül és hatást fejt ki [a külső jelenségekre], így kialakul a jó és a rossz közötti különbségtétel, és megjelenik a cselekedetek miriád jelensége. A bölcs ember a középben lét, a helyénvalóság, az emberségesség és az igazságosság által irányítja magát, s a Nyugalmat tartja alapvetőnek. [Zhou Dunyi ezt így kommentálja: »Mivel nincsenek vágyai, ezért a Nyugalom állapotában van.«] Így magát állítja a legmagasabb mércéül az emberiség elé.” (Zhou Dunyi összegyűjtött művei – Zhou lianxi ji, 1. fejezet.)*

A *Változások* könyvének harmadik függelékében az áll: „A *Változások* könyvében ott lakozik a Nagy Eredőpont, amely a Két Formát szüli.” Zhou Dunyi *Magyarázata* ennek a gondolatnak a továbbfejlesztése. Zhu Xi (1130–1200), az egyik legkiválóbb – ha nem a legkiválóbb – neokonfucianus gondolkodó (akiről a huszonötödik fejezetben részletesen is szövegek majd) kozmológiája lényegében ezen a tömör gondolatmeneten alapul.

A szellem művelésének útja

A buddhizmus végső célja megtanítani az embereknek, hogyan érhetik el a buddhaság állapotát – a korban leginkább ez a probléma foglalkoztatta az embereket. A neokonfucianizmus hasonló célt tűzött ki maga elé: megtanítani az embereknek, hogyan válhatnak – konfucianus értelemben vett – bölcsé. A neokonfucianus bölcs és a Buddha között az a különbség, hogy míg a Buddha szellemi művelődésének a társadalmon és az emberi világon kívül kell végbemennie, addig a konfucianus bölcsnek úgy kell művelnie magát, hogy közben nem lép ki az emberi kötelékekből. A kínai buddhizmus legfontosabb fejleménye az volt, hogy kísérletet tett az eredeti buddhizmusnak a „túlvilági” jellegtől való megfosztására. Ha felidézzük a *chan* mesterek mondását – „Vizet hordani, tűzifát aprítá-

* A szövegnek egy a fentitől jelentősen eltérő magyar fordítását és értelmezését, illetve magát az ábrát lásd P. Szabó Sándor: Zhou Dunyi kozmogóniai koncepciója és A Nagy Eredőpont. In Hamar I. (szerk.): *Mítoszok és vallások Kínában*. Budapest: Balassi, 2000, 66–77. o. (A lekt.)

ni: ebben rejtezik a csodálatos *dao* –, akkor látjuk, hogy a kísérletet csaknem siker koronázta. Ám, ahogy arra az előző fejezetben is rámutattam, nem gondolták tovább ezt az eszmét, s így nem jutottak el annak logikus következtetéséig: a csodálatos *dao* abban is ott lakozik, ha valaki a családját vagy az államot szolgálja. Ennek oka természetesen az, hogy ha ezt megtették volna, akkor az többé már nem lett volna buddhista tanítás.

A bölcsesség elérésének módja a neokonfucianizmusnak is egyik központi problémája. Zhou Dunyi megoldása az, hogy az embernek „nyugodt-tá”, „tétlenné” kell válnia. A nyugalmat egy helyen úgy jellemzi, mint a „vágnélküliség” (*wuyu*) állapotát. Második legfontosabb értekezését, *A Változások könyvének általános alapelveit (Tongshu)* olvasva azt látjuk, hogy a *wuyu* jelentése megegyezik a taoizmusban használt *wuwei* (nem-cselekvés) és a *chan* buddhista *wuxin* (tudatnélküliség) jelentésével. Az a tény, hogy mégsem ezeket a kifejezéseket használta, azt mutatja, hogy megpróbált eltávolodni a buddhizmus „túlvilágiságától”. Ami ugyanis a kifejezéseket illeti, a *wuyu wu* írásjegye nem foglal annyit magában, mint a *wuxin* esetében.

Ebben a művében Zhou Dunyi így fogalmaz: „Nyugalomban a *wuyu* ürességet szül. Ha mozgásban van, őszinteséget eredményez. Nyugalomban az üresség megvilágosodáshoz vezet, a megvilágosodás pedig a felfogáshoz. Hasonlóképpen, mozgásban az őszinteség pártatlanságot szül, ami elvezet az egyetemességhez. Ha az ember birtokában van az ilyesféle megvilágosodásnak, felfogásnak, pártatlanságnak és egyetemességnek, akkor elmondható róla, hogy a bölcsesség kapujában áll.” (*Zhou Dunyi összegyűjtött művei*, 5. fejezet.)

A *yu* írásjegyet a neokonfucianusok mindig „önző vágy” vagy egyszerűen „önzés” értelemben használták, bár néha a világosabb megértés érdekében a *si* (önző) írásjegyet is elé rakták. Zhou Dunyi gondolatát az alábbi, a *Mengzi*-ből származó passzussal lehetne illusztrálni, amelyet előszeretettel idéztek a neokonfucianusok: „Ha manapság az emberek egyszer csak azt látnák, hogy egy gyermek éppen bele akar zuhanni egy kútba, nem akadna olyan közöttük, aki ne érezne riadalmat és aggodalmat. Nem azért fognak így érezni, hogy elnyerjék a gyermek szüleinek jóindulatát, nem a szomszédok és barátok dicsérő szavaira vágyanak, s nem

is azért éreznek így, mert nem szeretnék, hogy erénytelenségük miatt hírukot keltsék.” (II. A. 6.)

A neokonfucianusok szerint Menciusz itt azt írja le, ahogyan egy ember spontán és természetes módon reagál egy ilyen helyzetben. Az ember jó, ezért elméjében eredendően nincsenek önző vágyak, vagy ahogy Zhou Dunyi fogalmaz, az ember elméje a „nyugalom ürességének” állapotában van. Kivetítve ezt az emberi viselkedésre, azonnal arra ösztönzi az embert, hogy megpróbálja megmenteni a gyermeket. Zhou Dunyi ezt a fajta intuitív viselkedést nevezi a „mozgás őszinteségének”. Ha viszont az ember nem az első megérzését követve cselekszik, hanem ehelyett kívár, hogy átgondolja a dolgot, akkor talán úgy ítélheti meg a helyzetet, hogy, mivel a bajban lévő gyermek az ő ellenségének a fia, ezért nem szabad megmentenie, vagy éppen ellenkezőleg, a barátjának a fia, ekkor pedig feltétlenül a segítségére kell sietnie. Mindkét esetben másodlagos, önző gondolatai motiválják a cselekvésben, ezért elveszti mind a „nyugalom ürességét” – ami az alaptermészetéből fakad –, mind pedig a „mozgás őszinteségét”.

Amikor az elme megszabadul minden önző vágytól, akkor a neokonfucianusok szerint egy ragyogó tükörré válik, amely mindig kész arra, hogy bármilyen elé kerülő dolog képét elfogulatlanul visszatükrözze. A tükör ragyogása az elme „megvilágosodása”, hajlandósága a dolgok visszatükrözésére pedig az elme „felfogása”. Amikor az elme mentes az önző vágyaktól, a külvilágból érkező impulzusokra ösztönösen „őszinte” cselekedetekkel reagál. Mivel cselekedetei őszinték, ezért pártatlanok, mivel pedig pártatlanok, részrehajlás nélkül történnek. Ebben rejlik egyetemes természetük.

Ez tehát Zhou Dunyi módszere a bölcsesség elérésére, amely abban áll – a *chan* szerzetesek hitvallásához hasonlóan –, hogy az emberek természetesen kell élnie és cselekednie.

Shao Yong kozmológiája

A második kozmológiával foglalkozó filozófus, akit tárgyalok ebben a fejezetben, Shao Yong, más néven Baiquan mester (1011–1077). A mai Henan tartomány területén született. Zhou Dunyitól némileg eltérő módon ugyan, de ő is a *Változások könyve* nyomán dolgozta ki kozmológiai elméletét. Zhou Dunyihoz hasonlóan ő is ábrákkal illusztrálta teóriáját.

A tizenyolcadik fejezetben szó esett róla, hogy a Han-dinasztia idején számos *weishu*, apokrif szöveg tűnt fel, amelyekről azt tartották, hogy azok a *Hat klasszikushoz* írt kiegészítő művek. Az *Apokrif értekezés a Változások könyvéről* (*Yiwei*) kifejti egy elméletet, amely szerint a hatvan-négy hexagram mindegyike az év egy-egy meghatározott időszakára van hatással. Így a tizenkét hónap mindegyike több hexagram „igazgatása” alatt áll. Ezek közül kiemelkedik egy, amely döntően meghatározza az adott hónap ügyeit, ezért „uralkodó hexagramnak” nevezik. Az „uralkodó hexagramok” a következők: *fu*, *lin*, *tai*, *dazhuang*, *jue*, *qian*, *gou*, *dun*, *pi*, *guan*, *bo* és *kun*. Jelentőségük abban áll, hogy képileg jelenítik meg a *yin* és a *yang* gyarapodását és csökkenését, végig az év során.

Ezekben a hexagramokban a folyamatos vonal jelképezi a *yang*ot, amihez a hőséget társították, a megszakított vonal pedig a *yint*, amit a hideg hoztak összefüggésbe. A felül öt megszakított és alul egy folyamatos vonalból felépülő *fu* annak a hónapnak az „uralkodó hexagramja”, amelyben a *yin* (a hideg) már túlhaladt a zenitjén, s a *yang* (a hőség) újra erősödni kezd. Ez a hagyományos kínai naptár tizenegyedik hónapja, a téli napforduló hava. A *qian*, a maga hat folyamatos vonalával, a negyedik hónap „uralkodó hexagramja”, amikor a *yang* ereje teljében van. Az utána következő *gou* – öt folyamatos vonal felül és egy megszakított vonal alul – az ötödik hónap felett uralkodik, amikor a nyári napfordulót követően erősödni kezd a *yin*. A hat megszakított vonalból felépülő *kun* a tizedik hónap „fejedelme”. A *yin* ekkor áll a zenitjén, közvetlenül a *yang* újjászületése előtt, ami a téli napforduló után következik be. A többi hexagram a *yin* és *yang* fogyatkozásának és növekedésének köztes stádiumait mutatja.

A tizenkét hexagram teljességében egy ciklust alkot. Miután a *yin* befolyása a tetőpontjára ér, a következő hexagram alján megjelenik a *yang*.

A *yang* hatása ezután felfelé emelkedve, hónapról hónapra, hexagramról hexagramra erősödik, amíg el nem éri a zenitjét. Ezután a *yin*en a sor, hogy feltűnjön a soron következő hexagram alján, s újra növekedésnek induljon. A *yin* csúcspontján újjászületik a *yang*, s ezzel új ciklus kezdődik. Ez a természet elkerülhetetlen körforgása.

Meg kell jegyeznünk, hogy Shao Yong kozmológiai elmélete további felvilágosítással is szolgál az „uralkodó hexagramokkal” kapcsolatban. Zhou Dunyihoz hasonlóan ő is egy, a *Változások könyvének* harmadik függelékében található szövegrészletből vezette le rendszerét. A szóban forgó szövegrészlet így hangzik: „A *Változások könyvének* ott lakozik a Nagy Eredőpont. A Nagy Eredőpont szüli a Két Formát. A Két Forma szüli a Négy Jelképet, és a Négy Jelkép szüli a nyolc trigramot.” Hogy illusztrálja ezt a folyamatot, Shao Yong az alábbi ábrát készítette:

Nagyobb	Nagyobb	Kisebb	Kisebb	Kisebb	Kisebb	Nagyobb	Nagyobb
Lágyság	Keményység	Lágyság	Keményység	Yin	Yang	Yin	Yang
Lágyság		Keménység		Yin	Yang		
Nyugalom				Mozgás			

A legelső sor mutatja a Két Formát, amelyek Shao Yong rendszerében nem a *yin* és a *yang*, hanem a Mozgás és a Nyugalom. Az alsóhoz illeszkedve, a második sorban sorakozik a Négy Jelkép. Ha például összekapcsoljuk a *yang* alatti folyamatos vonalat a *yang* alatt található Mozgás folyamatos vonalával, akkor két folyamatos vonalat kapunk, ami a *yang* emblémája. A *yang*ot tehát Shao Yongnál nem egy, hanem két folytonos vonal jeleníti meg. Hasonlóképpen, ha összekapcsoljuk a *yin* alatti megszakított vonalat a *yin* alatt található Mozgás folytonos vonalával, akkor a *yin* jelképét kapjuk, ami itt nem egyetlen megszakított vonal, hanem egy folytonos és felette egy megszakított vonal.

A legfelső sor ugyanígy illeszkedik az alsó és a középső sorokhoz, így alkotják a nyolc trigramot. Vegyük például a Nagyobb *yang*nak, a középső sor *yang*jának és az alsó sorban elhelyezkedő Mozgásnak a folytonos

vonalt, így megkapjuk a *qian* ☰ trigramját. Ha a Nagyobb *yin* megszakított vonalt a középső sor *yangjának* és az alsó sor Mozgásának folytonos vonalával kombináljuk, ez a *dui* ☱ trigramját adja ki. A *li* ☲ trigramját úgy kapjuk meg, ha egymás alá helyezük a Kisebb *yangnak* folytonos, a középső sor *yinjének* megszakított és az alsó sorban található Mozgásnak a folytonos vonalt. Ezt az elvet követve a további kombinációk kiadják – a fentiekkel együtt – mind a nyolc trigramot, amelyek az alábbi sorrendben követik egymás: *qian* ☰, *dui* ☱, *li* ☲, *zhen* ☳, *sun* ☶, *kan* ☵, *gen* ☶, *kun* ☷. Minden egyes trigram egy bizonyos alapelvet reprezentál, s más-más befolyást gyakorol.

Az Ég, a Föld és a „tízezer dolog” az univerzumban ezeknek az alapelvnek a materializálódásából születik. Shao Yong szavait idézve: „Az Ég a Mozgásból, a Föld a Nyugalomból születik. Mozgás és Nyugalom váltakozó egymásra hatása nyomán Ég és Föld fejlődése eljut a legvégső pontig. Amikor legelőször tűnik fel a Mozgás, belőle létrejön a *yang*, s amikor a Mozgás csúcspontjához érkezik, létrejön a *yin*. *Yin* és *yang* váltakozó egymásra hatása nyomán a legvégső pontig fejlődik az Ég működő aspektusa. Mikor legelőször tűnik fel a Nyugalom, belőle létrejön a Lágyság, s mikor a Nyugalom a csúcspontjához érkezik, létrejön a Keménység. Lágyság és Keménység váltakozó egymásra hatása nyomán a legvégső pontig fejlődik a Föld működő aspektusa.”* A Lágyság és Keménység fogalmát, a többihez hasonlóan, Shao Yong a *Változások* könyvének harmadik függelékéből vette át, amely azt mondja: „Az Ég *daó*ját a *yin* és a *yang* alapozza meg. A Föld *daó*ját a Lágyság és a Keménység alapozza meg. Az ember *daó*ját az emberség és az igazságosság alapozza meg.”

Shao Yong így folytatja: „A Nagyobb *yang* alkotja a Napot, a Nagyobb *yin* alkotja a Holdat, a Kisebb *yang* alkotja a csillagokat, a Kisebb *yin* alkotja az állatövi tereket. A Nap, a Hold, a csillagok és az állatövi terek egymásra hatása nyomán az égi szubsztancia fejlődése eljut a legvégső pontig. A Nagyobb Lágyság alkotja a vizet, a Nagyobb Keménység alkotja a tüzet, a Kisebb Lágyság alkotja a földet, a Kisebb Keménység alkotja

* Lásd *A dolgok megfigyelése* (*Guanwu pian*), Belső fejezet. In *Kozmológiai kronológia* (*Huangji jingshi*), 11. a fejezet.

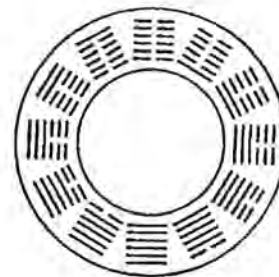
a követ. A víz, a tűz, a föld és a kő egymásra hatása nyomán a földi szubsztancia fejlődése eljut a legvégső pontig.” (Uo.)

Ez Shao Yong elmélete az univerzum eredetéről – az általa készített ábrából levezetve. Ezen az ábrán maga a Nagy Eredőpont ténylegesen nincs megjelenítve, ám a legalsó sor alatti üres terület szimbolikusan utal a jelenlétére. Shao Yong azt írja: „A Nagy Eredőpont egy olyan Egység, mely mozdulatlan. Megteremti a Kettősséget. Ez a Kettősség pedig a spiritualitás... A spiritualitás teremti a számokat, a számok teremtik a jelképeket, s a jelképek teremtik az eszközöket [az egyes dolgokat].” (Uo. 12. B. fejezet.) Az ábra ezeket a számokat és jelképeket szemlélteti.

A dolgok fejlődésének törvénye

Hozzáadva egy negyedik, ötödik és hatodik sort Shao Yong ábrájához s az ő kombinációs elvét követve egy olyan ábrát kapunk, amelyben (a nyolc elsődleges trigramból levezetve) mind a hatvannégy hexagram megjelenik. Ha ezután ezt az ábrát két egyforma, félkört alkotó félre osztjuk, majd ezt a két félkört összeillesztjük, akkor Shao Yong egy másik ábráját kapjuk eredményül, amelyet a „hatvannégy hexagram kördiagramja” néven ismernek.

Megvizsgálva az ábrát (az alábbiakban az egyszerűség kedvéért a hatvannégy helyett csupán a tizenkét „uralkodó hexagramot” jelöljük) azt látjuk, hogy a tizenkét hexagram természetes sorrendben követi egymást (felülről indulva, az óramutató járásával megegyező irányban nézve őket).



Ezt a sorozatot a „kettőzés módszerével” kapjuk meg, mivel az egy sorban található jelképek száma mindig a duplája, mint a közvetlenül alatta elhelyezkedő sorban. Így, ha összekapcsoljuk mind a hat sort, legfelül megkapjuk mind a hatvannégy hexagramot. Ez az egyszerű művelet sor egyszerű természetessé és misztikussá teszi az ábrát. Ezért a legtöbb neokonfucianus Shao Yong egyik legnagyobb felfedezésének tartotta ezt az ábrát, amelyben megtalálható a dolgok fejlődését vezérlő egyetemes törvény és az univerzum misztériumának kulcsa.

Ez a törvény nemcsak az évszakok körforgására érvényes, hanem a nappalok és éjszakák ciklikus váltakozásaira is alkalmazható. Shao Yong és más neokonfucianusok úgy vélekedtek, hogy a *yin* a *yang* pusztá tagadásaként lehet értelmezni. Ezért ha a *yang*ot az univerzum teremtő erejének fogjuk fel, akkor a *yin* a pusztulást testesíti meg. Ha ebből a szempontból értelmezik őket, akkor az ábrán feltárulkozik előttünk az a törvényszerűség, ahogyan a dolgok az univerzumban keresztülmennek a születés és a pusztulás egyes fázisain. A *fu* hexagram – amely egy folyamatos vonal felett öt megszakított vonalból áll – legelső vonala így a teremtés folyamatának kezdetét jelöli, ami *qian* hexagramban (hat folyamatos vonal) teljeseedik ki. Hasonlóképpen a *gou* hexagram (egy megszakított felett öt folyamatos vonal) legelső vonala a pusztulás szakaszának kezdetét jelzi, ami viszont a *kun* hexagramban (hat megszakított vonal) jut el a végső fázisába. Ily módon az ábra grafikusan illusztrálja az egyetemes elvet, miszerint minden magában foglalja önmaga tagadását, amely alapelve a *Változások könyvének* függelékei, illetve Laozi egyaránt hangsúlyoztak.

Ez alól az egyetemes törvény alól a világ egésze sem kivétel. Ezért mondja Shao Yong, hogy a világ a *fu* hexagram első vonalával jön létre. A *tai* hexagrammal jelennek meg az egyes különálló dolgok. Az emberi faj ezután tűnik fel. A civilizáció aranykora a *qian* hexagrammal köszönt be. Ezután következik a folyamatos hanyatlás kora, amely egészen addig tart, amíg a *bo* hexagrammal minden egyes dolog szétbomlik, s végül a *kun* hexagrammal a világ is megszűnik. Az ismét feltűnő *fu* hexagram első vonalával megint új világ kezdődik, s az egész folyamat megismétlődik. Minden világ, létrejöttétől pusztulásáig, összesen 129 600 évig tart.

Shao Yong fő műve, a *Kozmológiai kronológia (Huangji jingshi)* egy jól kidolgozott időrendi ábra saját világunkról. E szerint az időrendi táblázat szerint a mostani világ aranykora már elmúlt. Az aranykor Yaónak, Kína legendás filozófus királyának kora volt, aki a hagyomány szerint az i. e. 24. században uralkodott. Mi most a *bo* hexagramnak megfelelő korszakban élünk, amikor minden dolog hanyatlani kezd. A tizennegyedik fejezetben már megállapítottuk, hogy a legtöbb kínai filozófus úgy fogta fel a történelmet, mint állandó hanyatlást, amelyben minden, ami a jelenhez kötődik, csupán az eszményi múlt halovány utánpótlása. Shao Yong elmélete új, metafizikus igazolását adta ennek a hagyományos nézetnek.

Az elmélet, miszerint minden dolog magában foglalja saját tagadását, hegelianus benyomást kelt. Azonban Hegel szerint, amikor egy dolog „tagadódik”, egy új dolog jön létre egy magasabb szinten. Ehhez képest Laozi és a *Változások könyvének* függelékei azt írják, hogy amikor egy dolog tagadódik, akkor az új dolog egyszerűen a régi megismétlése lesz. Ez a földműveléshez kötődő emberek jellegzetes bölcsellete, amint azt a második fejezetben már említettem.

Zhang Zai kozmológiája

A kozmológiával foglalkozó harmadik filozófus a sorban Zhang Zai, más néven Hengqu mester (1020–1077), aki a mai Shaanxi tartomány területén született. Ő egy harmadik szempont alapján alakította ki saját kozmológiai elméletét, amely úgyszintén a *Változások könyvéhez* írt függeléken alapult. Teóriájában különleges nyomatékot kap a *qi* ideája, amely a későbbi neokonfucianusok metafizikai és kozmológiai elméleteiben is nagyon fontos szerepet játszott. A *qi* szó alapjelentése „gáz”, „éter”, „pára”. Az egyes neokonfucianus filozófusok rendszereiben a *qi* hol elvontabb, hol pedig konkrétabb jelentést kapott. Amikor jelentése elvontabb értelmű, akkor az „anyag” fogalmához közelít Platón és Arisztotelész filozófiájában, amely Platónnál az ideákkal, Arisztotelésznel pedig a formával áll szemben. Ebben az értelemben a *qi* az eredeti, elkülönületlen őanyagot jelenti, amelyből minden egyedi dolog megformálódik. Amikor azonban

konkrétabb értelemben használják, akkor magát a fizikai értelemben vett anyagot jelöli, amely az egyes egyedi dolgokat alkotja. Zhang Zai ez utóbbi, konkrét jelentésében beszél a *qiről*.

Zhang Zai, elődeihez hasonlóan, a *Változások könyvéhez* írt harmadik függelékben leírtakat vette alapul kozmológiai elméletének megalkotásához: „A *Változások könyvében* benne lakozik a Nagy Eredőpont. A Nagy Eredőpont szüli a Két Formát [a *yint* és a *yangot*].” Számára azonban a Nagy Eredőpont nem más, mint a *qi*. Fő művében, a *Helyes tanítás kezdők számára* (*Zhengmeng*) című értekezésben azt írja: „A Nagy Harmóniát nevezik *daónak* [amelyen ő jelen esetben a Nagy Eredőpontot érti]. Mivel olyan, egymásra ható minőségek lakoznak benne, mint lebegés és süllyedés, emelkedés és zuhanás, mozgás és nyugalom, ezért ez a forrása azoknak a kiáramló erőeknek, amelyek felkavarják egymást, vagy felülkerekednek egymáson, összekapcsolódnak és kiterjednek, az egyik a másikhoz igazodva.” (*Zhang mester összegyűjtött művei – Zhangzi quanshu*, 2. fejezet.)

A Nagy Harmónia nem más, mint a *qi*, a maga teljes egészében, amelyet Zhang Zai úgy is emleget, mint „vándorló levegőt” (uo.). A lebegés, az emelkedés és a mozgás a *yanghoz* tartoznak, míg a süllyedés, a zuhanás és a nyugalom a *yinhez*. A *qi*, amikor a *yanghoz* tartozó minőségek hatása alatt áll, akkor lebeg és emelkedik, amikor viszont a *yinhez* tartozó minőségek hatnak rá, akkor süllyed és zuhan. Ennek a következménye az, hogy a *qi* folyton összesűrűsödik vagy szétszóródik. Az összesűrűsödés által jönnek létre a konkrét dolgok; a szétszóródás által ugyanezek a dolgok feloldódnak.

Zhang Zai azt írja: „Amikor a *qi* összesűrűsödik, akkor láthatóvá válik, így megjelennek a dolgok formái. Amikor a *qi* szétszóródik, akkor többé nem látható, s megszűnnek a dolgok formái. Az összesűrűsödés állapotában mondhatnánk-e bármi mást a *qiről*, mint azt, hogy átmeneti? A szétszóródás állapotában meggondolatlanságunkban mondhatjuk-e a *qiről* azt, hogy ekkor nem létezik?” (Uo.) Zhang Zai ily módon megpróbált elhatárolódni a *wu* (nem-létező) taoista és buddhista ideájától. Így fogalmaz: „Ha valaki tisztában van azzal, hogy az Üresség maga a *qi*, akkor tudja, hogy a *wu* nem létezik.” Az Üresség valójában nem az abszolút vákuum,

hanem egyszerűen a *qi*, mégpedig a szétszóródás állapotában, amikor éppen nem látható.

A *Helyes tanítás kezdők számára* egyik leghíresebb passzusa a *Nyugati felirat* (*Ximing*). Címét onnan kapta, hogy a szöveg Zhang Zai dolgozószobájának nyugati falára volt felírva. Ebben Zhang Zai azt állítja, hogy mivel az univerzumban az összes dolgot egy és ugyanazon *qi* alkotja, ezért az ember és minden más dolog tulajdonképpen egyetlen nagy test részei. Ezért úgy kell szolgáljunk a *qiant* és a *kunt* (ezeken Zhang Zai az Eget és a Földet értette), mint saját szüleinket, s minden emberre úgy kell tekintenünk, mintha saját testvéreink lennének. Ki kell terjesztenünk a szülőtisztelet erényét, s az egyetemes szülőket szolgálva kell gyakorolni azt. Ez a szolgálat azonban nem követel rendkívüli tetteket az embertől. Minden erényes cselekedet, amennyiben az ember tudatában van ennek, olyan tett, amivel az egyetemes szülőket szolgálja. Ha például valaki azért szeret másokat, mert ugyanannak a közösségnek a tagjai, akkor eleget tesz a társadalmi kötelezettségeinek, és a társadalmat szolgálja. Ha viszont nem azért szeret másokat, mert ugyanahhoz a közösséghez tartoznak, hanem azért, mert ezek az emberek az egyetemes szülők gyermekei, akkor ezzel egyaránt szolgálja a társadalmat és az egyetemes szülőket. A mű a következő mondással zárul: „Az életben én az egyetemes szülőket követem és szolgálom, s amikor elér a halál, megpihenek.” (Uo.)

A későbbi neokonfucianusok körében nagy népszerűségnek örvendett ez az esszé, mivel Zhang Zai egyértelműen különválasztotta benne a konfucianusoknak az élethez való viszonyulását, illetve a buddhista és taoista vallás és filozófia vonatkozó nézeteit. Zhang Zai egy helyen azt írja: „A Nagy Üresség [a Nagy Eredőpont, a *dao*] mindenképpen magában foglalja a *qit*; a *qi* mindenképpen összesűrűsödik, hogy megteremtse a dolgokat; s a dolgok mindenképpen széteszlanak, hogy megszülessen belőlük a Nagy Üresség. A változásoknak ez a körforgása természetes és önmagából fakadó.” (Uo. 2. fejezet.) A bölcs ember az, aki tökéletesen megérti ezt a folyamatot. Ezért nem próbál a körforgáson kívülre kerülni, mint a buddhisták, akik ki akartak törni a „születés és elmúlás kerekéből”, hogy véget vessenek az újjászületések láncolatának; s nem próbálja meghosszabbítani az életét, mint a vallásos taoizmus hívei, akik az életerő táplálásá-

nak titkai után kutattak, hogy minél tovább az emberi világban időzhesenek. A bölcs, mivel megértette az univerzum természetét, tudja, hogy „az élet nem nyereség, a halál pedig nem veszteség”. Igyekszik köznapi életet élni. Megteszi mindazt, amit a társadalom tagjaként, illetve az univerzum alkotórészeként tennie kell, amikor pedig elérkezik a halál pillanata, „megpihen”.

Azt teszi, amit minden embernek tennie kell, de mivel tisztában van az univerzum természetével, tettei új jelentést kapnak. A neokonfucianusok kialakítottak egy olyan látásmódot, amely révén a korábbi konfucianusok által nagyra értékelt erkölcsös cselekedeteket a „morálfelettség” dimenziójába emelték. Minden ilyen cselekedet rendelkezik azzal a minőséggel, amit a *chan* buddhizmus a „csodálatos *daónak*” nevez. Ebből a szempontból a neokonfucianizmus tulajdonképpen a *chan* buddhizmus tanításainak továbbfejlesztése.



NEOKONFUCIANIZMUS: A KÉT ISKOLA KEZDETE

A neokonfucianizmus idővel két fő iskolára vált szét. A két alapító, szerencsés véletlen folytán, egy testvérpár volt. Cheng Yi (1033–1108), a fiatalabb fivér által elindított iskola Zhu Xi (1103–1200) munkásságával teljesedett ki. Ezt nevezték a „törvények” vagy „alapelvek” iskolájának (*lixue*), de Cheng–Zhu-iskola néven is emlegették. Az idősebb fivér, Cheng Hao (1032–1085) által alapított irányzatot, a „tudat” vagy „szellem” iskoláját (*xinxue*) Lu Jiuyuan (1139–1193) vitte tovább, s Wang Shouren (1473–1529) filozófiájában ért el fejlődésének csúcspontjára. Ezért is szokás Lu–Wang iskolájának nevezni. Maguk a Cheng fivérek nem minden tekintetben ismerték fel, hogy iskoláik között milyen jelentős eltérések vannak. Az igazi vita Zhu Xi és Lu Jiuyuan között robbant ki, s mind a mai napig tart.

A következő fejezetekben látni fogjuk, hogy a két csoport közötti fő vitapont valóban alapvető filozófiai fontosságú. A nyugati filozófia terminusaival élve, a kérdés úgy hangzott, hogy vajon a természet törvényeit valamilyen értelem, Szellem hozza-e létre vagy sem. Ez tulajdonképpen a platóni realizmus és a kantói idealizmus közötti vitapont, s elmondható róla, hogy a metafizikában ez a vitapont. Ha feloldanánk, akkor nemigen maradna több vitás kérdés. Ebben a fejezetben nem fogom részletesen tárgyalni ezt a pontot, csupán azt akarom bemutatni, hogyan jelent meg ez a probléma a kínai filozófiatörténetben.

Cheng Hao eszméje az emberségről

A Cheng fivérek a mai Henan tartományban születtek. Az idősebbik testvért, Cheng Haót Mingdao, a fiatalabbikat, Cheng Yit pedig Yichuan mestereként ismerték. Apjuk Zhou Dunyi barátja és Zhang Zai unoka-testvére volt. Fiatalkorukban egy ideig Zhou Dunyi tanította őket, később pedig Zhang Zai lett állandó vitapartnerük. Ráadásul Shao Yong sem lakott messze tőlük, akit a fivérek gyakran felkerestek. Az öt filozófus szoros kapcsolata mindenképpen szerencsés eseménye a kínai filozófiatörténetnek.

Cheng Hao igen nagyra értékelte Zhang Zai *Nyugati feliratát*, mivel annak központi témája, a dolgok egysége az ő filozófiájának is vezéreszméje volt. Szerinte a dolgokkal való egység az emberségesség (*ren*) eredményének legfőbb jellemzője. Azt mondja: „A megismerőnek először a *ren* kell felfognia. Akinek birtokában van a *ren*, az nem különül el a dolgoktól, hanem egy velük. Igazságosság, szertartásosság, bölcsesség és bizalom: ez mind a *ren*. Eljutni ennek az igazságnak a felfogásához, odaadóan és őszintén gyakorolni azt: nincs más teendő... Nincs semmi, ami szemben állhatna a *dao*-val. Még ha azt is mondjuk róla, hogy hatalmas, akkor sem tudjuk megragadni. Ég és Föld rendeltetése: az ember rendeltetése. Menciusz azt mondta, hogy önmagában minden dolog teljes egészet alkot. El kell töprengenünk ezen, s rá kell ébrednünk, hogy ez valóban így van. Ha így teszünk, akkor az öröm kiapadhatatlan forrására lelünk. Ám ha eltöprengünk rajta, de nem ébredünk rá, akkor ez azt jelenti, hogy még mindig két rész [az én és a nem-én] munkál bennünk, melyek egymással szemben állnak. Hiába is próbáljuk egyesíteni őket, nem alkotnak egységet. Hogyan lehetnének hát az öröm forrásai? A *Nyugati felirat* egyik passzusa tökéletesen kifejezi ezt az egységet. Ha tetteinket ehhez az eszméhez igazítjuk, akkor már semmi más tennivalónk nincs. Szakadatlanul kell munkálkodnunk, nem szabad megpihennünk és nem szabad felejtelnünk, s nem szabad segítenünk a növekedését. A legkisebb erőfeszítés nélkül kell cselekednünk. Ez a szellem művelésének útja.” (A *Cheng fivérek irodalmi töredékei – Ercheng yishu*, 24. fejezet.)

A hetedik fejezetben már részletesen kifejtettem a Cheng Hao által

idézett menciuszi kijelentést. Az „embernek tenni kell érte valamit, de nem szabad segítenie a növekedését” – ez Menciusz módszere a Nagy Morál művelésére. A módszer nagy csodálatot váltott ki a neokonfucianus gondolkodókból. Cheng Hao szerint az embernek azzal az alapelvvel kell tisztába jönnie, hogy ő maga és a többi dolog eredendően egyek. Ezután nem kell mást tennie, mint észben tartania, s tetteiben odaadóan és őszintén gyakorolnia ezt az elvet. Az ilyen gyakorlás „felhalmozásával” idővel valóban úgy fogja érezni, hogy eggyé válik a dolgokkal. Ennek az alapelvnek az odaadó és őszinte gyakorlása azt jelenti, hogy az embernek törekednie kell, ám nem szabad görcsösen vágyakoznia az egységre. „A legkisebb erőfeszítés nélkül” kell eljutnunk az egység állapotába.

Cheng Hao és Menciusz között az a különbség, hogy Cheng Hao sokkal inkább metafizikai síkon értelmezi a *ren*-t, mint Menciusz. A *Változások* könyvének harmadik függelékében az áll, hogy „Ég és Föld legmagasztosabb erénye a *sheng*”. A *sheng* jelentése ebben az összefüggésben „létrehoz” vagy „létrehozás”, értelmezhető azonban úgy is, hogy „élni” vagy „életet adni”. A tizenötödik fejezetben „létrehozásnak” fordítottam, mivel úgy tűnik, hogy ez a jelentés áll a legközelebb a *Tíz függelék*ben kifejtett eszmékhez. Cheng Hao és más neokonfucianusok viszont azon a véleményen voltak, hogy a *sheng* valódi jelentése „élni”, „életet adni”. Úgy vélték, minden dologban van valami, ami az élet felé mutat, s ez a valami testesíti meg Ég és Föld *ren*-jét.

A kínai orvoslás a bénulást történetesen a „nem-*ren*” terminus technicusszal fejezi ki. „Az orvos – mondja Cheng Hao –, ha bénult kart vagy lábat lát, azt mondja rá, nem-*ren*. Ez nagyon találó leírása betegségnek. Aki birtokában van a *ren*-nek, annak Ég, Föld és önnönmaga egy és ugyanaz. Számára nincs semmi, ami nem ő maga lenne. Úgy tekintve a dolgokra, mint önnönmagára, vajon mi az, amit nem tenne meg értük? Ha énkünk-ből mindez hiányzik, akkor nem tudjuk áthidalni az önmagunk és a világ között tátongó szakadékot. Ha a kar vagy a láb nem-*ren*, akkor ez azt jelenti, hogy az életerő nem áramlik szabadon, és a testrészek között nincs kapcsolat.” (Uo. 23. fejezet.)

Cheng Hao azon az állásponton van, hogy metafizikai értelemben a dolgok egyfajta belső kapcsolatban állnak egymással. Amit Menciusz a „részvét

érzésként”, illetve „nem-elviselő elmeként” ír le, azzal csupán ezt az önmagunk és a többi dolog közötti kapcsolatot jellemzi. Gyakran mesélik azonban, hogy „nem-elviselő elménket” elhomályosítja az önzés, illetve – a neokonfucianusok szóhasználatával élve – az „önző vágyak” vagy „vágyak”. Így elveszik az eredendő egység. Ilyenkor csakis annyi a teendőnk, hogy emlékeztessük magunkat, eredendően mi és a dolgok egyek vagyunk, s tetteinkben ezt kell odaadón és őszintén gyakorolnunk. Ez az útja annak, hogy helyreálljon az eredendő egység. Ez Cheng Hao filozófiájának fő eszméje, amelyet Lu Jiuyuan és Wang Shouren később továbbfejlesztett.

A Cheng–Zhu-féle liúdea eredete

A nyolcadik fejezetben szó esett arról, hogy Gongsun Long már az ókorban tisztázta, miben áll az univerzálialk és a dolgok különbsége. Ragaszkodott ahhoz, hogy a fehérség az fehérség, még akkor is, ha önmagában semmi sem fehér a világban. Eszméi némileg hasonlónak tűnhetnek a platóni különbségtételhez a két világ – az örökkévaló és a mulandó, az intelligibilis és a látható – között. A későbbi filozófusok nem fejlesztették tovább ezt az eszmét, s a nevek iskolájának filozófiája sem vált a kínai gondolkodás fő áramlatává. Ellenkezőleg, a gondolkodás egy másik irányban fejlődött tovább, s több mint ezer évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a kínai filozófusok figyelme ismét az örökkévaló ideák felé forduljon. Ennek az új áramlatnak a főbb gondolkodói Cheng Yi és Zhu Xi voltak.

Cheng Yi és Zhu Xi filozófiája azonban nem tekinthető a nevek iskolája folytatásának. Nem foglalkoztatta őket sem Gongsun Long, sem a neotaoisták *minglije* (a nevek elemzésén alapuló elve), amellyel a tizenkilencedik fejezetben foglalkoztunk. A *Változások könyvéhez* írt *Tíz függelék*ből kiindulva, saját eszméket alakítottak ki a *liről* (jelentése: „elvont alapelv vagy törvény”). A tizenötödik fejezetben már szóltam arról, hogy különbség van a taoista *Dao* és a *Tíz függelék daója* között. A taoizmusban a *Dao* az első Egység, amelyből a mindenség „tízezer dolga” létrejön. A *Tíz függelék daója* ezzel szemben sokrészű, s azokat az alapelveket jelenti,

amelyek az univerzumban a dolgok különálló osztályait irányítják. Cheng Yi és Zhu Xi *lifogalma* ez utóbbi eszméből fejlődött ki.

Vélhetően azonban közvetlenül Zhang Zai és Shao Yong gondolatai gyakorolták rájuk a legnagyobb hatást. Az előző fejezetben láttuk, hogy Zhang Zai a *qi* összesűrűsödésével és szétszóródásával magyarázta a konkrét egyediségek megjelenését és eltűnését. Amikor a *qi* összesűrűsödik, a dolgok formát öltenek és megjelennek az univerzumban. Ebből az elméletből azonban hiányzik a magyarázat arra, hogy mi az alapja a dolgok különféle *osztályainak*. Feltételezve, hogy a virág és a levél valóban a *qi* „sűrűtménye”, ezzel még nem kaptunk választ arra a kérdésre, hogy a virág vajon miért pont virág, a levél pedig miért éppen levél. Cheng Yi és Zhu Xi tanai a *liről* pontosan erre a kérdésre adják meg a választ. Úgy vélekedtek, hogy az univerzum, ahogy azt mi látjuk, nemcsak a *qiből* jön létre, hanem a *liből* is. A dolgoknak különböző kategóriái léteznek, mivel a *qi* összesűrűsödése más-más módon történik, összhangban a különböző *likkel*. A virág azért virág, mert a *qi* összesűrűsödése a virág *lijének* megfelelően következett be; a levél pedig azért levél, mert a *qi* ez esetben a levél *lijével* összhangban sűrűsödött össze.

A *li* eszméjét bizonyos fokig Shao Yong ábrái is sugalmazták. Shao Yong álláspontja szerint ábrái az egyes dolgok átváltozásait irányító törvényt jelenítik meg. Ez a törvény nemcsak az ábrák, hanem már az egyes dolgok létrejötte előtt létezett. Azon a nézeten volt, hogy mielőtt felfedezőjük megrajzolta volna az első trigramokat, az idealitásban már létezett a *Változások könyve*. Az egyik Cheng fivér megemlíti: „Shao Yong egyik versében az áll: »Mielőtt [Fuxi] megrajzolta a trigramokat, már létezett a *Változások könyve*...« Ezt őelőtte még nem mondta ki senki.” (A *Cheng fivérek irodalmi töredékei*, 2. A. fejezet – Fuxi legendás kultúrhérosz volt, aki a hagyomány szerint az i. e. 29. században élt.) Ez az elmélet meg egyezik az új realisták álláspontjával, akik azt vallják, hogy a matematika előtt léteznie kellett a Matematikának.

Cheng Yi lífogalma

Egyesítve Zhang Zai és Shao Yong filozófiáját, azt látjuk, hogy azok annak a megkülönböztetését sugalmazzák, amit a görög gondolkodók a dolgok formájának és anyagának neveztek. Ezt a szétválasztást Cheng Yi és Zhu Xi nagyon pontosan elvégezte. Ők, Platónhoz és Arisztotelészhez hasonlóan, úgy fogták fel a dolgokat – feltéve, hogy azok egyáltalán léteznek –, mint amiknek valamely princípium anyagi megtestesülésének kell lenniük. Ha egy adott dolog létezik, akkor kell lennie egy, a dologhoz tartozó princípiumnak is. Egy adott princípium létezéséből viszont nem következik feltétlenül a neki megfelelő dolog léte. Az alapelvet Cheng Yi és Zhu Xi línek, az anyagot pedig qinek nevezi. Zhu Xi rendszerében a qi sokkal elvontabb, mint Zhang Zai filozófiájában.

Cheng Yi aközött is különbséget tesz, ami az „alakokon belül”, és ami az „alakok felett” található. A két kifejezés eredetileg a *Változások könyvéhez* írt harmadik függelékben szerepelt először: „Ami az alakok felett található, azt *daónak* nevezik; ami az alakokon belül található, azt eszközöknek nevezik.” Cheng Yi és Zhu Xi rendszerében ez a megkülönböztetés megfelel a nyugati filozófiában az elvont és a konkrét közötti különbségtételnek. A *li* nem más, mint a *dao*, s „felette áll az alakoknak”, vagy, ahogy ma mondanánk, elvont, míg az „eszközök”, amelyeken a két filozófus az egyes dolgokat értette, az „alakokon belül” található, mai kifejezéssel élve, konkrétak.

Cheng Yi értelmezésében minden *li* örökkévaló, sem hozzáadni, sem elvenni nem lehet belőle. A szavait idézve: „Lét vagy nem-lét, csökkenés vagy gyarapodás: ezek nem követelményei a línek. Minden *li* teljes önmagában; tökéletlenséget hiába is keresünk benne.” (A *Cheng fivérek irodalmi töredékei*, 2. A. fejezet.) Máshol azt mondja: „A *lik* mindenütt jelen vannak. Nem mondhatjuk, hogy az uralkodó *daója* több lett volna akkor, amikor Yao [legendás bölcs király] uralkodóként megtestesítette azt, s azt sem mondhatjuk, hogy a fiú *daója* több lett volna akkor, mikor Shun [Yao utódja, aki híres volt szülötiszteletéről] fiúként megtestesítette azt. Ezek [a *lik*] mit sem változtak.” (Uo.) Cheng Yi úgy jellemezte azt, ami az „alakok felett” található, mint olyan „ürességet, melyben semmi sincs, mégis

minden ott lakozik benne” (uo.). Azért üres, mert nincsenek benne kézzelfogható dolgok; ennek ellenére minden *li* megtalálható benne. Az ürességben a *lik* örökkévalók, függetlenül attól, vajon a hozzá tartozó *qi* megjelenik-e a jelenvaló világban, vagy hogy az emberi lényeknek tudomásuk van-e róluk vagy sem.

A szellem művelésének módszeréről Cheng Yi az alábbi híres kijelentést tette: „Az önműveléshez az embernek figyelmességre van szüksége; hogy tanulmányaiban előrejusson, az embernek ki kell terjesztenie tudását.” (Uo. 18. fejezet.) A szövegben a „figyelmesség” a *jing* írásjegy fordítása, ami egyébként „komolyságot” és „megfontoltságot” is jelent. Láttuk, hogy Cheng Hao szintén azt mondta, a „tanulónak” először azt kell megértenie, hogy minden dolog eredendően egy. Ha ezt megértette, őszintén és figyelmesen kell művelődnie. A figyelmesség ezután a neokonfucianizmus egyik kulcsszavává vált, valahányszor a szellem művelésének módját akarták leírni. Ez váltotta fel azt a fogalmat, amellyel Zhou Dunyi jellemezte a szellem művelésének folyamatát – ez utóbbi szónak is *jing* az ejtése, de a jelentése „nyugalom”. A „nyugalomnak” a „figyelmességgel” való felváltása azt jelzi, hogy ezzel a neokonfucianizmus még inkább eltávolodott a *chan* buddhizmustól.

A huszonkettedik fejezetben már rámutattam arra, hogy a szellem művelése erőfeszítést igényel az embertől. Még ha az is a végső célja, hogy megszabaduljon az erőfeszítésektől, kezdetben mindenképpen erőfeszítésekre van szüksége az erőfeszítés-mentesség eléréséhez. Ez a gondolat azonban sem a *chan* buddhizmusban, sem a „nyugalmat” hangsúlyozó Zhou Dunyinál nem szerepel. A „figyelmesség” ideájának bevezetése azonban előtérbe állítja az erőfeszítés fontosságát.

Szelleme művelésekor az embernek figyelmesnek kell lennie. Ám mire kell odafigyelnie? Ebben a kérdésben a neokonfucianizmus két irányzatának nem sikerült megegyezésre jutnia. Erre a problémára a következő két fejezetben még vissza fogok térni.

Az érzelmek kezelésének módja

A huszadik fejezetben Wang Bivel kapcsolatban azt írtam, hogy szerinte a bölcsnek „vannak érzelmei, de nincs béklyóba kötve” általuk. A *Zhuangzi* hasonlóképpen fogalmaz: „A fensőbb ember szíve, mint a tükör: nem üdvözöl és nem kísérget, csak válaszol, és semmit se rejt. Ezért mindent legyőz, de ő maga meg nem csorbul.” (7. fejezet.) Úgy tűnik, hogy Wang Bi elmélete az érzelmekről Zhuangzi fent idézett szavainak kiterjesztése.

Az érzelmek kezelésének neokonfucianus módja ugyanazt az elvet követi, mint Wang Bi módszere. Ennek lényege az érzelmek elválasztása az ember énjétől. Cheng Hao azt mondja: „Ég és Föld természetszerűsége az, hogy bár szellemük ott van minden dologban, ők maguk mégis szellem nélkül valók. A bölcs ember természetszerűsége az, hogy bár érzelmeit a dolgok természetéhez igazítja, ő maga mégis érzelmek nélkül való. Ezért a bölcs ember számára nincs hasznosabb, mint a személytelenség és a pártatlanság, s ha a dolgoknak való megfeleléskor nem mérlegel. Az ember legnagyobb hibája az, hogy önző és racionalista. Mivel önző, nem tud mérlegelés nélkül megfelelni a dolgoknak. Mivel pedig racionalista, tetteiben nem a megérzéseit követi. Amikor a bölcs örül, azért teszi ezt, mert ott van az a dolog, ami valóban az öröm forrása. Amikor a bölcs haragvó, azért teszi ezt, mert ott van az a dolog, ami valóban a harag forrása. Ezért hát a bölcs öröme és haragja nem az elméjéből, hanem a dolgokból fakad.” (*Cheng Hao összegyűjtött írásai – Mingdao wenji*, 3. fejezet.)

A fenti idézet Cheng Hao *Levél a természet nyugalmáról* című írásából származik, amelyet Zhang Zajnak írt. A személytelenség, a pártatlanság, a mérlegelés és öntudatosság nélküli spontán cselekvés, amelyekről Cheng Hao beszél, ugyanazt jelentik, mint Zhou Duniyínál az üresség és az őszinteség. Az a menciuszi gondolat, amelyet Zhou Duniyival kapcsolatban említettünk meg, Cheng Hao elméletét is segít megérteni.

Cheng Hao nézete szerint természetes, hogy még a bölcsnek is meg kell néha tapasztalnia az öröm és harag érzését. Mivel azonban elméje személytelenül, pártatlanul s tárgyilagosan viszonyul mindehhez, amikor rátörnek ezek az érzések, azokat az univerzum objektív jelenségeiként éli meg, amelyek nem kötődnek közvetlenül saját magához. Öröme vagy dühe nem

más, mint az olyan külső dolgok által kiváltott érzés, amelyek úgy mond „rászolgáltak” arra, hogy örömet vagy dühöt váltsanak ki. A bölcs elméje olyan, akár a tükör, amelyről minden visszatükröződik. Ennek a hozzáállásnak az a következménye, hogy amikor a visszatükrözött dolog eltűnik, az általa gerjesztett érzelem is elmúlik vele. Ez az értelme annak, hogy a bölcsnek „vannak érzelmei, de nincs béklyóba kötve”. Térjünk most vissza Menciusznak az imént említett példázatához! Tételizzük fel, hogy egy ember meglát egy gyermeket, aki éppen bele akar zuhanni egy kútba. Ha természetes ösztöneinek engedelmeskedik, akkor késedelem nélkül a gyermek segítségére siet. Amennyiben sikerrel jár, akkor természetesen örömet fog érezni, ha kudarcot vall, akkor viszont biztos, hogy úrrá lesz rajta a szomorúság. De mivel tetteiben személytelen és pártatlan, miután az ügy lezárul, a közben támadt érzelmek is szertefoszlanak. Így, noha a bölcsnek vannak érzelmei, nem rabja azoknak.

Van egy másik példázat, amelyet szintén előszeretettel idéztek a neokonfucianusok. Ennek főszereplője Yan Hui, Konfuciusz kedvenc tanítványa, akiről a Mester azt mondta, hogy „haragját nem vitte át igazságtalanul másra” (*Beszélgések és mondások*, VI. 2.). Amikor az ember dühös, gyakran sért meg olyan embereket és pusztít el olyan dolgokat, akiknek és amelyeknek semmi közük az ő haragjához. Ezt nevezik a „harag átvitelének”. Haragját annak valódi tárgya helyett valami másra vetíti ki. A neokonfucianusok nagyon komolyan vették Konfuciusznak ezt a kijelentését, a „harag nem-átvitelét” pedig a kiváló tanítvány, Yan Hui legfontosabb személyiségjegyének tekintették, s azt tartották róla, hogy Konfuciusz után ő volt az, aki a szellemi tökéletesedésben a legmesszebbre jutott. Ezért írja róla Cheng Yi: „Meg kell értenünk, mi az oka annak, hogy Yan Hui nem vitte át a haragját. Egy csillogó tükörben a gyönyörű tárgynak a tükörképe is gyönyörű, míg a csúnyára csúnya tekint vissza. Ám maga a tükör nem szeret és nem gyűlöl. Vannak olyanok, akik, ha otthonukban sérelem éri őket, haragjukat az utcára viszik. A bölcs ember haragja viszont összhangban van a dolgok természetével; a harag sohasem benne lakozik. A nemes ember ura a dolgoknak; míg a kisember rabszolgája a dolgoknak.” (*A Cheng fivérek irodalmi töredékei*, 18. fejezet.)

A neokonfucianusok értelmezése szerint tehát Yan Hui azért „nem vitte

át haragját", mert haragja nem az énjéből fakadt. Előfordulhatott, hogy egy dolog bizonyos érzelmeket keltett benne, éppen úgy, ahogy egy tárgy is feltűnhet egy tükörben, ám énje nem kötődött ehhez az érzelemhez. Így nem volt, amit átvihetett volna másra. Úgy reagált a dologra, hogy elméjében megjelent az érzelem, de ő maga nem kötődött hozzá. Ezért boldog embernek tartották, s emiatt igen nagy tiszteletnek örvendett a neokonfuciánusok körében.

A boldogság keresése

A huszadik fejezetben azt mondtam, hogy a neokonfuciánusok a *ming-jiaó*ban (morál, intézmények) igyekeztek megtalálni a boldogságot. A boldogság keresése valóban egyike volt a neokonfuciánusok legfontosabb céljainak. Cheng Hao például azt írja: „Amikor Zhou [Dunyi] volt a mesterünk, mindig azt kérte tőlünk, találjuk meg Konfuciusz és Yan Hui boldogságának forrását, s azt, hogy ők ketten miben lelték örömüket.” (A *Cheng fivérek irodalmi töredékei*, 2. A. fejezet.) A *Beszélgetések és mondások*ban számos olyan részlet található, amely Konfuciusznak és tanítványainak boldogságáról szól. Ezeket gyakran idézték a neokonfuciánusok. Ezek közé tartoznak például az alábbi passzusok:

Konfuciusz egyszer azt mondta: „Ha durva ételeket eszem, vizet iszom és behajlítom karom a párnán, akkor is, ilyen körülmények között is boldog vagyok. Az igazságtalansággal szerzett gazdagság és előkelőség olyan az én szememben, akár az úszó felhő.” (*Beszélgetések és mondások*, VII. 15.)

Yan Huiról a Mester így vélekedett: „Milyen kiváló ember volt Hui! Egy bambuszkosárnyi ételen és tökhéjnyi italon, nyomorúságos sátorban élt. Más ember ki sem bírta volna ezt a szenvedést. Hui azonban változatlanul boldog maradt. Milyen kiváló ember volt Hui!” (Uo. VI. 9.)

Egy másik történet elmondja, hogy egyszer, amikor tanítványai társaságában üldögélt, megkérdezte őket a vágyaikról. Egyikük hadvezér akart lenni valamelyik fejedelemségben, másikuk főminiszter, míg a harmadik szertartásügyi miniszter. A negyedik tanítvány, Zeng Dian ügyet sem vetett rájuk, egyre csak a lantját pengette. Amikor három társa elhallgatott,

Konfuciusz őt is megkérdezte: „Egészen mást tennék, mint ez a három tanítványod – felelte Zeng Dian. – A tavasz utolsó hónapjában tavaszi öltözékben, annak rendje szerint, öt-hat, férfikalapot viselő barátommal és hat-hét fiatalabb ifjúval megmosnám kezemet-lábamat a Yi-folyóban, élvezném a levegőt az eső-oltár fái alatt, és énekelve térnék haza.” A Mester ekkor felsőhajtott, majd így szólott: „Veled tartok, Dian.” (XI. 25.)

Az első két idézettel kapcsolatban Cheng Yi azt mondja, hogy önmagában nincsen semmi élvezetes a durva ételek fogyasztásában és a vízivásban. A szövegek jelentése egyszerűen az, hogy Konfuciusz és Yan Hui szerény életkörülményeik ellenére boldogok maradtak. (A *Cheng fivérek megjegyzései a Klasszikusokról – Chengshi jingshuo*, 6. fejezet.) Megjegyzése önmagában helytálló, ám a kérdés továbbra is az, miben állt a boldogságuk?

Valaki egyszer megkérdezte Cheng Yit: „Miért van az, hogy a külső nehézségek ellenére Yan Hui öröme őszinte maradt?” „Tudod-e, mi volt a forrása Yan Hui boldogságának?” – kérdezett vissza Cheng Yi. „A *dao* volt boldogságának a forrása” – hangzott a válasz, amelyre Cheng Yi így felelt: „Ha Yan Hui tényleg a *daó*ban lelta örömét, akkor az nem Yan Hui volt.” (A *Cheng fivérek mondásainak külső gyűjteménye – Ercheng waishu*, 7. fejezet.) Cheng Yi válasza a *chan* mestereket idézi, ezért Zhu Xi, A *Cheng fivérek irodalmi töredékeinek szerkesztője* nem vette fel a gyűjteménybe, hanem a fent említett kiegészítő műbe foglalta bele. Mindazonáltal a mondásban van némi igazság. A bölcs ember boldogsága szelleme állapotának természetes következménye. Ezt a szellemi állapotot jellemezte Zhou Dunyi „nyugalmában üresnek, mozgásában őszintének”, Cheng Hao pedig „személytelennek, pártatlannak, amely a dolgoknak való megfelelés-kor nem mérleget”. A bölcs nem a *daó*ban leli örömét, hanem egyszerűen abban, ami ő maga.

Ez a neokonfuciánus szemlélet tetten érhető abban, ahogyan a *Beszélgetések és mondásokból* idézett harmadik részletet értelmezik. Zhu Xi az alábbi megjegyzést fűzi hozzá: „Úgy tűnik, Zeng Dian tanulmányaiban odáig jutott, hogy képes volt megszabadulni minden önző vágyától, s elérte a mindent átható, mindenütt jelen lévő, csorbíthatatlan égi törvényeket. Ezért van az, hogy ha tett valamit vagy pihent, oly egyszerű és nyugodt maradt. Szándékáról szólva, a [társadalomban és az univerzum-

ban] meglévő állapotokat tekintette alapnak, s a mindennapi dolgokban lelte örömet. Meg sem fordult a fejében, hogy mások nézeteit kövesse, életét saját nézetei szerint élte. Elméje oly hatalmas volt, hogy Éggel és Földdel egyetlen folyamot alkotott, melyben mindent áthatott a boldogság. Szavai mögött ez a titokzatos értelem búvik meg, mely rejtelmesen felsejlik előttünk. A másik három tanítvány alantasabb dolgokra figyelt, ezért ők nem mérhetők Zeng Dianhez. Szavaira ezért helyeselt oly buzgón Konfuciusz.” (A Beszélgetések és mondások összegyűjtött kommentárjai – Lunyu jizhu, 6. fejezet.)

A huszadik fejezetben szoltunk arról, hogy a fengliu lényegi tulajdonságához hozzátartozik az, hogy az ember elméje felülemelkedjen a dolgok megkülönböztetésén, s hogy az ember önmagával összhangban éljen, és ne másokat kövessen. Zhu Xi értelmezése szerint Zeng Dian pontosan ilyen ember volt: boldog volt, megvalósította a fengliut. Zhu Xi soraiból kiérződik a neokonfucianizmus romantikus eleme is. A neokonfucianusok a mingjiaóban keresték a boldogságot, ám ugyanakkor azt tartották, hogy a mingjiao nem a ziran (természet, természetesség) ellentéte, hanem inkább a fejleménye. A neokonfucianizmus szerint ez Konfuciusz és Menciusz filozófiájának legfontosabb tétele.

Sikerült a neokonfucianusoknak megvalósítaniuk ezt az eszményt? A válasz igen. Ez világosan kitűnik a következő két költeményből. Az első Shao Yong, a második Cheng Hao műve. Shao Yong nagyon víg kedélyű ember volt, Cheng Hao ezért a „fengliu hőséne” nevezte. Házát Boldog Fészeknek (Anluowo), önmagát pedig a Boldogság Mesterének nevezte. A vers címe *Ének a boldogságról*:

*A Boldogság Mesterének nevét senki sem ismeri.
Harminc esztendeig a Luo-folyó volt lakhelye.
Érzései csak a szélhez és a Holdhoz foghatók,
Folyton folyókon, tavakon kóborolt szelleme.
Alacsony hivatal, magas rang,
Szegény és gazdag – különbséget ő nem tesz.
Nem mozdul a dolgokkal, s nem várja jöttüket.*

*Nem ismer korlátot és tilalmat.
Szegénységben él, de nem búsong.
Az italt szereti, de kerüli a mámort.
Lelkében a kikelet zsongása gyűlik.
Kis tavaeskáján verseket olvas.
Kis ablaka alatt aludni tér.
Kis kocsiján ülve, szelleme távol jár.
Nagy ecsetjével a kezében, akarata szabadon csapong.
Néha széles karimájú kalapot húz.
Néha ujjatlan ruhát visel.
Néha az erdőben üldögél.
Néha a folyóparton sétál.
Örül, ha jó emberrel találkozik.
Örül, ha erényes tettekről hall.
Örül, ha szép szavakat mondhat.
Örül, ha jó szándéka célt ér.
Nem hízeleg a chan mestereinek.
Nem dicséri az okkult tanokkal foglalatokodókat.
Házát sem hagyja el soha.
Mégis, egy ő Éggel és Földdel.
Jöhet ellene bármily nagy sereg, le nem győzheti.
Busás javadalom őt meg nem ingatja.
Boldog ember ő, immár hatvan és öt esztendeje.**

Cheng Hao költeménye az Őszi napok címet viseli:

*Életem alkonyán, minden, mi utamba kerül,
könnyűnek és egyszerűnek tűnik.
Reggelente az ablakomon besüt a napsugár,
erre ébredek.
A teremtmények igaz megalégedéssel járnak útjukat,
miközben csendben szemlélem őket.*

* Yichuan jiyang ji, 14. fejezet.

Tavaszi, nyári, őszi és téli örömeit megosztom másokkal
 egész éven át.
 Ég és Föld, s minden, mi alakkal bír:
 a dao bennük rejtezik.
 Felettem szelek fújnak és felhők úsznak,
 gondolataim velük szállnak.
 Tágas birtokkal, gazdagsággal mit sem törődöm én.
 Szegénység, kicsiny hivatal, örömömre árnyat nem vet.
 Valóban hős az, ki így él!*

A hőst úgy kell érteni, hogy az ilyen embereket nem lehet meghódítani. Mégsem a köznapi értelemben vett hősök ők, hanem a *fengliu* bajnokai.

Néhányan a neokonfucianusok közül bíralták Shao Yongot, mivel túlságosan is kimutatta örömeit, Cheng Haót azonban soha nem érték ilyen vádak. Mindenesetre költeményeikben, mint láthattuk, a legnagyobb mértékben a kínai romantika (*fengliu*) és klasszicizmus (*mingjiao*).

* Cheng Hao összegyűjtött írásai, 1. fejezet.



NEOKONFUCIANIZMUS: A PLATÓNI IDEÁK ISKOLÁJA

Zhu Xi (1130–1200) huszonkét évvel Cheng Yi (1033–1108) halála után született a mai Fujian tartományban. Kínában óriási politikai változások mentek végbe ez alatt a rövid idő alatt. A kultúra terén jeleskedő Song-dinasztia katonailag soha nem volt olyan erős, mint a Han- és a Tang-ház. Állandó fenyegetést jelentettek számára az északi és északnyugati határvidéken élő barbár népek. A legnagyobb csapást a dinasztia 1127-ben szenvedte el, amikor az északkeletről beözönlő, tunguz eredetű dzsürcsik elfoglalták a fővárost, a mai Kaifenget, ezért az udvar kénytelen volt délre, a Jangce völgyébe menekülni, ahol új fővárost alapított. A dzsürcsi hódítást megelőző korszakot Északi Song- (960–1126), az ezt követő időszakot pedig Déli Song-kornak (1127–1279) nevezik.

Zhu Xi helye a kínai történelemben

Zhu Xi – ismertebb nevén egyszerűen Zhuzi (Zhu mester) – a finom érvelés, a tiszta gondolkodás, a széles körű tudás filozófusa és rendkívül termékeny szerző volt. Egyedül *Osztályozott mondásai* 140 kötetet tesznek ki. Az ő munkásságában érte el fejlődésének csúcspontját a Cheng–Zhu-iskola, más néven a *lixue* filozófiai rendszere. Noha a Lu–Wang-iskola és a Qing-kor egyes írástudói számos alkalommal megkérdőjelezték ennek az iskolának az elsőségét, egészen az elmúlt évtizedekig, addig, amíg a nyugati filozófia meg nem jelent Kínában, ez maradt a legbefolyásosabb filozófiai rendszer.

A tizenhetedik fejezetben szó esett arról, hogy Kínában a dinasztikus kormányzatok a hivatalnoki vizsgarendszeren keresztül biztosították a hivatalos állami ideológia elsőbbségét. Az állami hivatalnoki vizsgákra jelentkezőknek olyan fogalmazásokat kellett készíteniük, amelyeket a konfucianus *Klasszikusok* hivatalos szövegváltozatai és a hozzájuk írt kommentárok alapján kellett megírniuk. Ezt követően, a huszonharmadik fejezetben azt írtam, hogy a Tang-dinasztia Taizong császáranak egyik legfontosabb tette a *Klasszikusok* hivatalos szövegváltozatainak rögzítése és „helyes jelentésük” meghatározása volt. A Song-korban a híres államférfi és reformer, Wang Anshi (1021–1086) „új értelmezéseket” írt néhány klasszikus műhöz. Shenjong császár 1075-ben elrendelte, hogy hivatalossá kell tenni a Wang-féle interpretációkat. A császári parancsot azonban rövidesen visszavonták, miután Wang Anshi politikai ellenfelei kerültek a kormányzati kulcspozíciókba.

A neokonfucianusok a *Beszélgetések és mondásokat*, a *Mengzit*, a *Közép mozdulatlanóságát* és a *Nagy tanítást* tartották a legfontosabb szövegeknek, amelyeket együttesen *Négy könyvnek* neveztek. A *Négy könyvhöz* Zhu Xi írt kommentárt, amelyet ő maga a legfontosabb művének tartott. A hagyomány szerint még a halála előtti napon is a kommentár átdolgozásával foglalatzkodott. Ezenkívül írt még szövegmagyarázatokat a *Változások könyvéhez* és a *Dalok könyvéhez* is. 1313-ban a Song-dinasztia örökébe lépő mongol Yuan-dinasztia Renzong császára elrendelte, hogy a hivatalnoki vizsgákon a *Négy könyv* ismerete legyen az alapkövetelmény, s hogy hivatalos értelmezésüknek Zhu Xi kommentárjait kell követnie. Hasonló kormányzati döntést hoztak Zhu Xi más *Klasszikus*-kommentárjaival kapcsolatban is, ezért a sikeres vizsgában reménykedő jelöltnak Zhu Xi kommentárjaival összhangban kellett értelmeznie a műveket. Ez a gyakorlat a Ming- és Qing-korban is folytatódott, egészen 1905-ig, a vizsgarendszer eltörléséig, amikor a kormányzat modern oktatási rendszert próbált bevezetni.

Mint a tizennyolcadik fejezetben említettem, a Han-korban a konfucianizmus többek között azért válhatott a legbefolyásosabb irányzattá, mert sikeresen ötvözte a spekulatív bölcséletet és az írástudói hagyományokat. Zhu Xi munkássága kiválóan példázza a konfucianizmusnak ezt a két

aspektusát. Széles körű tudása és műveltsége tekintélyes írástudóvá tette őt; letisztult gondolkodása és mély meglátásai pedig joggal emelik személyét a legkiválóbb filozófusok közé. Nem véletlen, hogy az utóbbi néhány évszázadban meghatározó alakja volt a kínai gondolkodásnak.

A li vagy alapelv

Az előző fejezetben Cheng Yinek a *li*ről (alapelv, törvény) szóló elméletét tárgyaltuk. Zhu Xi tovább finomította ezt a teóriát. Azt írja: „Ami az alakok felett (*xing shang*) lakozik, tehát alak és árnyék nélkül való, azt nevezük *linek*. Ami az alakokon belül lakozik, tehát alakja és teste van, azt dolognak nevezük.” (Zhu mester osztályozott mondásai – *Zhuzi yulei*, 95. fejezet.) A dolog saját *lijének* konkrét példája. Ha nem léteznének a különféle *lik*, különféle dolgok sem léteznének. „Valahányszor rendeződik egy bizonyos ügy, amögött egy bizonyos *li* húzódik meg.” (Uo. 101. fejezet.)

Minden dolognak, legyen az természetes vagy mesterséges, van saját *lije*. A *Zhu mester osztályozott mondásaiban* ez áll: „Kérdés: »Hogyan lehetséges az, hogy a kiszáradt és elfonnyadt dolgoknak szintén megvan a saját természetük?« Válasz: »Létezésük első pillanatától kezdve birtokolják a *li*t. Ezért szokták mondani: Az univerzumban nincs olyan dolog, ami saját természete nélkül való lenne.« A lépcsőn felfelé menet a Mester [Zhu Xi] így folytatta: »A bambuszszékben a bambuszszék *lije* lakozik. Kijelenthetjük, hogy a kiszáradt és elfonnyadt dolgok halottak vagy életereő nélküliek, mégis, nincs egy se közülük, amelyik ne rendelkezne *livel*.«” (4. fejezet.)

Egy másik passzusban ezt olvashatjuk: „Kérdés: »Azok a dolgok, amelyeknek nincsenek érzéseik, szintén rendelkeznek *livel*?« Válasz: »Bizonyosan rendelkeznek *livel*. Például a hajó csak a víz felszínén tud mozogni, a kocsit pedig csak a szárazföldön képes haladni.«” (Uo.) Máshol ez áll: „Kérdés: »A kiszáradt és elfonnyadt dolgokban is benne lakozik a *li*?« Válasz: »Mindaddig, míg a dolog létezik, a *li* is benne lakozik. Az íróecset is – bár nem a természet alkotása, hanem emberkéz készítette a nyúl hosszú

és puha szőrből –, míg létezik, addig a *li* is jelen van benne.» (Uo.) Az íróecsetben lakozó *li* nem más, mint magának az íróecsetnek a természeté. Ugyanez igaz az univerzumban létező minden dologra: minden dolognak megvan a maga *lije*. Ha tehát a dolgok adott csoportja létezik, akkor a hozzájuk tartozó *li* is létezik, s megtestesíti az adott dolgok természetét. A *li* teszi őket azzá, amik. A Cheng–Zhu-iskola szerint, noha nem minden dolognak van tudata, tehát nem minden dolog érző lény, minden dolog rendelkezik a csak rá jellemző természettel, azaz *livel*.

Ezért az egyes *lik* már azelőtt léteztek, mielőtt maguk a konkrét dolgok létrejöttek volna. Egy Liu Shuwennek küldött válaszlevelében Zhu Xi ezt írta: „A *lik* léteznek, még akkor is, ha nincsenek dolgok. Ez esetben csak »ilyen meg ilyen« *lik*ről beszélhetünk, »ilyen meg ilyen« dolgokról nem.” (Zhu Xi összegyűjtött irodalmi írásai – Zhu wengong wenji, 46. fejezet.) Például mielőtt az emberek feltalálták volna a hajót és a kocsit, már létezett a hajó és a kocsi *lije*. A kocsi és hajó feltalálása tehát tulajdonképpen nem más, mint a kocsi és a hajó *lijének* a felfedezése. Az emberek a kocsi és a hajó *lijével* összhangban készítették el ezeket a tárgyakat. A *lik* már a fizikai univerzum megformálódása előtt léteztek. „Kérdés: »Mielőtt Ég és Föld testet öltött volna, vajon a későbbi idők dolgai ott voltak már?« Válasz: »Csakis a *lik* voltak ott.«” (1. fejezet.) A *lik* mindig jelen vannak, más szóval örökkévalók.

Taiji, a Nagy Eredőpont

A dolgok minden fajtájának megvan a *lije*, ami olyanná teszi a dolgot, amilyennek lennie kell. A *li* az adott dolog *ji*je, azaz végső mértéke. (A *ji* írásjeggyel eredetileg a tetőszerkezet felső hosszgerendáját jelölték, a neokonfucianizmusban viszont a dolgok legmagasabb, eszményi előképét jelentette.) Ezért az univerzum egészére vonatkozóan is kell lennie valamilyen végső mértéknek, amely mindenek felett áll, és mindent magában foglal. Magában foglalja az összes létező dolog *lijét*, ez az alapelvek legmagasabb összegződése. Ezt nevezik *Taijinek* (Nagy Eredőpont, Legfelsőbb Véglegesség). Ahogyan Zhu Xi fogalmaz: „Mindennek van vég-

ső határa, ez a végső *li*. Ami pedig egyesíti és magához öleli az Ég, Föld és minden dolog *lijét*: ezt nevezzük *Taijinek*.” (Zhu mester osztályozott mondatai, 94. fejezet.)

„A *Taiji* – mondja máshol – minden dolog közül a leghatalmasabb, amit nem lehet meghaladni. Ez a legtitokzatosabb, a legnehezebben érthető, a legmagasztosabb, mely minden dolog felett áll. Senki ne képzelje azt, hogy a *Taiji* bármilyen formában alakot ölt. Zhou Dunyi azt mondta róla: »Az Eredőpont-nélküliség (*wuji*)! Mégis maga a Nagy Eredőpont (*taiji*)!« Azaz a dolgok nélküli világban lakozik, ahol a legmagasabb *li* található.” (Zhu mester összes művei – Zhuzi quanshu, 49. fejezet.) A fenti kijelentésekből láthatjuk, hogy a *Taiji* Zhu Xi rendszerében megfelel annak, ami Platón és Arisztotelész rendszerében a Jóság ideája, illetve az Isten.

Van azonban Zhu Xi rendszerének egy pontja, ami miatt a Nagy Eredőpont sokkal misztikusabb színezetet kap, mint Platón Jóság-ideája vagy Arisztotelész Istene. Ez pedig az, hogy Zhu Xi szerint a *Taiji* nem csupán az összes létező dolog *lijének* végső nagy összessége, hanem egyúttal az univerzum minden egyes létezőjében is eredendően benne rejlik. Minden partikuláris létezőben ott lakozik az adott létező *lije*, ugyanakkor a *Taiji* is teljes egészében megtalálható benne. Zhu Xi azt mondta: „Ha általánosságban tekintünk az Égre és a Földre, akkor azt mondjuk, hogy a *Taiji* az Égben és a Földben lakozik. Ha viszont a dolgok miriádjára a maguk partikularitásában tekintünk, akkor azt mondjuk, hogy a *Taiji* minden egyes dologban ugyanúgy megtalálható.” (Zhu mester osztályozott mondatai, 94. fejezet.)

Ha viszont ez igaz, akkor a *Taiji* nem veszi-e el az egységét? Zhu Xi válasza a következő: „Csakis egyetlen *Taiji* létezik, amelyből minden egyes dolog részeseül. A *Taiji* a maga teljességében és osztatlanul lakozik az egyes dolgokban. Olyan, mint az égen ragyogó Hold, melynek fénye ott csillog a folyókban és tavakban, s így mindenütt látható, de emiatt még nem mondjuk róla azt, hogy ne lenne egész.” (Uo.)

Tudjuk, hogy Platónnak nehézséget okozott a szellemi és az érzékelhető világ, illetve az egy és a sok viszonyának tisztázása. Zhu Xi szintén szembesült ezzel a problémával, amelyre a Hold és visszatükröződéseinek példázatával válaszolt – ez valójában a buddhizmusban használatos egyik leg-

gyakoribb hasonlat. Azok a kérdések, hogy a dolgok egy adott osztályát vezérlő *li* hogyan viszonyul az adott osztály egyes, különálló tagjaihoz, s hogy vajon ebben a viszonyban a *li* osztottá válik-e, nem merültek fel. Ha felmerültek volna, úgy gondolom, Zhu Xi ugyanezzel a példázattal válaszolt volna rájuk.

A *qi* vagy anyag

Amennyiben csakis a különböző *lik* léteznének, akkor a világ nem állna másból, mint „alakfelettségéből”. A mi jelenvaló fizikai világunk a *qi* jelenléte révén jött létre, a *li* tulajdonságai ugyanis a *qin* keresztül öltének testet. „Az univerzumban – mondja Zhu Xi – ott van a *li* és a *qi*. A *li* maga a *dao*, mely áthatja mindazt, ami az alakokon felül lakozik, s ez a forrás, amelyből minden dolog születik. A *qi* az anyag [szó szerint „eszköz”], mely áthatja mindazt, ami az alakokon belül lakozik, s ez az eszköz, mely által a dolgok létrejönnek. Ezért az embereknek és a dolgoknak születésük pillanatában részesülniük kell ebből a *liből*, hogy szert tessenek saját természetükre. De részesülniük kell ebből a *qiből* is, hogy szert tessenek saját testi formájukra.” (Válasz Huang Daofunak – Zhu Xi összegyűjtött irodalmi írásai, 58. fejezet.)

„Nekem úgy tűnik – írja máshol –, hogy a *qi* működése a *litől* függ. Így amikor a *qi* összesűrűsödik, a *li* is jelen van benne. Ez azért van, mert a *qi* képes arra, hogy összesűrűsödjék és formát adjon a dolgoknak; a *liből* viszont hiányzik az akarat vagy a tervszerűség, így nincs teremtő ereje... A *li* a tiszta, üres és hatalmas világot testesíti meg, mely alakok és jelek nélküli, így képtelen arra, ahogy bármit is létrehozson. A *qi* ezzel szemben képes arra, hogy forrásba jöjjön és összesűrűsödjön, s így megteremtse a dolgokat. De mégis, valahányszor megjelenik a *qi*, a *li* is magában hordozza.” (Zhu mester osztályozott mondásai, 1. fejezet.) Ezzel Zhu Xi kimondta, amit már Zhang Zainak ki kellett volna mondania (ám amit az utóbbi nem tett meg). Minden egyes dolog a *qi* összesűrűsödéséből jön létre, ám az egyes dolgok nem pusztán önálló létezők, hanem a dolgok egy adott kategóriájának is tagjai. S mint ilyenek, nem tekinthetők kizárólag a *qi*

„sűrűtményeinek”, mivel az összesűrűsödési folyamat az adott kategória *lijének* megfelelően megy végbe. Emiatt van az, hogy valahányszor összesűrűsödik a *qi*, a *li* mindig és szükségszerűen magában hordozza.

Azzal a kérdéssel, hogy a folyamatban a *qi* vagy a *li* játszik-e fontosabb szerepet, Zhu Xi és tanítványai igen sokat foglalkoztak. Egy alkalommal Zhu Xi azt mondta: „Még mielőtt létrejönnének az adott kategóriák, a *li* már létezik. Például még mielőtt megszülettek volna az uralkodók és az alattvalók, már létezett az uralkodó-alattvaló viszony *lije*. Még mielőtt megszülettek volna az apák és a fiúk, már létezett az apa-fiú viszony *lije*.” (Uo. 95. fejezet.) A *li* tehát megelőzi a hozzá tartozó dolgok megjelenését a fizikai világban – ez egyértelműen kiderül Zhu Xi fenti kijelentéséből. De vajon a *li* mint általános alapelv megelőzi-e a *qit*, az általános értelemben vett anyagot? Zhu Xi ezzel kapcsolatban az alábbi véleményen van: „*Li* és *qi* egymástól el nem választható. Mindazonáltal, a *li* az alakok feletti, míg a *qi* az alakokon belüli világban lakozik. Ezért ha arról beszélünk, ami az alakok felett, illetve ami az alakokon belül van, hogyan is lehetne nem különbséget tenni elsődlegesség és utólagosság között?” (Uo. 1. fejezet.)

Máshol azt mondja: „Kérdés: »Ha létezik a *li*, akkor a *qi* is létezik. Nem mondhatjuk tehát, hogy bármelyik is előbb létezne a másiknál.« Válasz: »Valójában a *li* előbb létezik. Nem mondhatjuk viszont azt, hogy ma a *li* van, holnap pedig a *qi*. Mégis, egyiknek előbb kell léteznie, mint a másiknak.«” (Zhu mester összes művei, 49. fejezet.) Ezekből az idézetekből kitűnik, hogy Zhu Xi álláspontja tulajdonképpen az, hogy „nincs *li* *qi* nélkül, és nincs *qi* *li* nélkül” (Zhu mester osztályozott mondásai, 1. fejezet). Nincs olyan pillanat, amikor ne létezne a *qi*. Mivel pedig a *li* örökkévaló, abszurd dolog kijelenteni róla, hogy kezdete van. Éppen ezért értelmetlen az a kérdés, vajon a *li* vagy a *qi* létezett-e előbb. A *qi* kezdetéről beszélni azonban csak *faktuális* képtelenség, míg a *li* kezdetéről beszélni már *logikai* abszurdítás. Ebben az értelemben helytálló az a kijelentés, miszerint a *li* és a *qi* viszonyát az elsődlegesség és utólagosság jellemzi.

Felvetődik azonban egy másik kérdés is: a *li* vagy a *qi* az, amelyet Platón vagy Arisztotelész az Első Mozgatonak nevezett volna? A *li* nem lehet

az, mivel „hiányzik belőle az akarat vagy a tervszerűség, és nincs teremtő ereje”. De noha a *li* önmagában nem mozog, a *li* „tisztá, üres és hatalmas” világa mégis magában foglalja a mozgás és a nyugalom *lijét*. Önmagában a mozgás-*li* nem mozog, a nyugalom-*li* pedig nem pihen, de amint a *qi* „befogadja” őket, mozogni kezd vagy megpihen. A mozgó *qit* *yang*nak, a nyugalomban lévő *t* pedig *yin*nek nevezik. Zhu Xi szerint tehát így keletkeznek azok a dualisztikus elemek, amelyek a kínai kozmológiában az univerzum alapját képezik. Azt mondja: „Míg a *yang* mozog és a *yin* nyugalomban van, addig a Nagy Eredőpont nem mozog, de nincs nyugalomban sem. Ott lakozik benne viszont a mozgás és a nyugalom *lije*. Ezek a *lik* láthatatlanok, számunkra csak akkor válnak láthatóvá, amikor a *yang* mozgásba lendül, a *yin* pedig megpihen. A *li* a *yinen* és a *yangon* nyugszik, éppen úgy, ahogy az ember megüli a lovat.” (*Zhu mester összes művei*, 49. fejezet.) Így tehát a Nagy Eredőpont, mint Arisztotelész filozófiájában Isten, nem mozdul, mégis ez minden dolog mozgatója.

Yin és *yang* egymásra hatása megteremti az Öt Elemet, az Öt Elemből pedig megszületik az általunk ismert anyagi univerzum. Kozmológiai elméletében Zhu Xi egyetértett Zhou Dunyi és Shao Yong teóriáinak többségével.

Természet és szellem

Az előbbieken láttuk, hogy Zhu Xi szerint amikor egy adott dolog létrejön, az eredendően magában foglal valamilyen *lit*, ami megtestesíti az adott dolgot és természetét. Az ember, mint bármely más dolog, maga is egy konkrét világ konkrét partikularitása. Ezért az ember természetét egyszerűen az emberség *lijének* nevezzük, ami eredendően benne lakozik az egyénben. Cheng Yi mondásával – „az emberi természet maga a *li*” – Zhu Xi alapvetően egyetértett, de számos megjegyzést fűzött hozzá. A mondasban szereplő *li* nem az egyetemes forma, hanem az a *li*, amely az egyénben található meg. Ez megmagyarázza Cheng Hao meglehetősen paradox kijelentését: „Ha bármit mondunk a természetről, az már nem a természet.” Ezen ő azt értette, hogy ekkor nem az egyetemes formáról, hanem az individualizált *liről* beszélünk.

Az ember fizikai léte a *qi* megtestesülése. A *li* minden emberben egyforma, a *qi* az, ami megkülönbözteti őket egymástól. Zhu Xi azt mondja: „Ha létezik a *li*, akkor a *qi* is létezik. Ha létezik a *qi*, akkor *linek* is szükségserűen léteznie kell. Akik olyan *qit* kapnak, amely tiszta, azok a bölcsék – az ő természetük olyan, mint a hideg, tiszta vízben megbúvó gyöngyszem. Akik viszont zavaros *qit* kapnak, azok a bolondok és elfajzottak – az ő természetük olyan, mint a sáros, piszkos vízben megbúvó gyöngyszem.” (*Zhu mester osztályozott mondásai*, 4. fejezet.) Így az egyén amellest, amit a *litől* kap, a *qitól* is kap valamit. Zhu Xi ez utóbbit nevezi az ember fizikai adottságainak.

Ez Zhu Xi elmélete a rossz eredetéről. Platón már régen megfogalmazta, hogy minden egyedi azon célból, hogy létezésével bírjon, egy megtestesülése kell hogy legyen az anyagnak, de emiatt híján van az eszményi-*nek*. Egy konkrét kör sohasem lehet abszolút kerek, csakis relatíve. Ez a fizikai világ iróniája, s ez alól az ember sem kivétel. „Minden a fizikai adottságokon múlik – mondja Zhu Xi. – Másrészt viszont a *li* mindig jó, mivel *li*: hogyan is lehetne hát gonosz? A gonosz a fizikai adottságokban rejtőzik. Menciusz tanítása határozottan állítja, hogy az emberi természet jó. Nyilvánvaló azonban, hogy csak önmagában vizsgálta az emberi természetet, s nem vette számításba a *qit*, e tekintetben tehát kijelentése pontatlan. A Cheng-féle iskola viszont kiegészítette ezt a fizikai természetről szóló tanításával, s ezáltal már teljes képet kaphatunk a problémáról.” (*Zhu mester összes művei*, 43. fejezet.)

A „fizikai természet” kifejezés itt az egyén veleszületett fizikai adottságainak természetét jelenti. Ez a természet – ahogy Platón mondaná – mindig az eszményire törekszik, ám azt soha nem tudja elérni. A *li* eredeti, univerzális megjelenési formáját azonban Zhu Xi „Ég és Föld természetének” nevezi, hogy megkülönböztesse az egyedi *liktől*. Először Zhang Zai tett ilyen megkülönböztetést, majd később Cheng Yi és Zhu Xi is ezt a gyakorlatot követte. Úgy gondolták, ezzel a megkülönböztetéssel végleges választ lehet adni arra a régi kérdésre, hogy vajon az ember természete eredendően jó vagy rossz.

Zhu Xi rendszerében a természet különbözik a szellemtől. A *Zhu mester osztályozott mondásaiban* az áll: „Kérdés: »A gondolkodás képessége az

ember szelleme vagy természete? » Válasz: »A gondolkodás képessége a szellem, és nem a természet. Az emberi természet nem más, mint a li.« (5. fejezet.) Az idézet így folytatódik: „Kérdés: »Ami a tudatot illeti, a szellem mentális képessége az, amely tudattal ruházza fel, vagy pedig a tudat a qi működéséhez kötődik?« Válasz: »Nem teljes egészében a qi. Először ott van a tudat lije; önmagában azonban nem képes gyakorolni a tudatos-ságot. Csakis akkor jöhet létre, ha a qi összesűrűsödik, hogy formát öltson, s ha a li egyesül a qivel. Ugyanúgy, mint ennek a gyertyának a lángja. Azért van ilyen fényesség, mert a lángot a zsíros viasz táplálja.« (Uo.)

A szellem tehát, éppúgy, mint minden más önálló dolog, a qi és a li együttes megtestesülése. Szellem és természet között az a különbség, hogy a szellem konkrét, a természet viszont elvont. A szellem képes bizonyos tevékenységekre, mint például a gondolkodás és az érzelmek, az emberi természet azonban nem képes erre. Ám ha bármilyen szellemi folyamat játszódik le bennünk, az mindig visszavezethető az ehhez a folyamathoz tartozó li-re, amely a természetünkben található. Zhu Xi szavait idézve: „A természetről szólva, a legfontosabb az, hogy megértsük, mi is a természet valójában. Cheng mester találóan fogalmazott, mikor azt mondta: »A természet maga a li.« Na mármint, ha úgy fogjuk fel, mint a lit, akkor bizonyosan nincsenek alakjai és tulajdonságai. Semmi más, mint alapelv. Az emberben az emberség, igazságosság, helyes viselkedés és bölcsesség alapelvei mind a természethez tartoznak. Ezek pusztán alapelvek. Általuk vagyunk képesek részvétet érezni, szegyenkezni helytelen cselekedeteink miatt, előzékenynek lenni, s különbséget tenni jó és rossz között. Vegyük csak példaként a gyógyszerek természetét: némelyek a hűtés, némelyek a melegítés tulajdonságával bírnak. Jobban megnézve őket, mégsem láthatjuk ezeknek a tulajdonságoknak az alakját. Tulajdonságaikat csak akkor ismerjük meg, ha bevesszük őket, s megmutatkozik gyógyító hatásuk; ebben mutatkozik meg természetük.“ (Zhu mester összes művei, 42. kötet.)

A hetedik fejezetben szó esett arról, hogy Menciusz négy állandó emberi erényt különböztetett meg, amelyek a „négy gyökérben” öltének testet. A fenti idézetben Zhu Xi metafizikai igazolást adott Menciusz első-

sorban pszichológiai alapokon nyugvó elméletéhez. Zhu Xi szerint a négy állandó emberi erény a li velejárója, s így a természethez tartozik, ezzel szemben a „négy gyökér” a szellem működése. Ami elvont, azt csakis a konkrétan keresztül lehet megismerni. Természetünket csakis szellemünkön keresztül ismerhetjük meg. A következő fejezetben látni fogjuk, hogy a Lu–Wang-iskola szerint a szellem maga a természet. Ez volt az egyik legfőbb ellentét a két iskola között.

Politikai filozófia

A földi világban minden dolog rendelkezik saját lível. Az állam mint intézmény konkrét létező, ezért léteznie kell a kormányzat és az állam líjének is. Ha az államot ezzel a lível összhangban szervezik meg és irányítják, akkor stabil és virágzó lesz, ha viszont nem, akkor szervezetlen lesz, és zűrzavar támad benne. Zhu Xi úgy vélte, ez az eszményi li azokban a kormányzati alapelvekben testesült meg, amelyeket a régi bölcs királyok tanítottak és gyakoroltak. Ezek azonban nem szubjektív elvek. Öröktől fogva jelen vannak, függetlenül attól, hogy tanítják vagy gyakorolják-e őket. Ezzel kapcsolatban Zhu Xinek heves vitái voltak barátjával, Chen Lianggal (1143–1194), aki más álláspontot képviselt. Egyik vitájuk alkalmával Zhu Xi ezt írta neki: „Az elmúlt tizenöt évszázadban a dao, amely Yaóra és Shunra..., végül pedig Konfuciuszra hagyományozódott, egyetlenegy napra sem valósult meg az Égalatti kormányzásában. Mégis, az emberi tevékenységeken túl, öröktől fogva létezik. Mindig önmaga, halhatatlan és örök. Nem pusztulhat el, még akkor sem, ha az emberek az elmúlt tizenöt évszázadban csak ártottak neki.“ (Válasz Chen Liangnak, Zhu mester összegyűjtött irodalmi írásai, 36. fejezet.) „A dao – folytatja – sohasem szűnik meg létezni. Az emberek azok, akik felhagynak a gyakorlásával.“ (Uo.)

Tulajdonképpen nemcsak a régi bölcs uralkodók irányították államukat a dao szellemében. Mindenki, aki valamilyen sikert ért el a politikában, bizonyos mértékben ugyanezt a daót kellett, hogy kövesse, még ak-

kor is, ha néha nem volt ennek tudatában, vagy nem sikerült maradéktalanul megfelelnie a *dao* szellemiségének. Zhu Xi így vélekedett: „Úgy gondolom, hogy a kormányzás lije a múltban és a jelenben egy és ugyanaz. Akik követik, sikerrel járnak; akik elvetik, elbuknak. Nemcsak a régmúlt bölcsei gyakorolták; ha nem követnék a *lit*, a hősök manapság sem lennének képesek semmilyen nagy tetre. Van azonban egy lényeges különbség közöttük. A régmúlt bölcsei, kik szellemüket a legbölcsebb módon művelték az alapoktól kezdve, képesek voltak megtartani a közép mértékét, ezért hát minden, amit tettek, helyes volt a kezdetétől a végéig. A legutóbbi korok hőseinek nevezett férfiak azonban szellemüket soha nem művelték, önző vágyaik sarkallták őket a tettekre. Kik közülük tehetséggel bírtak, azoknak sikerült látszólag összhangba kerülniük a *livel*. Minél inkább alávetették magukat a *linek*, annál nagyobb tetteket vittek végbe. Egy dolog azonban közös bennük: amit tettek, sohasem lehetett teljes összhangban a *livel*, így aztán nem érte el a tökéletes jó mértékét.” (Uo.)

Zhu Xi elméletének illusztrálására vegyük például a házépítés folyamatát. Egy házat az építészet alapelvei szerint kell felépíteni. Ezek az alapelvek mindig is léteznek, nem számít, hogy a fizikai világban építenek-e házakat vagy sem. Az építész tehetsége abban mutatkozik meg, hogy mennyire van tisztában ezekkel az elvekkel, s hogy terveit ezekkel összhangban készíti-e el. Az építendő háznak például erősnek és tartósnak kell lennie. Nemcsak a tehetséges építésznek kell azonban követnie ezeket az alapelveket, hanem mindenkinek, aki valamilyen házat akar építeni. A nem hivatásos építésszek viszont csak a megérzéseikre és a gyakorlati tapasztalatokra hagyatkozva követhetik ezeket az elveket, anélkül hogy megértenék őket, sőt néha még a létezésükről sem tudnak. Mindez azt eredményezi, hogy házaik nem mindenben követik az építészet alapelveit, ezért nem lehetnek a legjobbak. Ez a különbség a régi bölcsek királyok és a későbbi „hős férfiak” kormányzási módja között.

Menciusz szerint kétféle kormányzási mód létezik: a királyé (*wang*) és a hegemoné (*ba*). Zhu Xi és Chen Liang vitája ennek az ellentétnek a folytatása volt. Zhu Xi és más neokonfucianusok azt tartották, hogy a Han-

és a Tang-kor óta a dinasztikák a hegemonok kormányzási módját gyakorolják, mert uralkodóik nem az alattvalók, hanem saját önös érdekeiket szem előtt tartva irányítják a birodalmat. Zhu Xi e tekintetben ismét csak Menciuszsal ért egyet, de ahogy korábban, ezúttal is metafizikai igazolást ad elődje alapvetően politikafilozófiai teóriájának.

A szellem művelésének módja

A legtöbb kínai gondolkodó egyetért azzal a platóni eszmével, miszerint addig nem jöhet létre az ideális állam, „amíg a filozófusból király vagy a királyból filozófus” nem lesz. Az *Államban* Platón hosszan részletezi azt, hogy a filozófusnak milyen nevelődésen kell keresztülmennie, ha király akar lenni. Zhu Xi szintén azt mondja, hogy a régmúlt idők bölcsek uralkodói az alapoktól kezdve a legbölcsebb módon művelték magukat. Mi volt hát ez a módszer? Zhu Xi korábban már elmondta, hogy minden egyes emberben, valójában minden dologban ott lakozik a *Taiji*, a Nagy Eredőpont a maga teljességében. Mivel pedig a *Taiji* nem más, mint a *lik* végső összegződése, ezért ezek a *lik* mind bennünk lakoznak, de fizikai adottságaink miatt nem tudnak megfelelően megtestesülni. A *Taiji* olyan az emberben, mint egy gyöngyszem a zavaros vízben. A feladat az, hogy láthatóvá tegyük ezt a kincset. Ennek módja Zhu Xi szerint ugyanaz, mint amit Cheng Yi tanított. Az előző fejezetben láttuk, hogy a módszer két részből áll: „a tudás kiterjesztéséből a dolgok megvizsgálása által”, valamint „a szellem figyelmisségéből”.

Ez a módszer a *nagy tanításban* gyökerezik, amelyet a neokonfucianusok az „erényes életre nyíló ajtóknak” neveztek. A tizenhatodik fejezetben láttuk, hogy az önművelés a *nagy tanításban* foglaltak szerint a „tudás kiterjesztésével” és a „dolgok vizsgálatával” kezdődik. A Cheng-Zhu-iskola szerint a „dolgok vizsgálatának” célja az örök *li*-ről szerzett tudás kibővítése.

Miért a dolgok, s nem a *li* vizsgálata az első lépés? Zhu Xi válasza így hangzik: „A *nagy tanítás* a dolgok vizsgálatáról beszél, de nem említi a *li*

vizsgálatát. Ez azért van, mert a *li* vizsgálata olyan, mintha a semmibe markolnánk, ahol kezünk nem találhat kapaszkodót. Amikor csupán a »dolgok vizsgálatáról« beszél, azt akarja mondani ezzel, hogy az »alakokon belüliből« kiindulva kell kutatnunk az után, ami az »alakok felett« lakozik.” (*Zhu mester összes művei*, 46. fejezet.) Más szavakkal, a *lik* elvontak, a dolgok konkrétak, s az ember csak a konkrét vizsgálatával ragadhatja meg az elvontat. Ami így feltárul előtte, az egyszerre része az örökkévaló világnak és saját természetének. Minél többet tud meg a *liről*, annál inkább láthatóvá válik számára a testi adottságai mögött megbúvó valódi természete.

Zhu Xi szavaival élve: „Nincs olyan emberi értelem, melyből teljességgel hiányozna a tudás, s nincs a világon egy olyan dolog sem, melyben ne lakozna benne a *li*. Mivel azonban a *li* vizsgálata nem lehet kimerítő, ezért a tudás sem lehet soha teljes. A nagy tanítás első útmutatása ezért mondja azt, hogy a növendéknek, a *lire* támaszkodva, melyet addigra már megértett, állhatatosan tovább kell haladnia, hogy kimerítő tudás birtokába jusson azokról a dolgokról, amelyeket még nem ismer, s hogy tudásszomjában eljusson a megismerés végső határáig. Amikor valaki nap nap után ezen fáradozik, egy reggelen végül a teljes megértés birtokába jut. Nem lesz többé, mit ne értene a dolgok sokaságáról, legyen az külső vagy belső, durva vagy finom. Elméjének minden rezdülését a teljes megvilágosodás fénye ragyogja be.” (*Kommentár A nagy tanításról*, 5. fejezet.) Itt ismét találkozunk a hirtelen megvilágosodás tanával.

Mindez önmagában elegendőnek tűnik, miért kell hát a folyamatot „a szellem figyelmességének” kísérsé? A válasz az, hogy a megfelelő odafigyelés nélkül a dolgok vizsgálata csupán egyfajta szellemi gyakorlat, amely nem vezet el a kívánt célhoz, a hirtelen megvilágosodáshoz. A dolgok vizsgálatakor mindig észben kell tartanunk, hogy azzal, amit csinálunk, saját természetünket próbáljuk láthatóvá tenni – kifényesítjük a sáros gyöngyöt, hogy az ismét ragyoghasson. Hogy megvilágosodjunk, gondolatunkat folyton a megvilágosodás körül kell járatnunk. Ez „a szellem figyelmességének” a lényege.

A szellem művelésének Zhu Xi által hirdetetett útja nagyban hasonlít a platóni módszerhez. Elmélete, miszerint természetünkben ott lakozik minden dolog *lije*, sok tekintetben az előzetes tudásról szóló platóni tanítást idézi. Platón szerint: „az egyenlő ismeretét születésünk előtt sajátítottuk el” (*Phaidón*, 75.). Mivel létezik az előzetes tudás, ezért, mondja Platón, aki „feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában” (*Lakoma*, 211.). Ez nem más, mint a hirtelen megvilágosodás egyfajta formája.



NEOKONFUCIANIZMUS: AZ UNIVERZÁLIS SZELLEM ISKOLÁJA

A huszonnegyedik fejezetben azt mondtuk, hogy a Lu–Wang-iskolát, amelyet neveztek a szellem iskolájának (*xinxue*) is, Cheng Yi alapította, majd Lu Jiuyuan és Wang Shouren által érte el csúcspontját. Lu Jiuyuan (1139–1193), közismertebb nevén Xiangshan mester, a mai Jiangxi tartományban született. Dacára igen eltérő filozófiai nézeteiknek, közeli barátságban állt Zhu Xivel, s a filozófia fontosabb problémáiról írásban és szóban folytatott vitáikat korukban élénk figyelem kísérte.

Lu Jiuyuan szellemkoncepciója

A hagyomány szerint Lu Jiuyuan és Wang Shouren egyaránt megtapasztalták a hirtelen megvilágosodást, s ez győzte meg őket eszméik igazságáról. Egy nap Lu Jiuyuan állítólag éppen egy régi kéziratot olvasgatott, amelyben megpillantotta a *yu* és a *zhou* írásjegyeket. Egy szövegmagyarázatban ez állt: „Ami a négy égtájat alkotja, együtt azzal, ami fent és ami lent van: ez a *yu*. Ami magában foglalja a múltat, jelent s jövőt: ez a *zhou*.” Lu Jiuyuan ebben a pillanatban megvilágosodott, s így kiáltott fel: „Az univerzum minden ügye immár az én kötelességem; s a kötelességem magában foglalja az univerzum minden ügyét!” (*Xiangshan mester összegyűjtött írásai – Lu xiangshan quanji*, 33. fejezet.) Egy másik alkalommal azt mondta: „A mindenség a tudatom; a tudatom a mindenség.” (Uo. 36. fejezet.)

Míg Zhu Xi Cheng Yi mondásával értett egyet, miszerint „az emberi

természet maga a *li*”, addig Lu Jiuyuan azt állította, hogy „a szellem maga a *li*” (uo. 12. fejezet). A két kijelentés mindössze egyetlen szóban tér el egymástól, mégis, ebben az egy szóban megmutatkozik a két neokonfucianus iskola tanításai közötti alapvető különbség. Az előző fejezetben megállapítottuk, hogy Zhu Xi rendszerében a szellem a *linek* a *qiben* történő konkrét megtestesülése, ezért nem ugyanaz, mint maga az elvont *li*. Éppen ezért Zhu Xi nem mondhatott mást, mint azt, hogy a *li* a természet, nem pedig a szellem. Lu Jiuyuan ezzel szemben azt hirdette, hogy a szellem maga a természet, s hogy a természet és a szellem feltételezett megkülönböztetése csupán verbális. Ezzel kapcsolatban Lu Jiuyuan azt mondta: „Manapság az írástudók idejük java részét a szavak magyarázatának szentelik. Például az olyan szavak, mint érzés, természet, szellem és képesség: ezek egy és ugyanazon dolgot jelentik. Az csupán esetleges, hogy egy adott létezőt különböző kifejezésekkel jelölnek.” (Uo. 35. fejezet.)

Az előző fejezetben azonban azt láttuk, hogy Zhu Xi különbségtétele szellem és természet között korántsem csupán verbális, mivel szerinte ténylegesen is létezik különbség a kettő között. A valóságot ő másként értelmezte, mint Lu Jiuyuan. Számára a valóság kétféle világból állt: a konkrétból és az absztraktból. Lu Jiuyuan viszont egyetlen egészként fogta fel a valóságot, ez pedig nem más, mint a szellem, illetve az Egyetemes Szellem.

Lu Jiuyuan mondásaiból azonban csak vázlatos képet alkothatunk arról, hogy milyen a világ felépítése a szellem iskolája szerint. A teljesebb magyarázatért Wang Shouren mondásaihoz és írásaihoz kell fordulnunk.

Wang Shouren univerzumkoncepciója

Wang Shouren (1472–1528), aki Yangming mester néven is ismeretes, a mai Zhejiang tartományban született. Nemcsak kiváló filozófus volt, hanem nagy tehetségű és erényes gyakorlati politikus hírében is állt. Fiatalon a Cheng–Zhu-iskola lelkes híve volt. Eltökélttségében, hogy megvalósítsa Zhu Xi tanításait, egyszer nekikezdett a bambusz lijének tanulmányozásához. Hét napon és hét éjen át folyamatosan a bambuszra koncentrált.

ta az elméjét, de semmit nem fedezett fel. Végül kénytelen volt csalódotan abbahagyni a kísérletet. Később azonban az udvari intrikák miatt ideiglenesen száműzték Délnyugat-Kína hegyeibe, s miközben itt éledgett szegényes körülmények között, az egyik éjszaka hirtelen megvilágosodott. Megvilágosodva *A nagy tanítás* központi eszméjének újszerű megértéséhez jutott, s ez alapján újraértelmezte a művet. Ily módon teljessé tette és rendszerbe foglalta a szellem iskolájának tanításait.

A Wang Shouren válogatott mondásait tartalmazó gyűjteményben, amelyet egyik tanítványa állított össze, a *Tanítások feljegyzéseiben* (*Chuanxilu*) az áll: „Miközben a mester Nanzhenben pihent, egyik barátunk, rámutatva az egyik sziklán zöldellő fákra és virágokra, így szólt: »Azt mondd, nincs semmi az Égalattiban, mi kívül esik a szellemen. Mi akkor a viszony szellemem és ezen hegyi virágok és fák között, amelyek maguktól kivirágoznak és elhullanak?« A mester így felelt: »Amikor nem látod ezeket a virágokat, ők és a te szellemed egyaránt nyugalomban vannak. Amikor megpillantod őket, színeik egyszerre csak világossá válnak. Ebből tudhatod, hogy ezek a virágok nincsenek kívül a szellemeden.«” (3. rész.)

„A mester megkérdezte – olvasható ugyanebben a passzusban –: »Szerinted mi az Ég és Föld szelleme?« A tanítvány így felelt neki: »Gyakran hallom azt, hogy az Ég és Föld szelleme az ember.« »S az emberben mi az, amit szellemnek nevezünk?« »Egyszerűen a tudatosságot vagy a szellemiséget.« »Ebből tudjuk, hogy Égnek és Földnek egy tudatossága vagy szellemisége van. Testi formája miatt azonban az ember elkülönítette magát az egésztől. Az én szellemiségem vagy tudatosságom irányítja az Eget, a Földet, a szellemeket és a dolgokat... Ha az Ég és Föld, a szellemek és a dolgok elkülönülnek az én szellemiségemtől vagy tudatosságomtól, megszűnnek létezni. Ha viszont az én szellemiségem és tudatosságom különül el tőlük, ezek is megszűnnek létezni. Mindezek valójában egy testet alkotnak, hogyan is különülhetnének el egymástól?«” (Uo.)

Ezekből az idézetekből képet alkothatunk Wang Shouren univerzum-konceptiójáról: az univerzum egy spirituális egész, amelyben csak egyetlen világ létezik, a konkrét jelenvaló világ, úgy, ahogy azt mi megtapasztaljuk. Így nincs hely a *li* másik, absztrakt világának, amelyet Zhu Xi annyira hangsúlyozott.

Wang Shouren szerint a szellem azonos a *li*-vel: „A szellem maga a *li*. Hogyan is lehetnének a tevékenységek és a *li* kívül a szellemen?” (*Tanítások feljegyzései*, 1. rész.) „A szellem lényege a természet, a természet pedig a *li*. Ezért hát, mivel létezik a szülőtisztelet szelleme, a szülőtisztelet *lije* is létezik. Ha nem létezne efféle szellem, ilyen *li* se lenne. Mivel létezik az alattvalói hűség szelleme, az alattvalói hűség *lije* is létezik. Ha nem létezne efféle szellem, ilyen *li* se lenne. Hogyan is lehetne a *li* a szellemen kívül?” (Uo. 2. rész.) Ezekből a mondásokból még egyértelműbben kitűnik a különbség Zhu Xi és Wang Shouren, illetve az általuk képviselt két iskola között. Zhu Xi rendszerében gondolkodva azt mondanánk, hogy mivel létezik a szülőtisztelet *lije*, ezért létezik a szellem, amely tiszteli a szülőket; s mivel létezik az alattvalói hűség *lije*, létezik a szellem, amely hűséges az uralkodóhoz. A fordítottja azonban nem igaz. Wang Shouren viszont pontosan az ellenkezőjét hirdette. Zhu Xi rendszere szerint minden *li* örökkévaló, függetlenül attól, hogy létezik-e a szellem vagy sem. Wang Shouren rendszerében viszont szellem nélkül a *li* sem létezhet: az univerzum törvényhozója tehát a szellem, s a *li* törvényeit is a szellem alkotja.

A „fényes erény”

Ezzel az univerzumelmélettel Wang Shouren metafizikai igazolást adott *A nagy tanításban* foglaltaknak. A tizenhatodik fejezetben említettük, hogy ebben a műben van szó arról, amit később „három vezérfonalnak” és „nyolc kisebb húrnak” neveztek el. A „három vezérfonal” a következő: „a fényes erény kinyilvánítása, a nép szeretete és a legnagyobb jóban való lakozás”. Wang Shouren a nagy tanítást a nagy ember tanításaként definiálja. A „fényes erény kinyilvánításáról” azt írja:

„A nagyember: mindent átható egész. Egységet alkot Éggel, Földdel és minden dologgal. A világot egyetlen nagy családként, a Középső Birodalmat pedig egyetlen emberként fogja fel. Akik különbséget tesznek a testi formák között, így elválasztják önmagukat másoktól, azok a kisemberek. A nagyember nem azért tud eggyé válni Éggel, Földdel és minden dolog-

gal, mert ez a célja, hanem mert szelleme természeténél fogva emberséges. A kisember szelleme eredendően semmiben sem különbözik ettől, ő maga az, ki kicsinné teszi. Amikor a kisember meglát egy gyermeket, aki éppen egy kútba akar belezuhanni, bizonyosan úrrá lesz rajta a riadalom és az aggodalom érzése. Ebből látható, hogy szeretetet érez a gyermek iránt. Amikor hallja a szánalomra méltó jajszavakat, s megpillantja a félelemtől reszkető madarat vagy négy lábú állatot, bizonyosan elviselhetetlennek fogja érezni, hogy szemlélője legyen szenvedéseiknek. Ebből látható, hogy szeretetet érez a madarak és négy lábú állatok iránt... Így hát azt mondhatjuk, hogy a kisemberben ugyanúgy benne lakozik az eredendő egység, mint a nagyemberben. Még a kisembernek is megvan az égi természete, melynek fényét nincs, mi elhomályosíthatná. Ezért nevezik fényes erénynek... Mikor önző vágyai nem homályosítják el, még a kisember is szeretettel fordul az egész felé, akárcsak a nagyember. Mikor azonban elhomályosítják, még a nagyember szelleme is meghasonul, és összezavarodik, akárcsak a kisemberé. A nagyember tudása pusztán arra szolgál, hogy elűzze a homályt, így kinyilvánítja a fényes erényt, helyreállítva Ég, Föld és minden dolog eredendő egységét. Az eredendő egységhez semmi hozzá nem adható.”*

A nagy tanításban szereplő második „vezérfonalról”, a „nép szeretetéről” azt írja Wang Shouren:

„A fényes erény kinyilvánítása: Ég, Föld és minden dolgok egysége természetének megvalósítása; a nép szeretete: gyakorolni ennek az egységnek a működését. Ezért mondjuk, hogy a fényes erény a nép szeretetében ölt testet, s hogy a nép szeretete egyet jelent a fényes erény kinyilvánításával. Ha szeretem saját szülőapámat, egyes más emberek szülőapját s minden ember szülőapját, az apák iránt érzett szeretetem révén szeretetem igazán kiterjed... Ezekből az emberi viszonyokból kiindulva, majd elérve a hegyekig, folyókig, szellemekig és istenekig, madarakig, négyláb-

* Lásd *Kérdések a nagy tanításról (Daxue wen)*. In *Wang Shouren összes művei (Wang wenchonggong quanshu)*, 26. fejezet.

bú állatokig, a füvekig és a fákig, mindennek részesülnie kell a szeretetből, hogy kiterjeszthessük saját szeretetünket. Ha így teszünk, nincs olyan, ami ne nyilvánulna meg saját fényes erényünkben, s ekkor valóban egyek leszünk Éggel, Földdel és minden dologgal.” (Uo.)

A harmadik „vezérfonal” a „legnagyobb jóban való lakozás”. Erről így vélekedik Wang Shouren:

„A legnagyobb jó a fényes erénynek és a nép szeretetének legmagasabb rendű megnyilvánulása. Eredeti természetünket a tiszta jóság jellemzi. A legnagyobb jó megnyilvánulását és a fényes erény természetét semmi sem homályosíthatja el: ezt nevezem én intuitív tudásnak. Mikor elérnek hozzá, a jó az jó, a rossz az rossz, a fontos az fontos, az alantas az alantas. Megfelel a dolgoknak, és együtt változik a körülményekkel, mégis mindig képes megőrizni a természetes közepet. Ez az ember és a dolgok teteteinek legmagasabb irányadó mértéke, melyhez semmi hozzá nem adható, és semmi el nem vehető belőle. Ha bármit is hozzáadnánk, vagy elvennénk belőle, ez nem lenne más, mint önzés és kicsinyes racionalizálás: tehát nem a legnagyobb jó lenne.” (Uo.)

Az intuitív tudás

A „három vezérfonal” végül egyetlen „fonallá” egyesül, ez pedig nem más, mint a „fényes erény kinyilvánítása”, ami tulajdonképpen a szellem eredendő természete. Minden embernek, legyen jó vagy rossz, alapvetően ugyanolyan a szelleme, amelyet teljes egészében soha nem tud elhomályosítani az önzés, s amely az azonnali, ösztönös reakciókban mindig megnyilvánul. Idevágó példa a kútba beleesni készülő gyermek esete, amelynek láttán önkéntelenül is eltölt bennünket a veszély érzete. Az első reakciónkban természetes és spontán módon tudjuk, mi a helyes és mi a helytelen. Ez a tudás alapvető természetünk megnyilvánulása, s erre használja Wang Shouren az „intuitív tudás” kifejezést (szó szerint: „jó tudás”). Mindössze annyit kell tennünk, hogy kövessük ennek a tudásnak a pa-

rancsolatait, és habozás nélkül haladjunk előre utunkon. Ha mentségeket próbálunk keresni arra, hogy miért ne kövessük habozás nélkül ezeket a parancsolatokat, akkor ezáltal valamit hozzáadunk vagy elveszünk ebből az „intuitív tudásból”, s így szem elől tévesztjük a legnagyobb jót. A mentségek keresése önigazolás, amely az önzésből fakad. A huszonharmadik és huszonnegyedik fejezetben láttuk, hogy Zhou Dunyi és Cheng Hao hasonló elméletet fejtett ki, ám Wang Shouren sokkal inkább metafizikai alapokra helyezte tanait, mint ők.

Állítólag, amikor Yang Jian (meghalt 1226-ban) először találkozott Lu Jiuyuannal, megkérdezte a mestert, hogy tulajdonképpen mi az ember eredendő szelleme. Itt kell megjegyeznünk, hogy az „eredendő szellem” eredetileg *chan* buddhista kifejezés volt, de később a neokonfuciánusok Lu-Wang-iskolája is használta. Lu Jiuyuan a „négy gyökérről” szóló *Mengzi*-passzus felidézésével válaszolt a kérdésre. Yang Jian erre azt felelte, hogy ő már gyermekkorra óta olvassa ezt a részt, de még mindig nem jött rá, miben áll az eredendő szellem. Yang Jian akkoriban éppen egy hivatalnok állást töltött be, s beszélgetésük alatt hivatalos teendői elszólitották beszélgetőpartnere mellől, mert egy peres ügyben kellett ítélnie. Dolga végeztével visszatért Lu Jiuyuanhoz, s feltette neki ugyanazt a kérdést, aki így felelt: „Éppen most hirdettél ítéletet, tisztában voltál vele, mi a helyes, s azt is tudtad, mi a helytelen. Ez az eredendő szellem.” „Van még valami, mit tudnom kellene?” – kérdezte ekkor Yang Jian. Erre aztán felcsattant Lu Jiuyuan hangja: „Mi mást akarsz még?!” Szavai nyomán Yang Jian elméje egyszerre megvilágosodott, majd Lu Jiuyuan tanítványául szegődött. (*Yang Jian irodalmi töredékei – Cihu yishu*, 18. fejezet.)

Egy másik történetben arról esik szó, hogy Wang Shouren egyik híve egy éjszaka tolvajt fogott a házában, akinek tanbeszédet tartott az intuitív tudásról. A tolvaj nevetve azt kérdezte tőle: „Mondd meg hát, hol van az én intuitív tudásom?” Aznap éjszaka nagy hőség volt, ezért fogvatartója megengedte tolvajnak, hogy levegye a kabátját, majd az ingét. Ezután azt mondta neki: „Még mindig túl nagy a hőség! Miért nem veszed le a nadrágotat is?” Erre már a tolvaj habozni kezdett: „Ez nem tűnik helyénvalónak!” – felelte. Fogvatartója ekkor rákiáltott: „Itt a te intuitív tudásod!”

A történet nem említi, hogy a tolvaj a párbeszéd után megvilágoso-

dott-e, de a fenti két történet sok tekintetben a *chan* példázatok technikáját követi. A *chan* mesterek így segítették a megvilágosodáshoz tanítványaikat. Azt sugallják, hogy minden ember rendelkezik az intuitív tudással, amely eredendő szellemének megnyilvánulása, s az ember ennek révén azonnal tudja, mi helyes és mi helytelen. Eredeti természetét tekintve minden ember bölcs. Wang Shouren követői ezért hangoztatták oly gyakran, hogy „az utcák tele vannak bölcsekkel”.

Ezen azt értették, hogy minden emberben benne van a bölccsé válás lehetősége. Akkor válhat valaki bölccsé, ha követi intuitív tudásának parancsolatát, s cselekedeteit ehhez igazítja. Más szavakkal, nem kell mást tennie, mint a mindennapokban gyakorolnia az intuitív tudást, illetve, Wang Shouren terminológiájával élve, „ki kell terjesztenie az intuitív tudást”. Így vált Wang Shouren filozófiájának kulcsfogalmává az „intuitív tudás kiterjesztése”. Élete utolsó éveiben már csupán ezeket a szavakat emlegette.

Az „ügyek kiigazítása”

A nagy tanításban szó esik a „nyolc kisebb húrról” is, ami az én szellemi művelésének nyolc lépcsőfoka. Az első két állomás a „tudás kiterjesztése” és a „dolgok vizsgálata”. Wang Shouren szerint a tudás kiterjesztése az intuitív tudás kiterjesztését jelenti, az önművelés pedig nem más, mint az intuitív tudás követése és átültetése a gyakorlatba.

A „dolgok vizsgálata” a *gewu* kifejezés fordítása. Cheng Yi és Zhu Xi voltak azok, akik ilyen értelemben használták. Wang Shouren szerint viszont a *ge* írásjegy jelentése „kiigazítani”, a *wu* írásjegy pedig „ügy”. Következésképpen, a kifejezés értelme nem a „dolgok vizsgálata”, hanem az „ügyek kiigazítása”. Úgy tartotta, az intuitív tudást nem lehet kiterjeszteni a buddhisták által hirdetett meditációs és kontemplációs technikák segítségével, hanem csupán a mindennapi ügyekkel való törődéssel. Ezért mondja: „A szellem tevékenységét *yin*ek nevezik [akarat, gondolat], a tárgyakat pedig, melyekre a *yi* irányul, *wunak* [dolgok, ügyek] hívják. Amikor például a *yi* a szülők szolgálatára irányul, akkor a szülőknek ez a szolgálat a *wu*. Amikor a *yi* az uralkodó szolgálatára irányul, akkor az

uralkodónak ez a szolgálata a *wu*." (*Tanítások feljegyzései*, 1. rész.) A *wu* önmagában lehet helyes vagy helytelen, de amint meg lehet ezt határozni, intuitív tudásunk azonnal tudni fogja. Mikor intuitív tudásunk valamit helyesnek tart, akkor azt őszintén megtehetjük, ám ha valamit helytelenít, akkor ugyanolyan őszintén fel kell hagynunk vele. Ezen a módon kiigazíthatjuk ügyeinket, egyúttal kiterjeszhetjük intuitív tudásunkat. Az intuitív tudás kiterjesztésének nincs is más eszköze, mint az ügyek kiigazítása. Ahogy *A nagy tanításban* is áll: „A tudás kiterjesztése abból áll, hogy kiigazítjuk az ügyeket.”

A következő két „kisebb húr”: „őszintévé tenni a gondolatokat” és „kiigazítani a szellemet”. Wang Shouren úgy véli, a gondolatok őszintévé tétele nem több, mint az ügyek kiigazítása és az intuitív tudás kiterjesztése, mindez a legnagyobb őszinteséggel végrehajtva. Mikor mentségeket keresünk arra, hogy nem követjük saját intuitív tudásunk parancsolatait, gondolataink nem őszinték. Az őszinteségnek ezt a hiányát nevezi Cheng Hao és Wang Shouren önzésnek és racionalizálásnak. Amikor gondolataink őszinték, szellemünk kiigazított lesz; szellemünk kiigazítása pedig valójában nem más, mint a gondolatok őszintesége.

A további „kisebb húrok”: „önmagunk művelése”, „a család rendbetétele”, „a rend megteremtése a fejedelemségben” s „békességet hozni az Égalattiba”. Wang Shouren önmagunk művelését ismét csak az intuitív tudás kiterjesztésével azonosítja. Hiszen hogyan is művelhetnénk magunkat enélkül? Ha így teszünk, akkor szeretnünk kell az embereket, s ha szeretjük az embereket, hogyan is tehetnénk mást, mint hogy rendbe tesszük családjunkat, s minden erőnkkel azon fáradozunk, hogy saját államunkban megteremtve a rendet, békét teremtsünk a világban? Így végül a „nyolc kisebb húr” egyetlen „húrban” fut össze: az intuitív tudás kiterjesztésében.

Tulajdonképpen mi az intuitív tudás? Tudatunk belső fénye, az univerzum eredendő egysége, vagy ahogyan *A nagy tanítás* nevezi, a fényes erény. Az intuitív tudás kiterjesztése tehát nem más, mint a fényes erény kinyilvánítása. Így *A nagy tanításban* leírt gondolatok összefoglalhatók egyetlen kifejezésben: az intuitív tudás kiterjesztésében.

Ismét csak Wang Shourent idézve: „Az ember szelleme az Ég. Nincs semmi, mi hiányozna az emberi szellemből. Mindannyian ennek az Ég-

nek vagyunk a részei, ám az önzés homálya miatt az Ég eredeti állapota nem nyilvánulhat meg. Valahányszor kiterjesztjük intuitív tudásunkat, elűzzük vele a homályt. Miután minden homálytól megszabadultunk, újra elérkezünk eredendő természetünkhöz. Lényünk ismét része lesz az Égnek. A rész intuitív tudása nem más, mint az egész intuitív tudása. Az egész intuitív tudása nem más, mint a rész intuitív tudása. Minden egyetlen egészet alkot.” (*Tanítások feljegyzései*, 1. rész.)

A szellem figyelmessége

Wang Shouren rendszere tehát ugyanazt a vonulatot követi, mint Zhou Dunyi, Cheng Hao és Lu Jiuyuan, ám kifejtése sokkal rendszerezettebb, terminusai pedig pontosabbak. Az a tény, hogy *A nagy tanítás* „vezérfonalai” és „kisebb húrjai” ilyen jól beleilleszthetők a rendszerébe, egyrészt megerősítette Wang Shourent saját meggyőződésében, másrészt tekintélyt szerzett neki mások előtt.

Rendszere, illetve az önművelés Wang Shouren-i módszere egyszerű és célratoró – olyan jellemzők ezek, amelyek önmagukban is igen vonzóvá teszik e tanokat. Mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy kivétel nélkül mindannyiunkban benne lakozik az eredendő szellem, amely egységbe forrt az univerzummal. Erre a megértésre utal Lu Jiuyuan egy Menciusztól vett idézettel: „megalapozni azt, ami a legfontosabb”. Egy alkalommal Lu Jiuyuan a következőket mondta: „Mostanság voltak olyan emberek, akik bíráltak engem, mondván, folyton csak azt hangoztatom, hogy meg kell alapozni azt, ami a legfontosabb, s ezenkívül nincs más fortélyom, amit nyújtani tudnék. Szavaik hallatán így kiáltottam fel: Úgy van!” (*Wang Shouren összes művei*, 34. fejezet.)

A huszonegyedik fejezetben szó esett arról, hogy a neokonfuciánusok szerint a szellem művelése figyelmességet követel az embertől. Figyelmeknek kell lennie, de mire? A Lu–Wang-iskola válasza az, hogy mindenekelőtt „meg kell alapozni azt, ami a legfontosabb”, majd ezután figyelemmel kell fordulni felé. Ez egyúttal a Cheng–Zhu-iskolával szembeni bírálat is, amely iskola, anélkül hogy először „megalapozná azt, ami a legfontosabb”, azon-

nal a dolgok ötletszerű vizsgálatával kezdi. Ilyen körülmények között még figyelmes szellemmel sem juthatnak előbbre az önművelésben. Ezt a módszert a Lu–Wang-iskola ahhoz hasonlította, mint amikor tüzet gyújtunk a főzéshez, anélkül hogy rizst raktunk volna a fazékba.

A Cheng–Zhu-iskola válasza az volt erre a bírálatra, hogy miként lehetne bármit is biztos alapokra helyezni, ha nem a dolgok vizsgálatával kezdünk hozzá? Ha valaki kihagyja a dolgok vizsgálatát, akkor „a legfontosabb megalapozása” csak egyetlen módon, a hirtelen megvilágosodás révén sikerülhet. Ez pedig a Cheng–Zhu-iskola szerint sokkal inkább tekinthető *chan* buddhista tanításnak, mint konfuciánusnak.

Két fejezettel korábban láttuk, hogy Cheng Hao szerint a tanítványnak először a *rent* (emberség) kell megértenie, ami minden dolog egységét jelöli, majd őszintén és figyelmesen kell ápolnia azt. Az embernek semmi mást nem kell tennie, csupán bíznia kell önmagában, és egyenesen haladnia előre. Lu Jiuyuan ugyanezt fogalmazta meg: „Légy bátor, buzgó! Tépd le a béklyóidat, égesd el a dudvát, mi utadat keresztezi, s mosd le magadról a sarat!” (Uo.) Mikor így teszünk, akkor többé Konfuciusz tekintélyét sem kell szükségszerűen tiszteletben tartanunk. „Ha a tanulás során valaki felfogja, mi az alapvető, akkor ugyan mi hasznát vehetné a *Hat klasszikusnak?*” (Uo.) Ebből a szempontból a Lu–Wang-iskola nyilvánvalóan a *chan* buddhizmus folytatása.

A buddhizmus bírálata

A fentiek ellenére mind a Lu–Wang-, mind a Cheng–Zhu-iskola élesen bírálta a buddhizmust. A két irányzat különbsége azonban bírálataikban is megmutatkozott. Zhu Xi azt mondja:

„Amikor a buddhisták az »ürességről« beszélnek, akkor nem állítanak teljes valótlanyságot. Tudniuk kell azonban, hogy ebben az ürességben benne lakoznak a *lik*. Hiszen, ha csupán azt mondanánk, hogy »üresek« vagyunk, anélkül hogy megértenénk a valódi *lik* létezését, akkor mi haszná [az efféle doktrínáknak]? Olyan ez, mint egy tiszta vízzel teli medence, melynek

hideg tisztasága a medence legmélyéig hatol. Amikor először megpillantjuk, olyan, mintha nem is lenne benne víz; ekkor az ember hajlamos azt mondani, hogy a medence »üres«. Ha ez az ember nem nyújtja ki a kezét, hogy megérezze a medence hidegét vagy melegét, nem fogja tudni, hogy a medencében víz van! A buddhisták pontosan így látják a világot.” (Zhu mester osztályozott mondásai, 126. fejezet.)

„A konfuciánusok – folytatja – születés nélkülinek és elpusztíthatatlannak tartják a *lit*. A buddhisták viszont a szellemet és a tudatot tartják születés nélkülinek és elpusztíthatatlannak.” (Uo.)

Zhu Xi szerint a buddhisták nem teljesen ok nélkül mondják azt, hogy a konkrét világ üres, mivel a konkrét világban a dolgok valóban változnak és mulékonyak. Ám a dolgok mellett léteznek a *lik* is, amelyek örökkévalók, és nem tárgyai változásnak. Ebben az értelemben tehát az univerzum valójában nem üres. A buddhisták nincsenek tisztában azzal, hogy a *lik* valóságosak, mert ezek absztraktak, éppúgy, ahogy néhány ember nem veszi észre a színtelen vizet a medencében.

Wang Shouren egy teljesen más szempontból bírálja a buddhistákat:

„Amikor a vallásos taoisták a *xuról* [üresség, irrealitás] beszélnek, vajon ehhez a konfuciánus bölcs hozzá tudna-e tenni egy hajszányi *shit* [ténylegesség, valódiság]? Mikor pedig a buddhisták a *wuról* [nem-létező] beszélnek, vajon ehhez a konfuciánus bölcs hozzá tudna-e tenni egy hajszányi *yout* [létező]? Amikor a taoisták a *xuról* beszélnek, céljuk az élet megőrzése, amikor pedig a buddhisták a *wut* emlegetik, az élet és halál szenvedései elől menekülnek. Hozzáadva ezeket az ideákat a szellem eredendő természetéhez, a *xu* és a *wu* valami módon elvesztik eredeti jelentésüket, így a szellem eredendő természete nem szabadul meg a homálytól. A konfuciánus bölcs ezért nem tesz mást, mint visszaállítja eredeti állapotába az intuitív tudást, nem téve hozzá semmiféle új eszmét... Ég, Föld és minden dolog intuitív tudásunk működéséhez és tevékenységéhez tartozik. Hogyan eshetne bármi is kívül ezen, hogy gátolja vagy homályba borítsa azt?” (Tanítások feljegyzései, 3. rész.)

„Amikor a buddhisták azt állítják, hogy nem kötődnek a jelenségek-

hez, ezzel éppen azt bizonyítják, hogy valójában nagyon is kötődnek hozzájuk. Mi, konfuciánusok nem állítjuk, hogy nem kötődünk a jelenségekhez, ezzel éppen azt bizonyítjuk, hogy valójában nem kötődünk hozzájuk... A buddhisták félnek az emberi kapcsolatok bonyodalmaiktól, ezért hát elmenekülnek előlük. Kénytelenek menekülni, hiszen már eleve kötődnek hozzájuk. Mi, konfuciánusok azonban mások vagyunk. Mivel létezik az apa-fiú viszonya: szeretettel felelünk meg neki. Mivel létezik az uralkodó-alattvaló viszonya: igazságossággal felelünk meg neki. Mivel létezik a férj-feleség viszonya: kölcsönös tisztelettel felelünk meg neki. Mi nem kötődünk a jelenségekhez." (Uo.)

Ha tovább folytatnánk ezt az érvelést, azt kellene mondanunk, hogy a neokonfuciánusok sokkal következetesebben ragaszkodtak a taoizmus és a buddhizmus eszméihez, mint maguk a buddhisták vagy a taoisták. Taoistábbak voltak a taoistáknál, és buddhistábbak a buddhistáknál.



A NYUGATI FILOZÓFIA MEGJELENÉSE KÍNÁBAN

Minden filozófiai rendszer sorsa az, hogy könnyen félreértelmezik, s tévesen alkalmazzák. Ez alól a neokonfucianizmus két iskolája sem volt kivétel. Zhu Xi szerint az embernek elvben először a dolgokat kell megvizsgálnia, ha meg akarja érteni az örök törvényeket (*li*). Ő maga viszont ezt az elvet nem követte szigorúan. Fennmaradt mondásaiból kiderül, hogy valóban tett néhány megfigyelést a természeti és társadalmi jelenségekkel kapcsolatban, ám ideje jó részét a *Klasszikusok* tanulmányozásának és kommentálásának szentelte. Nemcsak abban hitt, hogy léteznek az örökkévaló *lik*, hanem abban is, hogy a régi bölcsek kijelentései maguk az örök *lik*. Rendszerében tehát megfigyelhetők bizonyos konzervatív és tekintélyelvű vonások, amelyek a Cheng-Zhu-iskola hagyományainak továbbélésével mind erőteljesebbé váltak. Az a körülmény, hogy ennek az iskolának a tanai váltak a hivatalos állami tanítássá, nagyban hozzájárult ennek a tendenciának a fokozódásához.

Fellépés a neokonfucianizmus ellen

A Lu-Wang-iskola ez ellen a konzervativizmus ellen lépett fel. Ez a forradalminak nevezhető mozgalom Wang Shouren idején érte el csúcspontját. A maga egyszerű módján ez az irányzat közvetlenül a mindenkiben megtalálható intuitív tudásra hagyatkozott, ami az ember „eredendő szellemének” belső fénye. Noha a kormányzat hivatalosan soha nem ismerte

el tanításait – mint a Cheng–Zhu-iskolát –, a Lu–Wang-iskola ugyanolyan befolyásos irányzattá vált, mint vetélytársa.

Ám Wang Shouren filozófiáját szintén félreértelmezték és tévesen alkalmazzák. Wang Shouren szerint az, amit intuitív tudásunk azonnal felismer, nem más, mint akaratum vagy gondolatunk erkölcsi aspektusa. De csak azt tudja megmondani nekünk, mi az, amit tennünk kell, azt nem, hogy *miként* tegyük. Hiányzik belőle az, amit az amerikaiak *know-how*-nak neveznének. Hogy tudjuk, mit kell tennünk egy adott helyzetben, a mindenkori viszonyok tükrében meg kell vizsgálnunk a gyakorlati módszereket – mondta Wang Shouren. Követői azonban, úgy tűnik, később már hittek abban, hogy az intuitív tudás a „mit” és „miként” kérdésre egyaránt választ ad. Ez képtelenség, s a Lu–Wang-iskola hívei meg is szenvedték ennek következményeit.

Az előző fejezet végén láttuk, hogy Wang Shouren a *chan* buddhizmus érvelési módszerével bírálta a buddhizmust. Pontosan az efféle érvelés az, amivel a legkönnyebb visszaélni. Fennmaradt egy szatirikus történet, amely arról szól, hogy egyszer egy írástudó ellátogatott egy buddhista templomba, ám a szolgálatot teljesítő szerzetes nem sok tiszteletet tanúsított iránta. Időközben egy magas rangú hivatalnok érkezett a templomba, s a barát ez utóbbit a legnagyobb tisztelettel fogadta. Miután a mandarin eltávozott, az írástudó megkérdezte a szerzetest, mi volt az oka ennek a megkülönböztetett bánásmódnak. A szerzetes így felelt: „A tisztelet: nem tisztelet; a nem tisztelet pedig: tisztelet.” Az írástudó erre azonnal egy jókora pofont adott neki. A szerzetes dühösen tiltakozott: „Miért ütöttél meg?” „A pofon: nem pofon; a nem pofon pedig: pofon” – válaszolta az írástudó. Ez egy közkedvelt történet volt a Wang Shouren halála utáni időszakban, s egyértelmű, hogy egyaránt bírálta őt és a *chan* buddhistákat.

Wang Shouren a Ming-korban élt és alkotott. A Ming-dinasztia (1368–1643) kínai uralkodóház volt, amely a mongol eredetű Yuan-dinasztia (1280–1367) megdöntésével került hatalomra. Idővel azonban a Mingek uralmának is véget vetettek a birodalmon végigsöprő felkelések és a kívülről érkező támadások. A Ming-ház helyébe a Qing-dinasztia lépett (1644–1911). Másodszor fordult elő a kínai történelemben, hogy a birodalom egészét egy idegen eredetű dinasztia uralta, ezúttal a mandzsuk.

A mandzsuk azonban sokkal fogékonyabbnak mutatkoztak a kínai kultúra iránt, mint a mongolok. Uralmuk első kétszáz éve a béke és a virágzás időszaka volt Kínában. Ez idő alatt a kínai kultúra egyes területei jelentős haladáson mentek keresztül, másrészt viszont ez az időszak a növekvő társadalmi és kulturális konzervativizmus kora volt. Hivatalosan a Cheng–Zhu-iskola befolyása erősebb volt, mint valaha. A Qing-dinasztia uralma alatt azonban voltak olyanok, akik nem hivatalosan a két neokonfucianus iskola ellen fordultak. A mozgalom vezetői azzal vádolták a Cheng–Zhu- és a Lu–Wang-iskolát, hogy a taoizmus és a *chan* buddhizmus hatására félreértelmezték Konfuciusz eszméit, s így elveszett az eredeti konfucianizmus gyakorlatias aspektusa. A bírálók egyike így fogalmazott: „Zhu Xi taoista pap, Lu Jiuyuan pedig buddhista szerzetes volt!” Vádjai nem teljesen alaptalanok, amire számos példát láttunk az előző két fejezetben.

A filozófia szempontjából nézve azonban a bíráló szavai irrelevánsak. A huszonharmadik fejezetben megállapítottuk, hogy a neokonfucianizmus nem más, mint a konfucianizmus, a buddhizmus, a filozófiai taoizmus (ez utóbbi a *chan* buddhizmuson keresztül) és a vallásos taoizmus szintézise. A kínai filozófiatörténetben egy ilyen szintézis fejlődést jelent, ezért sokkal inkább tekinthető erénynek, mint bűnnek.

A Qing-dinasztia uralma alatt, amikor az ortodox konfucianizmus pozíciói minden addiginál erősebbek voltak, azt állítani, hogy a neokonfucianizmus nem azonos a tiszta konfucianizmussal, egyenlő volt azzal a kijelentéssel, hogy a neokonfucianizmus tanításai hamisak, helytelenek. A bírálók szerint a neokonfucianizmus tanításai valójában sokkal károsabbak, mint a buddhizmus vagy a taoizmus tanai, mivel látszólag összhangban vannak az eredeti konfucianizmussal, ezért könnyebben megtevesztik az embereket, így téves irányba vezetik őket.

Ez sarkallta a Qing-kori írástudókat arra, hogy elindítsák a „vissza a Hanhoz” mozgalmat, amin azt értették, hogy vissza kell térni a Han-korban született *Klasszikus*-kommentárokhoz. Úgy hitték, hogy mivel a Han-kori írástudók időben nem éltek olyan távol Konfuciusz korától – s a buddhizmus ekkor még nem jelent meg Kínában –, ezért *Klasszikusok*-értelmezéseik tisztábban és hűebben tükrözik Konfuciusz eredeti eszméit.

Ebből kiindulva a Qing-korban számos olyan Han-kori írásművet kezdtek tanulmányozni, amelyeket a neokonfucianusok az idők során elvetettek. Irányzatukat *Hanxuének* (Han-kori bölcselet) nevezték, szembeállítva a *Songxuével* (Song-kori bölcselet) – ez utóbbi elnevezés onnan ered, hogy a neokonfucianizmus legfontosabb iskolái a Song-korban éltek virágkorukat. A *Hanxue* és a *Songxue* híveinek polémiája, amely a 18. századtól kezdve egészen a 20. század elejéig tartott, egyike volt a kínai gondolkodástörténet legnagyobb vitáinak. Jelenlegi álláspontunk az, hogy ez az ellentét valójában az ősi szövegek filozofikus, illetve a skolasztikus értelmezése közötti ellentét volt. A skolasztikus értelmezés azt hangsúlyozta, amit a szövegek szó szerinti jelentésének vélt; ezzel szemben a filozófiai értelmezés azt emelte ki belőlük, amit a szövegeknek jelenteniük *kellene*.

Mivel a *Hanxue* hívei az ősi szövegek írástudói értelmezésére helyezték a hangsúlyt, tevékenységük nyomán jelentős fejlődésen mentek keresztül az olyan tudományterületek, mint a szöveg- és *Klasszikus*-kritika, illetve a filológia. Történelmi, filológiai és más tárgyú kutatásaik a Qing-kor legkiválóbb kulturális teljesítményeinek tekinthetők.

Filozófiai szempontból kevésbé volt jelentős a *Hanxue* híveinek munkássága, a kultúra terén viszont sokat tettek azért, hogy kortársaik előtt a kínai írásbeliség minél szélesebb rétegeit tárják fel. A Ming-korban a neokonfucianizmus hatása alatt álló legműveltebb rétegeknek olyan tudásra volt szükségük, amely biztosította számukra a sikeres hivatalnokvizsgát, ezért aztán minden figyelmüket a *Négy könyv – Beszélgetések és mondások*, *Mengzi*, *A közép mozdulatlansága* és *A nagy tanítás* – tanulmányozása kötötte le. Emiatt csak igen keveset tudtak a kínai irodalom más területeiről. Ha viszont a Qing-kori írástudók érdeklődése egyszer a régi szövegeknek az írástudói hagyományokon alapuló újraértékelése felé fordult, akkor ebben a munkában nem szorítkozhattak kizárólag a konfucianus *Klasszikusokra*. Először természetesen a *Klasszikusokat* vették sorra, amikor azonban velük kapcsolatban nem maradt már tennivaló, tanulmányozni kezdtek más, nem „ortodox” szövegeket is, például a *Mozit*, a *Xunzit* és a *Hanfeizit*. Ezekkel a tudósok már régóta nem foglalkoztak. A *Hanxue* képviselői igyekeztek kijavítani a szövegromlás okozta hibákat és utólagos betoldásokat, valamint megmagyarázni az ókori szóhasználatot. Munkájuk eredményeképpen ezek a szövegek manapság sokkal olvashatóbbak, mint amilyenek a Ming-korban voltak. Munkájuk nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a neokonfucianizmus által elhanyagolt filozófusok és műveik iránt az elmúlt évtizedekben – a nyugati filozófia megjelenésének hatására – újjáéledt az érdeklődés. A továbbiakban ezzel a nyugati hatással fogunk foglalkozni.

Mozgalom a konfucianus vallásért

Szükségtelen pontosan felvázolnunk azt a folyamatot, amely során Kína először került kapcsolatba a nyugati kultúrával. Elegendő, ha kijelentjük, hogy már a Ming-kor vége felé, tehát a 16. század második és a 17. század első felében sok kínai tudóst lenyűgöztek az európai matematika és csillagászat eredményei, amelyekkel a Kínába érkező jezsuita szerzetesek ismertették meg őket. Az európaiak Kínát és a körülötte elterülő államokat Távol-Keletnek nevezik. Hasonló módon, a kínai–európai érintkezés korai szakaszában a kínaiak is Távol-Nyugatként (*Taixi*) utaltak Európára. A korábbi évszázadokban a kínaiak számára India testesítette meg a Nyugatot, ezért az Indián túli országokat nem is nevezhették másként, mint Távol-Nyugatnak. Ezt az elnevezést egészen a 19. század végéig gyakran használták, napjainkra azonban eltűnt a kínai nyelvből.

A tizenhatodik fejezetben azt mondtam, hogy amennyiben a kínaiak hagyományosan különbséget tettek önmaguk és az idegen „barbárok” között, azt sokkal inkább kulturális, mint faji tekintetben tették. Nacionalista érzéseik inkább kulturális, mint politikai alapon alakultak ki. Egy ősi civilizáció örökösiként, s földrajzilag elszigetelve más, nagy civilizációktól, a kínaiak számára nagy nehézséget jelentett elképzelni, hogy léteznek még rajtuk kívül civilizált népek, amelyek más körülmények között élnek, mint ők. Így valahányszor kapcsolatba kerültek egy idegen kultúrával, hajlamosak voltak lenézni és elvetni azt – nem idegensége miatt, hanem azért, mert egyszerűen alacsonyabb rendűnek vagy helytelennek tartották. A buddhizmus megjelenése erőteljes lökést adott a választásos taoizmus kialakulásának, ami egyfajta nacionalista válasz volt az idegen hit ellen. A nyugati civilizáció megjelenése, amelyben a keresz-

tény misszionáriusok játszották a vezető szerepet, ugyanilyen reakciót váltott ki a kínaiakból.

A Kínába érkező misszionárius tudósok nagy hatást gyakoroltak a kínaiakra, nem elsősorban a vallásukkal, sokkal inkább matematikai és csillagászati ismereteikkel. Később azonban, különösen a 19. században, az európaiak növekvő katonai, ipari és kereskedelmi fölényével, illetve a Qing-dinasztia hatalmának ezzel egyidejű hanyatlásával, mind érzékelhetőbbé vált a kereszténység térnyerése is. A 19. században több súlyos összetűzés történt a hittérítők és a kínaiak között. Ennek hatására indította el mozgalmát a 19. század végén a híres államférfi és reformer, Kang Youwei (1858–1927). A mozgalom a kínai vallás, a konfucianizmus védelmét és a növekvő nyugati befolyás elleni küzdelmet tűzte ki céljául. Ez nem volt véletlen – még a kínai gondolkodás belső fejlődését tekintve sem –, mivel a *Hanxue* írástudói már korábban kikövezték az utat a mozgalom számára.

A tizenhetedik és a tizennyolcadik fejezetben láttuk, hogy a Han-korban két meghatározó konfuciánus irányzat létezett: a régi szövegek és az új szövegek iskolája. Mivel a Qing-korban ismét feléledt az érdeklődés a Han-kori szerzők művei iránt, ezzel a két irányzat régi vitája is kiújult. Az új szövegek iskolájának képviselői, Dong Zhongshuval az élen, hittek abban, hogy Konfuciusz egy új, eszményi dinasztia alapítója volt. Később egészen odáig mentek, hogy Konfuciuszt már természetfeletti lénynek, emberek közötti igaz istenségnek tartották, aki égi megbízatást teljesített itt a földön. Kang Youwei a Qing-kori *Hanxuén* belül az új szövegek iskolájának volt az egyik vezéregyénisége, s az iskola műveiben számos olyan részletre lelt, amelyek alapján igyekezhetett a konfucianizmust a szó szoros értelmében vett szervezett vallássá tenni.

A Dong Zhongshuról szóló fejezetben már olvastuk Dongnak a Konfuciuszról szóló fantasztikus elméletét. Kang Youwei elmélete még ennél is fantasztikusabb. A *Tavaszkor és őszi krónikája*, illetve inkább a mű Han-kori kommentátorai, valamint a *Szertartások feljegyzései* szerint a világ három korszakon megy keresztül. Kang Youwei újraértelmezte ezt a teóriát. Szerinte Konfuciusz kora testesítette meg az első szakaszt, a romlás és zűrzavar időszakát. Napjainkban azonban – folytatja fejtegetéseit –, a Kelet és

Nyugat érintkezésének fokozódásával, az európai és amerikai társadalmi és politikai reformokkal, a világ a második, magasabb szakaszba, a közelgő béke korszakába lépett. Ezt követően meg fog valósulni a világ egysége, ami a haladás utolsó foka az emberiség történelmében, ez lesz a „nagy béke” kora. 1902-ben írt művében ezt olvashatjuk: „Konfuciusz mindezt előre látta.” (*Kommentárok a Beszélgetések és mondásokhoz* – *Lunyuzhu*, 2. fejezet.)

Kang Youwei vezéralakja volt az 1898-as híres politikai reformmozgalomnak. A „száznapos reform” azonban tiszavirág-életűnek bizonyult, Kang Youwei külföldre menekült, hívei közül pedig jó néhányat kivégeztek. Az elbukott reformkísérlet nyomán a mandzsu kormányzatban ismét felülkerekedtek a reakciós politikai erők. Kang maga úgy vélekedett, hogy célja nem az új nyugati civilizáció vívmányainak bevezetése volt, hanem Konfuciusz ősi és tiszta tanításainak a megvalósítása. Számos kommentárt írt a *Klasszikusokhoz*, amelyekbe beleszótta saját új eszméit. Emellett 1894-ben írt egy művet, amelynek *A Nagy Egység könyve* (*Datongshu*) címet adta. Ebben pontos képet fest arról az eszményi államról, amely a konfuciánus séma szerint az emberiség haladásának utolsó, harmadik szakaszában fog megvalósulni. Noha könyve oly merész és forradalmi, hogy még a legutópisztább szerzőket is megdöbbentette, maga Kang Youwei távolról sem volt utópista. Úgy vélekedett, hogy programját nem lehet átültetni a gyakorlatba, csak akkor, amikor az emberi civilizáció a legutolsó és legmagasabb szakaszába lép. A saját korára vonatkozó politikai programjában csak az alkotmányos monarchia bevezetéséhez ragaszkodott. Így aztán egész életében gyűlölték, először a konzervatívok túlzott radikalizmusa, majd a radikálisok túlzott konzervativizmusa miatt.

De a 20. század nem a vallásosság évszázada, ráadásul a kereszténység megjelenése mellett a modern tudományok is elterjedtek Kínában, ami szintén a vallás ellen hatott. Ezért a kereszténység soha nem tudott jelentős befolyásra szert tenni Kínában, s a konfuciánus vallásért indított mozgalom is gyorsan lehanyatlott. Mindazonáltal, miután 1912-ben, a Qing-dinasztia bukását követően megalakult a Kínai Köztársaság, Kang Youwei hívei 1915-ben azzal a követeléssel álltak elő, hogy a készülő köztársasági alkotmány nyilvánítsa a konfucianizmust hivatalos államvallásnak. Ez heves

vitákat váltott ki. Végül kompromisszumos megoldás született: az alkotmány kimondta, hogy a Kínai Köztársaság elfogadja a konfucianizmust, de nem mint államvallást, hanem mint az etikus nevelés alapelvét. Az alkotmány azonban soha nem emelkedett jogerőre, s többé nem lehetett hallani a konfucianizmusról mint vallásról, abban az értelemben, ahogyan az Kang Youwei elképzelte.

Meg kell jegyeznünk, hogy egészen 1898-ig Kang Youwei és hívei csak nagyon keveset, sőt lehet, hogy semmit sem tudtak a nyugati filozófiáról. Kang barátja, Tan Sitong (1865–1898), aki a „száznapos reform” bukása után mártírhálált halt, sokkal kifinomultabb gondolkodó volt, mint ő maga. Könyvében, *Az emberség tudományában* (*Renxue*) Tan Sitong beépített a neokonfucianus tanokba néhány olyan eszmét, amelyet a modern kémiából és fizikából vett át. A mű elején felsorol néhány könyvet, amelyeket szükséges elolvasni, mielőtt valaki *Az emberség tudományának* tanulmányozásába kezdene. Ebben a felsorolásban a nyugati gondolkodásról szóló könyvek között csupán az *Újszövetséget* és „néhány matematikai, fizikai, kémiai és szociológiai tárgyú értekezést” említ meg. Nyilvánvaló, hogy ő és kortársai nagyon keveset tudtak a nyugati filozófiáról, a nyugati kultúráról szerzett ismereteik pedig – a gépeken és a hadihajókon kívül – elsősorban a természettudományokra és a kereszténységre korlátozódtak.

A nyugati gondolkodás megjelenése

A 20. század elején a nyugati gondolkodást illetően a legnagyobb tekintély Yan Fu (1853–1920) volt. Fiatalkorában a kormányzat Angliába küldte, hogy tengerészeti ismereteket tanuljon. Ott-tartózkodása idején ismerkedett meg néhány, akkoriban népszerű, humán tudományokkal foglalkozó művel. Visszatérve Kínába az alábbi műveket fordította le kínaira: Thomas Huxley: *Evolúció és etika*; Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*; Herbert Spencer: *A szociológia tanulmányozása*; John Stuart Mill: *A szabadságról*, illetve a *Logika* című munka fele; E. Jenks: *Politikátörténet*; Montesquieu: *A törvények szelleméről*, valamint Jevons: *Logikai előadások* (ez utóbbi adaptált fordítás). Yan Fu az első kínai–japán háború (1894–

1895) után látott hozzá ezeknek a műveknek a lefordításához. Ez óriási hírnevet szerzett számára, munkáit széles körben olvasták.

Népszerűsége alapvetően három okra vezethető vissza. Az első az, hogy a nyugati gyarmatosítóktól elszenvedett sorozatos megaláztatások után a háborúban Japán is súlyos vereséget mért az országra, s ez megingatta a kínaiaknak a saját, ősi civilizációjuk felsőbbrendűségébe vetett hitét. Ezért igény támadt arra, hogy valamennyire megismerjék a nyugati gondolkodást. Korábban ugyanis úgy vélték, hogy a Nyugat csupán a tudományok terén, a gépekben, fegyverekben és hadihajókban múlja felül Kínát, de szellemileg semmi újat nem tud nyújtani számunkra. A második ok az, hogy Yan Fu számos fordítását kommentárokkal látta el, amelyekben a szerző egyes gondolatait összevetette a kínai filozófia eszméivel, hogy olvasói jobban megérthessék az adott művet. Ez a gyakorlat a „fogalmak párosításának” (*geyi*) módszerére emlékeztet, amelyről a huszadik fejezetben esett szó, a buddhista szövegek fordításával kapcsolatban. Harmadsorban, Spencer, Mill és a többiek – modern angol nyelven írt – műveit Yan Fu klasszikus kínai nyelvre ültette át, így ezeknek a modern szerzőknek az írásait olvasva a kínaiaknak olyan érzése támadt, mintha olyan ókori műveket olvasnának, mint például a *Mozi* vagy a *Xunzi*. Az irodalmi művek iránt érzett hagyományos tiszteletnek köszönhetően Yan Fu kortársai körében még mindig tartotta magát az a nézet, mely szerint minden olyan gondolat, amelyet meg lehet fogalmazni klasszikus stílusban, az *ipso facto* ugyanolyan értékes, mint maguk a klasszikus művek.

A fordítások listája azonban azt mutatja, hogy Yan Fu vajmi kevés nyugati filozófiai művet fordított le kínaira. Közülük csupán Jevons és Mill logikáról írt művei tekinthetők valóban filozófiai műveknek, ráadásul az előbbi csak rövidített összegzés volt, míg az utóbbi fordítás befejezetlen maradt. Yan Fu Spencert tartotta minden idők legnagyobb nyugati filozófusának, ami azt mutatja, hogy a nyugati bölcselétről meglehetősen korlátolt ismeretei voltak.

Yan Fu kortársai között akadt valaki, aki ebben a tekintetben sokkal tájékozottabb volt nála, s jobban átlátta az összefüggéseket, de akinek neve csak azután vált ismertté, hogy felhagyott a filozófia tanulmányozásával. Ő Wang Guowei (1877–1927) volt, az utóbbi évtizedek egyik legkiemel-

kedőbb történésze, régésze és irodalmára. Még harmincéves sem volt, amikor már Kanttal és Schopenhauerrel foglalkozott, ellentétben Yan Fuval, aki csak angol gondolkodókat tanulmányozott. Ám harmincévesen felhagyott filozófiai tanulmányaival. Egyik értekezésében, amelynek a *Számvetés magammal harmincévesen* címet adta, így ír ennek okáról:

„Már régóta belefáradtam a filozófiába. A filozófiai elméletekkel kapcsolatban általános szabály, hogy amelyeket szeretni lehet, azokban nem lehet hinni, amelyekben viszont hinni lehet, azokat nem lehet szeretni. Tudom, hogy mi az igazság, mégis szeretem az abszurd, ám csodálatos metafizikát, a fennkölt etikát és a tiszta esztétikát. Ezeket kedvelem leginkább. Mégis, a hihető dolgok után kutatva, hajlok arra, hogy higgyek az igazság pozitivistá elméletében, az etika hedonisztikus elméletében és az esztétika empiricista elméletében. Tudom, hogy ez utóbbiak hihetőek, ám nem tudom szeretni őket. Ez nem hagy nyugodni engem az utóbbi két-három évben. Mostanában ezért az érdeklődésem fokozatosan elfordult a filozófiától az irodalom felé, mert remélem, hogy az irodalom majd vigaszt nyújt számomra.”*

Wang az angol Spencert és a német Wundtot másodrendű filozófusoknak tartotta, akiknek bölcsellete nem más, mint a korábbi rendszerek, illetve tudományok összeötvözése. Az általa ismert más, kortárs filozófusok kizárólag filozófiatörténettel foglalkoztak. Wang Guowei úgy vélte, hogy hozzáértő filozófiatörténész válhatott volna belőle, ha folytatja filozófiai tanulmányait. „Én azonban – mondta – soha nem válhatnék igazi, hamisítatlan filozófussá, filozófiatörténész pedig nem szeretnék lenni. Többek között ezért is fáraszt már a filozófia.” (Uo.)

Azért idéztem ilyen hosszan Wang Guoweit, mert gondolataiból számomra kiérződik az, hogy valamennyire mégis átlátta a nyugati filozófiát. Tudta, egy kínai mondást idézve, hogy „mi keserű és mi édes benne”. Egészsében véve azonban, a 20. század elején alig néhány kínainak volt

* Lásd Wang Guowei összegyűjtött irodalmi művei (*Jing'an wenji*), második gyűjtemény.

valamiféle ismerete a nyugati bölcselétről. Amikor jómagam egyetemi hallgató voltam Shanghaiban, a tantervben szerepelt egy elemi logikával foglalkozó kurzus, ám akkoriban nem akadt senki Shanghaiban, aki képes lett volna megtartani az előadásokat. Végül találtak egy tanárt, aki azt kérte tőlünk, hogy tankönyv gyanánt vásároljunk egy példányt Jevons művéből, a *Logikai előadásokból*. Úgy olvastatta velünk a könyvet, ahogy egy angoltanár olvastatja fel diákjaival az olvasókönyvet. Az ítéletről szóló fejezethez érve felszólított, hogy betűzzem ki neki az „ítélet” szót, mivel meg akart bizonyosodni arról, hogy biztosan hosszú í-vel ejtem-e!

Rövidesen egy másik tanár gondjaira bíztak bennünket, aki tudatosan arra törekedett, hogy a kurzus valóban a logikáról szóljon. Jevons könyvének végén számos feladat található, de tanárunk soha nem kérte számon tőlünk azok megoldását. Én önszorgalomból megoldottam őket, ám volt egy feladat, amellyel sehogy sem boldogultam. Ezért megkértem a tanárt, hogy az óra után adjon választ a kérdéseimre. Miután több mint fél óráig beszélgetett velem anélkül, hogy közelebb kerültünk volna a megoldáshoz, végül így szólt: „Hadd gondoljam át, s a legközelebbi alkalomra meg fogom oldani!” Soha nem tért vissza. Sajnáltam őt, mivel nem állt szándékomban kellemetlen helyzetbe hozni.

Akkoriban a Peking Egyetem volt az egyetlen nemzeti felsőoktatási intézmény Kínában, amelynek elméletben három filozófia tanszéke is volt: kínai, nyugati és indiai. Mivel azonban az egyetemet csak nemrég hozták létre, a gyakorlatban egyedül a kínai filozófia tanszék működött. 1915-ben kijelentették, hogy megalakulhat a nyugati filozófia tanszéke, mivel egy olyan professzort vettek fel az egyetemre, aki Németországban folytatott filozófiai tanulmányokat, s akiről éppen ezért feltételezték, hogy képes ilyen témájú előadásokat tartani. Értesülvén erről, még abban az évben Pekingbe utaztam, ahol felvettek az egyetemre, ám nagy csalódásomra kiderült, hogy a professzor, aki tanított volna bennünket, éppen akkor halt meg, ezért kénytelen voltam átjelentkezni a kínai filozófia szakra.

Ezen a tanszéken olyan professzorok oktattak, akik a régi szövegek, az új szövegek, a Cheng–Zhu- és a Lu–Wang-iskola követői voltak. A kínai filozófiatörténeti kurzust egy olyan tudós vezette, aki a Lu–Wang-iskolához tartozott. Ez a kurzus két évig tartott, heti négy órában. Először a le-

gendás szent uralkodókkal, Yaóval és Shunnal foglalkoztunk, ám az első szemeszter végén még mindig csak Zhou hercegénél, azaz öt évszázaddal Konfuciusz kora előtt jártunk a tananyagban. Megkérdeztük tőle, hogy ha továbbra is ilyen ütemben haladunk, milyen hosszú ideig fog tartani a kurzus. „Nos – felelte –, a filozófia tanulásában nem létezik olyan dolog, mint befejeződés vagy nem-befejeződés. Ha azt akarják, hogy befejeződjék, akkor ez egyetlen szavamom múlik; ám ha nem akarják, akkor sohasem fog véget érni!”

A nyugati filozófia megjelenése

1919–20-ban meghívták Kínába John Deweyt és Bertrand Russellt, hogy tartsanak előadásokat a Peking Egyetemen és más helyeken. Ők voltak az első nyugati filozófusok, akik ellátogattak Kínába, s akiktől a kínaiak először hallottak hiteles beszámolót a nyugati filozófiáról. Előadásaikon azonban jobbra csak saját filozófiai rendszerükről beszéltek, azt a benyomást keltve hallgatóságukban, mintha a hagyományos filozófiai rendszereket már mind meghaladták vagy elvetették volna. A hallgatóság döntő többsége a nyugati filozófiáról csak csekély ismeretekkel rendelkezett, ezért nem látta át Dewey és Russell elméleteinek valódi jelentőségét. Csak akkor érthetünk meg egy filozófiai rendszert, ha tisztában vagyunk az előzményekkel is, tehát azokkal a korábbi filozófiai hagyományokkal, amelyeket a szóban forgó rendszer vagy elvetett, vagy pedig elfogadott. Így hát, noha sokan lelkesen fogadták őket, mondanivalójukat csak kevesen értették. Kínai látogatásuk azonban új szellemi távlatokat nyitott a legtöbb korabeli kínai diák előtt. Ebből a szempontból útjuknak mind a kultúra, mind az oktatás terén óriási értéke volt.

A huszonegyedik fejezetben kijelentettem, hogy különbség van a „kínai buddhizmus” és a „buddhizmus Kínában” között, s hogy a buddhizmus az Egyetemes Tudat fogalmának bevezetésével járult hozzá leginkább a kínai gondolkodás fejlődéséhez. A nyugati filozófia megjelenése hasonló módon zajlott le. Dewey és Russell látogatását követően például számos más filozófiai rendszer is megjelent Kínában, amelyek hosszabb-rövidebb ideig nagyon népszerűek voltak. Ez idáig azonban ezek az irányza-

tok szinte kivétel nélkül mind a „nyugati filozófia Kínában” kategóriájába esnek, s egyikük sem vált a kínai gondolkodás fejlődésének szerves részévé, mint egykor a *chan* buddhizmus.

Meglátásom szerint a nyugati gondolkodás egyetlen dologban gyakorolt maradandó hatást a kínai gondolkodásra: a logikai analízis terén. A huszonegyedik fejezetben azt írtam, hogy mind a buddhizmus, mind pedig a taoizmus a tagadás módszerét alkalmazta. Az analitikus módszer ennek pontosan az ellenkezője, ezért pozitív módszernek is nevezhetjük. A negatív módszer lényege az, hogy megkísérli kizárni a megkülönböztető jegyeket, s meghatározni, hogy mi *nem* vizsgálatának a tárgya. A pozitív módszer viszont éppen a megkülönböztető jegyeket keresi, hogy pontosan meghatározhassa, *mi* is a tárgya vizsgálatának. A kínaiak számára nem volt különösebb jelentősége annak, hogy a buddhizmus elterjesztette ezt a negatív módszert, mivel a taoisták már régóta alkalmazták, noha a buddhisták révén ismét előtérbe került. A pozitív módszer megjelenése viszont valóban nagy fontosságú. Új gondolkodásmóddal ismertette meg a kínaiakat, s egész mentalitásukat megváltoztatta. De, amint azt a következő fejezetben látni fogjuk, nem válthatja fel a másik módszert; csupán kiegészíti azt.

Maga a módszer az, ami fontos, nem a nyugati filozófia kész következtetései. Van egy régi kínai történet, amelyben egy ember összetalálkozik egy halhatatlannal, aki megkérdezi a halandótól, mi a kívánsága. Az ember aranyat akar. A halhatatlan ekkor ujjával megérint néhány követ, amelyek egy szempillantás alatt arannyá változnak. A halhatatlan az embernek adná az aranyat, ám az nem fogadja el. „Mi mást akarsz hát?” – kérdezi tőle a halhatatlan. „Az ujjadat!” – feleli a halandó. Az analitikus módszer a nyugati filozófusok „ujja”, s a kínaiak ezt az ujjat akarják.

Ez az oka annak, hogy a nyugati filozófia számos ága közül először a logika keltette fel a kínaiak érdeklődését. Mielőtt még Yan Fu lefordította volna Stuart Mill *Logikáját*, Li Zhizao (meghalt 1630-ban) a jezsuita hittérítők segítségével már lefordított egy középkori szöveggyűjteményt az arisztotelészi logikáról. Fordításának a *Vizsgálódások a mingliről* (*Minglitan*) címet adta. A tizenkilencedik fejezetben láttuk, hogy a *mingli* az alapel-

veknek a nevek elemzésén keresztül történő vizsgálatát jelenti. Yan Fu *mingxué*nek, a „nevek tudományának” fordította a „logika” szót. A nyolcadik fejezetben azt írtam, hogy a nevek iskolájának filozófiája – legalábbis ahogyan az Gongsun Longnál megjelenik – ugyanezzel, a nevek elemzésével, s ezen keresztül az elvek vizsgálatával foglalkozott. A nevek és alapelvek elemzése azonban nem azonos a logikával, noha van némi hasonlóság közöttük. Amikor a kínaiak először hallottak a nyugati logikáról, azonnal feltűnt nekik ez a hasonlóság, ezért összekapcsolták a nevek iskolájával.

A nyugati filozófia megjelenésének legfontosabb következménye a kínai filozófia – beleértve a buddhizmust is – tanulmányozásának újjászületése volt. Nincs semmiféle paradoxon ebben a kijelentésben. Amikor valaki számára ismeretlen eszmékkel találkozik, természetes dolog, hogy az ismerős eszmékhez fordulva próbál párhuzamot vonni, összehasonlítást tenni és kölcsönös megerősítést nyerni. S amikor az analitikus módszerrel a birtokában fordul ezek felé az eszmék felé, természetes, hogy elemzésnek veti alá őket. A fejezet elején szó esett arról, hogy az ókori, nem konfuciánus gondolati rendszerek tanulmányozásának alapjait a *Hanxue* mozgalom írástudói fektették le. Az ókori szövegeket ők először filológiai és szövegkritikai, s nem filozófiai szempontból vizsgálták. De éppen erre van szükség, mielőtt valaki analitikus módszerrel elkezdené vizsgálni ezeket az ókori iskoláknak a változatos gondolati rendszereit.

Mivel a nyugati filozófia számos aspektusa közül először a logika kellett fel a kínaiak érdeklődését, magától értetődik, hogy az ókori kínai iskolák közül először a nevek iskoláját kezdték részletekbe menően tanulmányozni az utóbbi években. Dr. Hu Shi műve, *A logikai módszer fejlődése az ókori Kínában* első, 1922-es megjelenése óta az egyik legjelentősebb ilyen témájú szakkönyv. Az olyan tudósok, mint Liang Qichao (1873–1930), szintén sokat tettek a nevek iskolájával és más irányzatokkal kapcsolatos kutatások elmélyítéséért.

A régi eszméknek az analitikus módszerrel történő értelmezése és vizsgálata egészen az 1937-es kínai–japán háború kitöréséig jellemezője maradt a kor szellemiségének. Ez alól még a keresztény misszionáriusok sem tudták kivonni magukat. Ez lehetett az oka annak, hogy sok Kínában élő

hittérítő elsősorban kínai filozófiai műveket fordított le nyugati nyelvekre, ahelyett hogy nyugati filozófiai munkákat ültetett volna át kínaira; továbbá annak, hogy a misszionáriusok számos könyvet írtak a kínai filozófiáról nyugati nyelven, ám elenyésző az általuk a nyugati filozófiáról kínaiul írt művek száma. Úgy tűnik, hogy a filozófia területén olyasvalamit vittek végbe, ami éppen az ellenkezője volt a hittérítő tevékenységnek. A hittérítők tehát valamiféle kulturális cserefolyamat közvetítőivé váltak.



A KÍNAI FILOZÓFIA A MODERN VILÁGBAN

Miután mindezt elmondtuk a kínai filozófia kialakulásáról és fejlődéséről, az olvasóban felmerülhetnek bizonyos kérdések: Milyen a kortárs kínai filozófia, különösen a háborús időszak filozófiája? A jövőben hogyan fog hozzájárulni a kínai filozófia a filozófia egészének fejlődéséhez? Gyakran felteszik nekem ezeket a kérdéseket, amelyek valamilyen oknál fogva zavarba hoznak engem, mivel nehéz egy adott filozófiáról felvilágosítással szolgálni olyasvalakinek, aki nem otthonos azokban a hagyományokban, amelyeket az adott filozófia megjelenít vagy éppen elvet. Most azonban, miután az olvasó némi betekintést nyert a kínai filozófiai hagyományokba, megpróbálom megválaszolni ezeket a kérdéseket, folytatva a történetet ott, ahol az előző fejezet végén abbahagytam.

A filozófus és a filozófiatörténész

Mindezt úgy szándékozom megtenni, hogy a saját gondolataimat igyekszem ismertetni; korántsem azért, mert úgy gondolom, hogy csak az én meggondolásaim érdekesek a kifejtésre, hanem azért, mert én ezeket ismerem a legjobban, s mert talán egyfajta példaként szolgálhatnak. Úgy hiszem, ez jobb, mint ha felsorolnék egy sor nevet és „izmust” anélkül, hogy bármelyiket is részletesebben elemezném, mivel így nagyon zavaros képet kapnánk. Ha egy filozófusról csupán azt mondjuk el, hogy melyik „izmus” képviselője, akkor ez félreértéseket eredményezhet.

A *kínai filozófia története* című kétkötetes művem, amelynek második

kötete 1934-ben, három évvel a kínai–japán háború kitörése előtt jelent meg – az első kötet Bodde professzor készítette angol fordítása 1937-ben jelent meg Beipingben (a mai Pekingben), amikor már három hónapja tartott a háború –, annak a korszaknak a megtestesülése, amelyről az előző fejezet végén beszéltem. Ebben a műben felhasználtam a *Hanxue* tudósainak az ókori filozófiai szövegek tanulmányozásával kapcsolatos tudományos eredményeit, emellett az analitikus módszert is alkalmaztam az ókori filozófusok gondolatainak tisztázására. A történészek szempontjából ennek a módszernek megvannak a maga korlátai, mivel az ókori filozófusok eszméi eredeti formájukban nem biztos, hogy olyan világosak, mint amilyenek azt a modern kori szövegmagyarázók gondolják. A filozófiatörténet feladata annak a feltárása, hogy a régmúlt gondolkodóinak szavai mit jelentettek a korabeli ember számára, nem pedig az, hogy szerintünk mit kellene jelenteniük. A *kínai filozófia történetének* írása közben minden igyekezetemmel azon voltam, hogy az analitikus módszer alkalmazásakor ne lépjem túl a megfelelő határokat.

Egy vérbeli filozófus számára azonban a régi gondolkodók eszméinek világosabbá tétele, elméleteik továbbgondolása egészen a logikus végkövetkeztetésekig – hogy feltáruljon előttünk azok helyessége vagy helytelensége – magától értetődően sokkal izgalmasabb és fontosabb, mint pusztán annak a leírása, hogy a régiek hogyan vélekedtek ezekről az elméletekről és eszmékről. Ha az ember az előbbi módszert követi, ezzel egy fejlődési folyamat veszi kezdetét, amely a régitől halad az új felé – ez egy másik fázisa annak a korszaknak, amelyről korábban már szót ejtettem. Mindez azonban nem a történész tudományos munkája, hanem a kreatív filozófusé. Ugyanúgy érzek, mint Wang Guowei, azaz több akarok lenni, mint egy egyszerű filozófiatörténész. Ezért, miután befejeztem *A kínai filozófiai történetét*, azonnal nekiláttam egy új mű előkészületeinek. Ám ekkor, 1937 tavaszán kitört a kínai–japán háború.

A háborús időszak filozófiája

A háború előtt a Peking Egyetem – ahol a diplomámat szereztem – és a Qinghua Egyetem – ahol jelenleg tanítok – filozófia tanszékeit tartották a legjobbaknak egész Kínában. Mindegyiknek megvoltak a maga hagyományai és azok a kutatási területei, amelyekre különösen nagy hangsúlyt fektettek. A Peking Egyetemen a hangsúly a filozófiatörténet irányába tolódott el, kiegészülve egy idealisztikus filozófiai vonulattal, amelyet a nyugati filozófia terminusát használva a kantianus és hegelianus, a kínai bölcelet kifejezésével élve a lu-wangi jelzőkkel lehetne leginkább jellemezni. A Qinghua Egyetemen viszont a filozófiai problémák tanulmányozásához a logikai analízis módszerét alkalmazták, egy realiztikus filozófiai irányvonalat követve, amelyet a nyugatiak platonistának – abban az értelemben, ahogyan a neorealizmus platonistának tekinthető –, a kínaiak pedig cheng-zhuinak neveznének.

Mindkét egyetem Beipingben (Peking neve 1928 és 1949 között) működött. A háború kitörésekor azonban délnyugatra költöztették őket, ahol összeolvadtak a tianjini Nankai Egyetemmel. Ebből az összeolvadásból jött létre a Délnyugati Egyesült Egyetem, amely egészen a háborús időszak végéig fennállt. A két nagy hírű egyetem filozófia tanszékei nagyszerűen kiegészítették egymást. Az egyesített tanszéken kilenc professzor tanított, személyük által minden jelentős kínai és nyugati filozófiai iskola képviselve volt. A Délnyugati Egyesült Egyetem először a Hunan tartománybeli Changshában kezdte meg működését, de a mi filozófia tanszékünk, néhány más tanszékkel együtt, a többitől elkülönítve, a Heng-hegyen kapott helyet, amelyet Déli-Szent-hegynek is neveznek.

Mindössze négy hónapig maradtunk itt. 1938 őszén ismét elköltöztött az egyetem, ezúttal Kunmingba, az ország délnyugati csücskébe. A Heng-hegyi néhány hónap azonban szellemileg rendkívül ösztönző hatással volt rám. Akkoriban az ország történelmének legsúlyosabb válságát élte át, mi pedig ugyanazon a helyen voltunk, ahol egykoron Huairang tükröt próbált csiszolni egy téglából, s ahol Zhu Xi is élt egy ideig. Ugyanaz volt a végzetünk, mint a Déli Song-dinasztiáé, bennünket is egy idegen hadsereg űzött dél felé. Mégis, csodálatos közösségben éltünk: filozófusok, tu-

dósok és írók – mind egy épületben. A történelmi helyzetnek, a földrajzi környezetnek és az emberi közegnek ez az összessége volt az, ami ottlétünk alatt oly ösztönzőleg és lelkesítőleg hatott ránk.

Ez alatt a néhány hónap alatt jómagam és két kollégám, Tang Yongtong és Y. L. Chin (Jin) professzorok, befejeztük azokat a könyveket, amelyekre addig dolgoztunk. Tang Yongtong megírta *A kínai buddhizmus történetének* első kötetét; Y. L. Chin könyve *A daóról*, míg az enyém *Az új lixue (Xinlixue)* címet kapta. Chin professzor és én számos kérdésben ugyanazokat a nézeteket vallottuk. De míg az én művem, amint a címéből is kiderül, a Cheng-Zhu-iskolával foglalkozik, addig az övé önálló tanulmány a metafizikai problémákról. Később Kunmingban további könyveket írtam: *Kína útja a szabadság felé (Xin shilun)*, *Új értekezés az ember természetéről (Xin yuanren)*, *A kínai filozófia szellemisége (Xin Yuandao)* – ezt a kéziratból angolra fordította E. R. Hughes az Oxford Egyetemről, s Londonban ki is adták –, illetve az *Új értekezés a metafizika módszertanáról (Xin zhiyan)*. (Az eredeti, kínai nyelvű műveket a shanghai Commercial Press jelentette meg.) A következőkben megpróbálom összefoglalni néhány főbb gondolatot, hogy ezeken keresztül bemutassam a kortárs kínai filozófia egyik irányzatát. Így talán képesek leszünk némi képet alkotni arról, hogy a kínai bölcelet mivel tud majd hozzájárulni a jövő filozófiájának fejlődéséhez.

A filozófiai vagy inkább metafizikai gondolkodás kiindulópontja valamilyen létnek a megtapasztalása. Ez lehet egy érzés, egy érzelem vagy bármi más. Abból a kijelentésből, hogy „valami létezik”, *Az új lixue* című művemben egyaránt levezettem a Cheng-Zhu-iskola, illetve a taoizmus összes metafizikai fogalmát és eszméjét. Mindet oly módon értelmeztem, mint egyszerű és logikus következményeit annak az állításnak, hogy „valami létezik”. Nem nehéz belátni, hogy a *li* és a *qi* fogalmát miként lehet levezetni ebből a kijelentésből. A többi ideát is hasonló módon kezelem. A „mozgás” ideáját például nem egy aktuális, a világot elindító első mozdulatot leíró kozmológiai eszmeként értelmezem, hanem mint egy – magában a létezés ideájában benne foglalt – metafizikai ideát. A létezés cselekvés, mozgás. Ha a világot annak statikus aspektusából vizsgáljuk, akkor a taoistákkal együtt azt fogjuk mondani, hogy mielőtt bármi is létrejönne, előtte

léteznie kell magának a Létnek. Ha viszont a világot annak dinamikus aspektusából vizsgáljuk, akkor a konfucianusokkal együtt azt fogjuk mondani, hogy mielőtt bármi is létrejönne, előtte léteznie kell a Mozgásnak, ami nem más, mint a létezésnek mint cselekvésnek egy másféle megfogalmazása. Amit én az emberi gondolkodás képszerű formájának nevezek, s ami valójában az emberi képzelet, abban az ember a Létet és a Mozgást Istennel, minden dolgok atyjával azonosítja. Ez a fajta képzeleten alapuló gondolkodás az embert a valláshoz vagy a kozmológiához vezeti el, nem a filozófiához vagy a metafizikához.

Ugyanezt a gondolatmenetet követve, *Az új lixuében* levezettem a kínai gondolkodás összes metafizikai eszméjét, s egy világos, áttekinthető rendszerbe foglaltam őket. Könyvemet kedvezően fogadták, mivel a kritikusok úgy érezték, hogy a kínai filozófia szerkezetét mind ez idáig még soha nem vázolták fel ilyen világosan. Úgy gondolták, művemmel újjászületett a kínai filozófia, amit a nemzet újjászületésének szimbólumaként értelmeztek.

A Cheng-Zhu-iskolával kapcsolatban az előző fejezetben megállapítottuk, hogy tekintélyelvű és konzervatív jegyeket hordoz. *Az új lixuében* azonban igyekeztem ezeket a hibákat kiküszöbölni. Véleményem szerint a metafizika csak a *lik* létezését vizsgálhatja, ám azok tartalmát nem. Ez utóbbi a tudomány feladata: tudományos és gyakorlati módszerekkel ennek kell feltárnia az egyes *lik* tartalmát. Önmagukban a *lik* tökéletesek és örökkévalók, de ahogyan mi ismerjük őket, azaz a tudományos elméleteken és törvényeken keresztül, viszonylagosak és változók.

A *li* megvalósulásához materiális alapra van szükség. A különböző típusú társadalmak a különböző társadalmi struktúrák lijeinek megvalósulásai. Az egyes *lik* megvalósulásához szükséges materiális alap az adott társadalom gazdasági berendezkedése. Ezért úgy gondolom, hogy a történelmet a gazdaság függvényében kell értelmezni. Könyvem, *A Kína útja a szabadság felé* ezt a megközelítést alkalmazza a kínai civilizációra és történelemre, s a jelen könyvem második fejezete is ezt használja kiindulópontként.

Szerintem Wang Guoweinek azért gyűlt meg a baja a filozófiával, mert nem ismerte fel, hogy minden tudományágnak megvan a maga alkalmá-

zasi területe. Az embernek nem kell hinnie semmiféle metafizikai elméletben, ha az elmélet nem erősíti meg a gyakorlati tényeket. Ha viszont valóban nem erősíti meg, akkor az a metafizikai elmélet rossz, olyan, mint a rossz tudomány. Ez nem jelenti azt, hogy a jó metafizikai elméletben nem lehet hinni; ám az ilyen elmélet olyannyira magától értetődő, hogy az embernek szükségtelen kimondania, hogy hisz benne, mint ahogy a matematikáról sem szükséges ilyen kijelentést tennünk. A metafizika, a matematika és a logika között az a különbség, hogy az utóbbi kettő esetében nem kell rögtön az elején kijelentenünk, hogy valami létezik, s ezáltal megerősítenünk a tényeket; a metafizikának viszont ezt az egyetlen kijelentést meg kell tennie.

A filozófia természete

Az új lixuében alkalmazott módszerem teljes egészében analitikus. A könyv megírása után azonban fokozatosan ráébredtem a huszonegyedik fejezetben megemlített negatív módszer jelentőségére. Ha ma valaki megkérdezné tőlem, mi a filozófia definíciója, azt a paradox választ adnám, hogy a filozófia, különösen a metafizika, az a fajta tudás, amely fejlődése végpontján „olyan tudássá válik, ami nem-tudás”. Ha ez így van, akkor a negatív módszert kell használni. A filozófia, különösen a metafizika, nem alkalmas a tényekkel kapcsolatos tudásunk bővítésére, viszont elengedhetetlen saját szellemünk felemeléséhez. Ez nemcsak az én álláspontom, korábban már láttuk, hogy mindez a kínai filozófiai hagyományok egyes aspektusainak is része. Úgy gondolom, ezek azok az aspektusok, amelyek a jövőben hozzá tudnak majd járulni a világfilozófia fejlődéséhez. Az elkövetkezőkben megpróbálom mindezt részletesebben kifejteni.

A filozófia, mint bármely más tudományág, a tapasztalattal kezdődik. Ám a filozófia, különösen a metafizika, eltér más tudományágaktól, mégpedig abban a tekintetben, hogy fejlődése végül elvezet „valamihez”, ami meghaladja a tapasztalatot. Ebben a „valamiben” nincs olyan, ami logikusan érzékelhető, csak olyan, ami elgondolható. Például érzékelhetünk egy szögletes asztalt, de magát a „szögletességet” érzékeinkkel nem foghatjuk fel. Ez nem azért van, mert érzékszerveink nem elég fejlettek, hanem azért,

mert a „szögleteness” egy *li*, amelyet logikailag csak elgondolni lehet, érzékelni nem.

A „valamiben” olyan elem is van, amelyet nemhogy érzékelni nem lehet, hanem valójában elgondolni sem. Az első fejezetben azt mondtam, hogy a filozófia rendszerezett, reflektív gondolkodás az életről. Reflektív természetéből fakadóan végső soron a „valamiről” kell gondolkodnia, amely azonban logikusan nem lehet a gondolkodás tárgya. Az univerzum például, mivel minden dolgok végső összessége, logikusan nem lehet a gondolkodás tárgya. A tizenkilencedik fejezetben szó esett arról, hogy a *tian* (Ég) írásjegyet néha pontosan ebben a „végső összesség” értelemben használták. Guo Xiang például azt írja: „Az Ég minden dolog neve.” Mivel az univerzum a dolgok végső összessége, ezért amikor valaki elgondolja, akkor reflektíven gondolkodik, hiszen a gondolkodónak és a gondolkodásnak ugyanahhoz az összességhez kell tartoznia. Viszont amikor az ember elgondolja ezt az összességet, az elgondolt összesség nem foglalja magában magát a gondolatot. Mivel a gondolat tárgya, ezért elválik tőle. Így hát az általunk elgondolt összesség valójában nem a mindent magában foglaló végső összesség. Mégis, az embernek először el kell gondolnia ezt a végső összességet, hogy rájöjjön elgondolhatatlanságára. Szüksége van a gondolatra, hogy tudatosuljon benne az elgondolhatatlanság, éppen úgy, ahogy néha egy hangra van csak szükségünk, hogy tudatára ébredjünk a csendnek. El kell gondolnunk az elgondolhatatlant, mégis, amint megtesszük, azonnal elveszítjük. Ez a filozófia legmegragadóbb és leginkább zavarba ejtő aspektusa.

Amit logikusan nem lehet érzékelni, az meghaladja a tapasztalatot, amit sem érzékelni, sem elgondolni nem lehet, az meghaladja az értelmet. Ami meghaladja a tapasztalatot és az értelmet, arról az ember nem sokat tud mondani. Ezért a filozófiának, legalábbis a metafizikának, egyszerűnek kell lennie, máskülönben csak egy hasznavehetetlen tudomány lesz belőle. Egyszerű eszmékkel viszont be tudja tölteni feladatát.

Az életszférák

Mi tehát a filozófia feladata? Az első fejezetben azt sugalltam, hogy a kínai filozófiai hagyomány szerint a filozófia feladata nem a tényeken alapuló tárgyi tudás bővítése, hanem az, hogy az ember elméjét egy magasabb szintre emelje. Az alábbiakban részletesebben is kifejtem, mit értek ezen.

Az *Új értekezés az ember természetéről* című könyvemben azt az észrevételt teszem, hogy az ember eltér más állatoktól, mégpedig abban a tekintetben, hogy amikor valamit tesz, akkor érti a cselekedetét, s tudatában van annak, hogy megteszi. Ez a megértés és tudatosság ad jelentőséget annak, amit cselekszik. A különböző tettekhez kötődő különböző jelentőségek teljessége alkotja azt, amit én az ember életszférájának nevezek. Az egyes emberek cselekedhetnek ugyanúgy, ám más-más szinten álló megértésüknek és tudatuknak megfelelően ezek más-más jelentőséggel bírnak számukra. Minden egyes embernek megvan a maga életszférája, ami nem ugyanolyan, mint bármely más egyén életszférája. Mégis, az egyéni különbségek ellenére, a különböző életszférákat négy általános fokozatra tagolhatjuk. Ezek, a legalacsonyabbtól kezdve, a következők: az ártatlanság, a haszonelvűség, a moralitás és a transzcendencia szférája.

Néha az ember csak olyasmit tesz, amit saját ösztönei vagy társadalmának szokásai diktálnak számára. A gyermekekhez és a primitív emberekhez hasonlóan anélkül tesz valamit, hogy tudatában lenne, vagy pontosan értené azt. Így nem sok értelmet lát, ha lát egyáltalán, cselekedeteiben. Ezt nevezem én az ártatlanság szférájának.

Az is lehetséges, hogy tudatában van tettei értelmének, s mindent csak saját magáért tesz. Ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy erkölcsstelen lenne. Tehet olyasmit, aminek következményei mások számára is hasznosak, ám tetteinek mozgatórugója az önérdek. Mindennek, amit tesz, a jelentősége az, hogy önmagának haszna származzék belőle. Ezt nevezem én a haszonelvűség szférájának.

De arra is ráébredhet, hogy a társadalom egy olyan létező, amelynek ő maga is a tagja. A társadalom alkotja az egészet, s ő ennek az egésznek a része. Ennek tudatában mindent meg fog tenni, hogy a társadalom javára munkálkodjon, illetve, ahogy a konfuciózusok mondanák, minden

tettét „az igazságosságnak rendeli alá, nem pedig a személyes haszonnak”. Minden tekintetben erkölcsös ember, s minden, amit tesz, a szó szoros értelmében erkölcsös cselekedet. Mindennek, amit tesz, morális jelentősége van. Ezt nevezem én a moralitás szférájának.

Végül az ember tudatára ébredhet annak, hogy a társadalom mint egész felett létezik egy nagyobb egység, az univerzum, s hogy ő nemcsak a társadalomnak, hanem az univerzumnak is része. Egy társadalmi szerveződés tagja, emellett, Menciuszt idézve, „égi ember”. Ezt megértve minden cselekedetét az vezérli, hogy az univerzum hasznára legyen. Megérti cselekedeteinek jelentőségét, s tudatában van annak a ténynek, hogy azt teszi, amit tesz. Mindezek egy magasabb szintű életszférát alkotnak számára, amelyet én a transzcendencia szférájának nevezek.

A négy életszféra közül az első kettő, az ártatlanság és a haszonelvűség annak felel meg, *amilyen* az ember; a moralitás és a transzcendencia szintje viszont annak, *amilyennek* az embernek lennie *kell*. Az első kettő a természet ajándéka, a másik kettő pedig a szellem alkotása. Az ártatlanság szférája a legalacsonyabb szint, utána következik a haszonelvűségé, majd sorban a moralitás és végül a transzcendencia szférája. Az ártatlanság szférája azért a legalacsonyabb szint, mert ez követeli az embertől a legkevesebb megértést és tudatosságot, s ahogy haladunk felfelé, az egyes szintek úgy igényelnek mind többet ezekből. A moralitás szférája a morális, a transzcendencia szférája a „morálfeletti” értékek világa.

A kínai filozófiai hagyományok szerint a filozófia feladata az, hogy segítse az embert ennek a két magasabb szférának, különösen a legmagasabbnak az elérésében. A transzcendencia szféráját a filozófia szférájának is nevezhetjük, mivel csak akkor érhető el, ha az ember a filozófián keresztül képes az univerzum valamilyen megértésére. De a moralitás szférája is a filozófia „teremtménye”. A morális cselekedetek ugyanis nem egyszerűen csak olyan tettek, amelyek összhangban vannak az erkölcsi szabályokkal, s nem erkölcsös ember az, aki nem tesz többet bizonyos erkölcsi szokások követésénél. Meg kell értenie a morális alapelveket, s eszerint kell élnie és cselekednie. A filozófia dolga az, hogy felruhazza az embert ezzel a megértéssel.

A moralitás szférájában élni annyi, mint *xiannek*, azaz morálisan töké-

letes embernek lenni. A transzcendencia szférájában létezni pedig annyi, mint *shengnek*, azaz bölcsnek lenni. A filozófia megtanítja nekünk, hogyan válhatunk bölccsé. Az első fejezetben beszéltem róla, hogy bölcsnek lenni annyi, mint emberként elérni a legtökéletesebb emberi állapotot. Ez a filozófia legnemesebb feladata.

Az *Államban* Platón azt mondta, hogy a filozófusnak ki kell lépnie az érzékek világának „barlangjából”, s fel kell emelkednie az értelem világába. Ha a filozófus az értelem világában lakozik, akkor egyúttal a transzcendencia szférájában is benne él. Az ebben a szférában lakozó ember legnagyobb tette mégis az, hogy képes azonosulni az univerzummal – s ezzel az azonosulással meghaladja az értelmet is.

Az előző fejezetekből kiderült, hogy a kínai filozófia mindig is hajlott a felé a nézet felé, hogy a bölcsnek nincs szüksége emberfeletti tettekre, hogy bölcs váljék belőle. Nem visz végbe csodákat, még csak próbálkozni sem kell ezzel. Ugyanazt teszi, mint a legtöbb ember, de mivel tökéletesen megérti, hogy mit tesz, számára minden más jelentéssel bír. Más szavakkal: amit tesz, azt a megvilágosodás állapotában teszi, míg mások a tudatlanság állapotában cselekednek. Ahogy azt a *chan* szerzetesek mondták: „Megértés – ez az egyetlen szó minden rejtély forrása!” A megértésből fakadó jelentőség az, ami az élet legmagasabb szféráját alkotja.

A kínai bölcs így egyszerre bölcse ennek a világnak és a másíknak, a kínai filozófia pedig egyszerre „evilági” és „túlvilági”. A tudományos haladás fényében úgy hiszem, hogy a vallás a maga dogmaival és babonáival átadja majd a helyét a tudománynak; de az ember vágyát, hogy megismerje azt, ami túl van a jelenvaló világon, a jövő filozófiája fogja kielégíteni – az a filozófia, ami éppen ezért valószínűleg egyszerre lesz „evilági” és „túlvilági”. S mindehhez a kínai filozófia is hozzájárulhat majd.

A metafizika módszertana

Az *Új értekezés a metafizika módszertanáról* című könyvemben azt írtam, hogy kétféle módszer létezik: a pozitív és a negatív. A pozitív módszer lényege az, hogy beszélünk a metafizika tárgyáról, ami egyben vizsgáló-

dásunk alanya; a negatív módszer lényege pedig abban áll, hogy nem beszélünk róla. Ez utóbbi esetben a negatív módszer felfedi bizonyos aspektusait ezen „valami” természetének, nevezetesen azokat, amelyek megragadására a pozitív leírás és analízis nem alkalmas.

A második fejezetben utaltam rá, hogy egyetértek Northrop professzornak azzal a megállapításával, mely szerint a nyugati filozófia azzal kezdődött, amit ő a posztulátumok segítségével alkotott fogalomnak nevez, míg a keleti filozófia kezdetét az jelzi, amit ő az intuícióval alkotott fogalomnak hív. Ennek eredményeként a nyugati filozófiában a pozitív, a kínaiában pedig a negatív módszer az uralkodó. Ez különösen igaz a taoizmusra, amely a részekre nem osztható egészszel kezdődik és végződik. Az *Út és Erény könyvét* és a *Zhuangzit* olvasva nem tudjuk meg belőlük, hogy tulajdonképpen mi a *dao*. Mégis némi elképzelést alkothatunk róla, ha tudjuk, mi *nem* a *dao*.

A taoizmus negatív módszerét a buddhizmus tovább erősítette. A taoizmus és a buddhizmus összefonódásából jött létre a *chan* buddhizmus, amit előszeretettel nevezek a „csend filozófiájának”. Ha valaki megérti és realizálja a csend jelentését és jelentőségét, akkor megragad valamit abból, ami a metafizika tárgya.

A nyugati bölcseletben Kantról mondható el, hogy a negatív módszert alkalmazta. A *tiszta ész kritikájában* megtalálta a megismerhetetlent, a nuomenont. Kant és más nyugati filozófusok számára a megismerhetetlen az megismerhetetlen, éppen ezért semmit nem tudunk mondani róla, ezért jobb felhagyni a metafizikával, s megállni az ismeretelméletnél. De azok számára, akik hozzászórtak a negatív módszerhez, magától értetődő, hogy mivel a megismerhetetlen az megismerhetetlen, semmit sem kell mondanunk róla. A metafizika feladata nem az, hogy a megismerhetetlenről mondjon valamit, hanem arról a tényről kell beszélnie, hogy a megismerhetetlen az megismerhetetlen. Ha valaki tudatában van ennek, akkor végső soron tud valamit a megismerhetetlenről. Ezen a területen Kantnak nagy érdemei vannak.

A filozófia minden jelentős metafizikai rendszerére, alkalmazzon negatív vagy pozitív módszert, a miszticizmus teszi fel a koronát. A negatív módszer alapvetően a misztika módszere. Ám még Platón, Arisztotelész

és Spinoza esetében is azt látjuk, akik pedig a pozitív módszer legkiválóbb művelői voltak, hogy legvégső következtetések mind misztikába hajlóak. Amikor az *Államban* a filozófus felfedezi a Jó ideáját és azonosul vele, vagy amikor a *Metafizika* filozófusa, „gondolkodva a gondolkodásról”, ugyanezt teszi Istennel, illetve amikor az *Etikában* a filozófus egyszerre csak az örökkévalóság szempontja szerint látja a dolgokat, s elmélyed „Isten intellektuális szeretetében”, mit is tehetnének mást, mint hogy csendben maradnak? Vajon ezeket az állapotokat lehet-e találébban jellemezni az olyan kifejezéseknél, mint a „nem-egy”, „nem-sok”, „nem nem-egy”, „nem nem-sok”?

A kétféle módszer tehát nem áll szemben egymással, inkább kiegészítik egymást. A tökéletes metafizikai rendszernek a pozitív módszerrel kell kezdődnie és a negatív módszerrel kell végződnie. Ha nem a negatív módszerben végződik, akkor nem éri el a filozófia végső csúcspontját. Ha viszont nem a pozitív módszerrel kezdődik, akkor hiányozni fog belőle a tiszta gondolkodás, ami alapvető a filozófia számára. A miszticizmus nem ellentéte a tiszta gondolkodásnak, s nem is alantasabb nála. Sokkal inkább meghaladja azt. Nem „rációellenes”, hanem „rációfeletti”.

Története során a kínai filozófia a pozitív módszert sohasem fejlesztette ki teljes egészében; sőt valójában meglehetősen elhanyagolta. Ezért a kínai filozófiából hiányzik a tiszta gondolkodás, ami miatt egyik fő jellemzője az egyszerűség, s ebből fakadóan a naivitás lett. Az egyszerűség önmagában dicséretre méltó, ám a tiszta gondolkodás segítségével mindenképpen meg kell szabadulnia naivitásától. A tiszta gondolkodás nem a filozófia végpontját jelenti, hanem egyfajta fegyelmet, amelyre minden filozófusnak szüksége van. A kínai filozófusoknak ez az, amire bizonyosan szükségük van. Másrészt viszont, a nyugati filozófia a negatív módszert nem fejlesztette ki teljes egészében. E kettőnek a kombinációja fogja megtestesíteni a jövő filozófiáját.

Egy *chan* buddhista történet szerint az egyik mesternek szokása volt felmutatni a hüvelykujját, amikor a buddhista *dao* lényegéről kérdezték. Ilyenkor mindig csendben maradt, csak a hüvelykujját fordította az ég felé. Szolgálója észrevette ezt, s utánozni kezdte őt. Egy nap a mester meglátta a fiút, amint az éppen őt majmolta. Erre egy villámgyors mozdul-

lattal levágta a szolgáló hüvelykujját. A fiúcska sírva elrohant, a mester azonban visszahívta őt. Amikor a szolga megfordult, a mester a saját ujját is levágta. A fiúcska ekkor hirtelen megvilágosodott.

Függetlenül attól, hogy a történet igaz-e vagy sem, kitűnik belőle az igazság, miszerint a negatív módszer alkalmazása előtt a filozófusnak vagy a filozófiát tanuló embernek meg kell ismernie a pozitív módszert, s mielőtt a filozófia az egyszerűség szintjére lépne, először át kell mennie a komplexitás állapotán.

Az embernek sokat kell beszélnie, hogy utána csendben maradjon.



BIBLIOGRÁFIA

Általános művek

- ALLAN, S.: *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: SUNY Press, 1997.
- ALLINSON, R. (ed.): *Understanding the Chinese Mind*. New York: Oxford University Press, 1989.
- BARY, W. TH. DE – CHAN, WING-TSIT – WATSON, B.: *Sources of Chinese Tradition*. New York–London: Columbia University Press, 1960.
- BARY, W. TH. DE – BLOOM, I. (eds.): *Sources of Chinese Tradition* (2nd ed.). Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1999.
- BISHOP, D. H. (ed.): *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- A bölcsesség útja. Ókori kínai gondolkodók írásaiból*. Bukarest: Kriterion, 1988.
- CHAN, WING-TSIT: *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CHENG, A.: *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: La Seuil, 1997.
- CHING, J.: *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- DAWSON, R.: *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris, 2002.
- FUNG YU-LAN: *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1952–53.
- GHIGLIONE, A.: *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*. Paris: You-feng, 1999.
- GRAHAM, A. C.: *Disputers of the Tao*. La Salle: Open Court, 1989.
- GRAHAM, A. C.: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany: SUNY Press, 1990.
- HANSEN, CH.: *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- IVANHOE, PH. J.: *Confucian Moral Self Cultivation*. New York: Peter Lang, 1993.
- IVANHOE, PH. J. (ed.): *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*. LaSalle: Open Court, 1996.

- IVANHOE, PH. J. – NORDEN, B. W. VAN (eds.): *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York–London: Seven Bridges Press, 2000.
- JOCHIM, CHR.: *Chinese Religion: A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1986.
- LENK, H. – PAUL, G. (eds.): *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1993.
- LOEWE, M. (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California, 1993.
- MASPERO, H.: *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat, 1978.
- ROSEMONT, H. (ed.): *Studies in Classical Chinese Thought*. Atlanta: Scholars Press, 1981.
- ROSEMONT, H. (ed.): *Chinese Texts and Philosophical Contexts*. La Salle: Open Court, 1991.
- SCHWARTZ, B. I.: *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Bellknap Press, 1985.
- TÓKEI F. (ford., szerk.): *Kínai filozófia*. I–III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962, 1964, 1967, 1980, 1987.

Konfucianizmus

- BARY, W. DE: *The Trouble with Confucianism*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BRUCE, E. – BROOKS, A. T.: *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press, 1998.
- CHIN, ANN-PING – FREEMAN, M. (trans.): *Tai Chen On Mencius*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- COUVREUR, S.: *Oeuvres de Meng Tzeu*. Ho Kien Fou, 1895. (2. kiad. 1910.)
- CREEL, H. G.: *Confucius and the Chinese Way*. New York: John Day, 1960. (= Confucius, the Man and the Myth. 1949.)
- CUA, A. S.: *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- DAWSON, R.: *Confucius*. New York: Hill and Wang, 1981.
- DOBSON, W. A. C. H.: *Mencius, a New Translation Arranged and Annotated for the General Reader*. Toronto: University of Toronto Press, 1963.
- DUBS, H. H.: *Hsüntze the Moulder of Ancient Confucianism*. London: Arthur Probsthain, 1927.
- DUBS, H. H.: *The works of Hsüntze*. London: Arthur Probsthain, 1928.

- EBER, I. (ed.): *Confucianism: The Dynamics of Tradition*. New York: Macmillan, 1986.
- ÉNO, R.: *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: SUNY Press, 1990.
- EWELL, J. (trans.): *Re-Inventing the Way: Dai Zhen's „Evidential Commentary on the Meanings of Terms in Mencius”*. Ann Arbor: University of Michigan, 1990.
- FINGARETTE, H.: *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972.
- GILES, L.: *The Book of Mencius*. London: John Murray, 1942.
- GOLDIN, P. R.: *Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi*. Chicago: Open Court, 1999.
- HALL, D. – AMES, R.: *Thinking Through Confucius*. Albany: SUNY Press, 1987.
- HENDERSON, J. B.: *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- IVANHOE, PH. J.: *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- IVANHOE, PH. J.: *Confucius Moral Self-Cultivation*. New York: Peter Lang, 1993.
- IVANHOE, PH. J.: *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*. LaSalle: Open Court, 1996.
- JENSEN, L. M.: *Manufacturing Confucianism*. Durham, N. C. – London: Duke University Press, 1999.
- KLINE, T. C. – IVANHOE, PH. J. (eds.): *Virtue, Nature and Agency in the Xunzi*. Indianapolis, IN: Hackert Publishing Company, 2000.
- KNOBLOCK, J.: *Xunzi: a Translation and Study of the Complete Works*. I–III. vols. Stanford: Stanford University Press, 1988, 1990, 1994.
- LAU, D. C.: *Mencius*. New York: Penguin Books, 1970. (2. kiad. 1984.)
- LEGGE, J.: *The Chinese Classics*. Vol. II. *The Works of Mencius*. New York: Dover Books, 1970. (1. kiad. Oxford: Clarendon Press, 1893–1895.)
- LEYS, S.: *The Analects of Confucius*. New York–London: 1997.
- LYALL, L. A.: *Mencius*. London: Longmans Green, 1932.
- MACHLE, E. J.: *Nature and Heaven in the Xunzi*. Albany: SUNY Press, 1993.
- NIKKILÄ, P.: *Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects*. 2 vols. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1982–1991.
- NIVISON, D. S.: *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. (Ed. Bryan W. Van Norden.) LaSalle: Open Court, 1996.
- NIVISON, D. S. – WRIGHT, A. F. (ed.): *Confucianism in Action*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- ŐRI S.: *Konfuciusz élete és kora*. Budapest: Kossuth, 2002.

- P. SZABÓ S.: *A kínai erkölcs és a születésztelet*. Budapest: Kossuth, 2003.
- RICHARDS, I. A.: *Mencius on the Mind*. Richmond, Surrey: Curzon, 1996. (Reprint of the 1932 edition.)
- ROETZ, H.: *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: SUNY Press, 1993.
- SHUN, KWONG-LOI: *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- SLATE, W. H. – VOS, G. A. DE (eds.): *Confucianism and the Family*. Albany: SUNY Press, 1998.
- TAYLOR, R.: *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: SUNY Press, 1990.
- TU WEI-MING: *Confucian Thought. Selfhood as Creative Transformation*. Albany: SUNY Press, 1985.
- TU WEI-MING: *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*. Albany: SUNY Press, 1989.
- TU WEI-MING: *Way, Learning, and Politics. Essays on the Confucian Intellectuals*. Albany: SUNY Press, 1993.
- WARE, J. R.: *The Sayings of Mencius*. New York: Mentor Books, 1960.
- WATSON, B.: *Hsün Tzu, Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1963.
- WILHELM, R.: *Mong Dsi (Mong Ko)*. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1916.
- WRIGHT, A. F. (ed.): *The Confucian Persuasion*. Stanford: Stanford University Press, 1960.
- WRIGHT, A. F. – TWITCHETT, D. (eds.): *Confucian Personalities*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- YEARLEY, L. H.: *Mencius and Aquinas*. Albany: SUNY Press, 1990.

Motizmus

- GRAHAM, A. C.: *Later Motist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong–London: Chinese University Press, 1978.
- LOWE, S.: *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia*. Lewistown, UK: Edwin Mellen Press, 1992.
- MEI, Y. P.: *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London: Westport, 1973. (1. kiad. 1934.)
- NEEDHAM, J.: *Science and Civilisation in China*. Vol. 2. Cambridge: 1956, 165–203.

Taoizmus

- ADISS, ST. – LOMBARDO, ST. (trans.): *Tao Te Ching*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- ALLINSON, R. E.: *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany: SUNY Press, 1990.
- AMES, R.: *The Art of Rulership*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- AMES, R. T.: *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany, NY: SUNY Press, 1998.
- BYNNER, W.: *The Way of Life According to Lao-tzu*. New York: Perigee, 1944.
- CARUS, P.: *Lao-tze's Tao-te-king: Chinese and English with Introduction*. Chicago: Open Court Publications, 1989.
- CARUS, P. – SUZUKI, D. T.: *The Canon of Reason and Virtue: Lao Tzu's Tao Teh King*. Chicago: Open Court Publications, 1913.
- CHAN, A. K. L.: *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao tzu*. Albany: SUNY Press, 1991.
- CHAN, WING-TSIT: *The Way of Lao tzu*. Indianapolis–New York: Bobbs-Merrill Co., Inc., 1963.
- CH'EN KU-YING-YOUNG, R. W. Y. – AMES, R. T.: *Lao-tzu: Text, Notes and Comments*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.
- CHEN, E. M.: *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*. New York: Paragon Books, 1989.
- CH'U TA KAO: *Tao Te Ching*. London: Mandla Books, 1937. (Repr. Unwin Paperbacks, 1976.)
- CSIKSZENTMIHÁLYI, M. – IVANHOE, PH. J.: *Essays on Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany: SUNY Press, 1999.
- CSIKSZENTMIHÁLYI, M. – IVANHOE, PH. J. (eds.): *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany, NY: SUNY Press, 1999.
- CSUANG-CE: *Csuang Ce bölcsessége*. Budapest: ABC Könyvkiadó, 1944. (Új kiadás: Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1992.)
- CSUANG-CE: *A virágró délvidék igaz könyve*. I–II. Ford. Dobos László. Budapest: Palatinus, 1997–2000.
- DOBOS LÁSZLÓ (szerk.): *A pillangó álma. A régi Kína bölcsessége*. Budapest: Helikon, 1992.
- DUYVENDAK, J. J. L.: *Tao te ching: The Book of the Way and Its Virtue*. London: John Murray, 1954.
- FORKE, A.: *Yang Chu's Garden of Pleasure*. London: Wisdom of the East, 1912.
- FUNG YU-LAN: *Chuang Tzu, a New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Guo Hsiang*. Beijing: Foreign Language Press, 1933.

- GILES, H.: *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*. London: George Allen and Unwin, 1889.
- GILES, L.: *The Sayings of Lao Tzu*. London: John Murray, 1904.
- GILES, L.: *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzu*. London: John Murray, 1927.
- GRAHAM, A. C.: *The Book of Lieh-tzu*. London: John Murray, 1960.
- GRAHAM, A. C.: *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*. London: George Allen and Unwin, 1981. (2. kiad. 1986.)
- GRAHAM, A. C.: *The Origins of the Legends of the Lao Tan*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- GRAHAM, A. C. (trans.): *The Book of Lieh-tzu: A Classic of Tao*. (Morningside edition. Translations from the Oriental Classics.) New York: Columbia University Press, 1990.
- GRYNPAS, B.: *Lie-tseu, le vrai classique du vide parfait*. Paris: Gallimard, 1961.
- HANSEN, CH.: *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press, 1992.
- HENRICKS, R.: *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books, 1989.
- HENRICKS, R. G.: *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press, 2000.
- HERMAN, J. R.: *I and Tao: M. Buber's Encounter with Chuang Tzu*. Albany: SUNY Press, 1996.
- KALTENMARK, M.: *Lao Tzu and Taoism*. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- KJELLBERG, P.: *Zhuangzi and Skepticism*. Doctoral Thesis, Department of Philosophy, Stanford University, 1993.
- KJELLBERG, P. – IVANHOE, PH. J. (eds.): *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: SUNY Press, 1996.
- KOHN, L.: *God of the Dao: Lord Dao in History and Myth*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan, 1998.
- KOHN, L. – LAFARGUE, M. (eds.): *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: SUNY Press, 1998.
- LAFARGUE, M.: *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*. Albany: SUNY Press, 1992.
- LAFARGUE, M.: *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*. New York: SUNY Press, 1994.
- LARRE, CL.: *Le Traité VII^e du Houai Nan Tseu*. Taipei–Paris–Hong Kong: Institut Ricci, 1982.
- LARRE, CL. – ROBINET, I. – ROCHAT DE LA VALLÉE, E.: *Les grand traites du Huainan zi*. Paris: Cerf, 1993.

- LAU, D. C.: *Chinese Classics: Tao Te Ching*. Hong Kong: Chinese UP, 1982.
- LAU, D. C.: *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf, Everyman's Library, 1994.
- LE BLANC, CH.: *Huai nan tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought – The Idea of Resonance (Kan-ying)*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985.
- LE BLANC, CH. – MATHIEU, R. (eds.): *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale. Études sur le Huainan zi*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal – De Boccard, 1992.
- LEGGE, J.: *The Texts of Taoism*. 2 vols. New York: Dover, 1962.
- LIE-CE: *Az elmlő üresség igaz könyve*. Ford. Dobos László. Budapest: Ferenczy, 1994.
- LIN, P. J.: *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan, 1977.
- LIU KIA-HWAY – GRYNPAS, B. (ed., trans.): *Philosophes taoïstes Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*. Paris: Gallimard, 1996.
- LIU XIAOGAN: *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- MAIR, V.: *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*. New York: Bantam Books, 1990.
- MAIR, V.: *Wandering the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books, 1994.
- MAIR, V.: *The Zhuangzi and its Impact*. In L. Kohn (ed.): *Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, 2000.
- MAIR, V. (ed.): *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- MAJOR, J. S.: *Heaven and Earth in Early Han Thought*. New York: SUNY Press, 1993.
- MITCHELL, ST.: *Tao Te Ching: A New English Version*. New York: Harper & Row, 1988.
- ROBINET, I.: *Les Commentaires de Tao tö king jusqu'au VII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- ROTH, H. D.: *The Textual History of the Huainanzi*. Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1992.
- RUMP, A. – CHAN, WING-TSIT: *Commentary on the Lao-tzu by Wang Pi*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1979.
- SEIDEL, A.: *La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969.
- WAGNER, R. G.: *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany, New York: SUNY Press, 1999.

- WALEY, A.: *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: Allen and Unwin, 1934.
- WALEY, A.: *Three Ways of Thought in Ancient China*. London: George Allen & Unwin, 1939.
- WALEY, A.: *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press, 1958.
- WALLACKER, B.: *Huai-nan-tzu. Book Eleven: Behavior, Culture and the Cosmos*. New Haven: The American Oriental Society, 1962.
- WARE, J.: *The Sayings of Chuang Chou*. New York: Mentor Classics, 1963.
- WATSON, B.: *Chuang tzu: Basic writings*. New York: Columbia University Press, 1964.
- WATSON, B.: *The complete works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.
- WEÓRES S. – TÖKEI F.: *Lao-ce: Az Út és Erény könyve*. Budapest: Tericum, 1994; Balassi, 1996.
- WILHELM, R.: *Lao Tzu Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. (Trans. by H. G. Ostwald.) London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- WU, KUANG-MING: *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang-tzu*. New York: Crossroad Publications, 1990.
- WU, YI: *The Book of Lao Tzu (Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company, 1989.

Yinyang iskola, természetfilozófia

- GRAHAM, A. C.: *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- P. SZABÓ, S.: „Tudomány és természetfilozófia az ókori Kínában.” In Ropolyi L. – Szegedi P. (szerk.): *A tudományos gondolkodás története*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2000, 35–58.
- PEERENBOOM, R. P.: *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Ancient China*. Albany: SUNY Press, 1993.
- SMITH, R. J.: *Fortune-tellers and Philosophers. Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press, 1991.
- WANG DONGLIANG: *Les signes et les mutations: Une approche nouvelle du Yi King histoire, pratique et texte*. Paris: L'Asiathèque, 1995.
- WILHELM, H.: *Change: Eight Lectures on the I Ching*. (Trans. by Cary F. Baynes.) New York: Pantheon Books, 1960.

- WILHELM, H.: *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press, 1977.
- WILHELM, R.: *Ji King*. I–II. Budapest: Orient Press, 1992.

A nevek iskolája

- HANSEN, CH.: *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- KANDEL, J. E.: *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition*. Hochberg: 1976.
- KOU PAN-KOH, I.: *Deux sophistes chinoises: Houei Che et K'ong-souen Long*. Paris: Maisonneuve, 1953.
- LESLIE, D.: *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*. Canberra: Australian National University, 1964.
- PERLEBERG, M.: *The works of Kung-sun Lung tzu*. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1952.
- TÖKEI F. (ford., szerk.): *Kínai szofisztika és logika*. Budapest: Orientalisztikai MK – Balassi, 1997.

Legizmus

- CHANG, L. S. – WANG HSIAO-PO: *Han Fei's Political Theory*. (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy No. 7.) Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- CREEL, H. G.: *The Origins of Statescraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- CREEL, H. G.: *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- DUYVENDAL, J. J. L.: *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*. London: Arthur Probsthain, 1928.
- FU, ZHENGYUAN: *China's Legalists. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. Armonk–London: M. E. Sharpe, 1996. (New Studies in Asian Culture.)
- LIANG, QICHAO: *History of Chinese Political Thought*. London: Kegan Paul Trench Trubner & Co., 1930.
- LIAO, W. K.: *The Complete Works of Han Fei-tzu*. Vols. I–II. London: Arthur Probsthain, 1939–59.

- LUNDAHL, B.: *Han Fei Zi: the Man and the Work*. Stockholm: Stockholm University, 1992.
- RICKETT, W. A.: *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- SALÁT G.: *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Budapest: Balassi, 2003.
- VANDERMEERSCH: *La formation du légisme*. Paris: École Française D'Extrême Orient, 1965.
- WALEY, A.: *Three Ways of Thought in Ancient China*. London: Allen & Unwin, 1939. (New York: Garden City, 1956.)
- WANG HSIAO-PO – CHANG, L. S.: *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- WATSON, B.: *Han Fei Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1964.

Han-kori konfucianizmus

- ARBUCKLE, G.: *Restoring Dong Zhongshu (B. C. E. 195–115). An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction*. Ph. D. Diss. University of British Columbia, 1991.
- BUJARD, M.: *Le sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2000.
- FORKE, A.: *Philosophical Essays of Wang Chung*. 2 vols. New York: Paragon, 1962. (Első kiadás 1907, 1911.)
- FRANKE, O.: *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion; das Problem des Tsch'un-t'siu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-tsiu fan lu*. Hamburg: L. Friedrichsen & Co., 1920.
- GASSMANN, R.: *Tung Chung-shu ch'un ch'iu fan lu: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs*. Bern: Peter Lang, 1988.
- HELLIWELL, D. J.: *Tung Chung-shu and the New Text Confucian victory, with a translation of his three memorials to Emperor Wu*. (M. Litt. thesis.) University of Durham, 1981.
- LAU, D. C. – CHEN FONG CHING: *A Concordance to the Lunheng*. Hong Kong: Commercial Press, 1995.
- QUEEN, S. A.: *From Chronicle to Canon. The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- WOO, K.: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieu interprétées par Tong Tchong-chou*. Paris: Ernest Leroux, 1932.

- ZUFFEREY, N.: *Wang Chong (27–97?). Connaissance, Politique et Vérité en Chine Ancienne*. Bern–Berlin–Paris–NY–Wien: Peter Lang, 1995.
- ZUFFEREY, N.: *Discussion Critiques*. Paris: Gallimard, 1997.

Kínai buddhizmus

- BLOFELD, J.: *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind*. New York: Grove Press, 1958.
- BLOFELD, J.: *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination*. London: Rider and Co., 1962.
- BRINKER, H. – KRAEMERS, R. P. – OUWEHAND, C. (eds.): *Zen in China, Japan, and East Asian Art*. Berne: Peter Lang, 1985.
- BUSWELL, R. E.: *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi Sūtra, A Buddhist Apocryphon*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- CHANG CHUNG-YUAN: *Original Teaching of Ch'an Buddhism: Selected from the Transmission – of the Lamp*. New York: Pantheon, 1969.
- CHANG, G. C. C.: *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua Yen Buddhism*. Philadelphia: The Pennsylvania State University, 1971.
- CH'EN, K.: *Buddhism in China*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- CHEN, K.: *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- CLEARY, TH.: *Entry into the Inconceivable: an Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- CLEARY, TH.: *The Flower Ornament Scripture*. 3 vols. Boulder: Shambala, 1984–87.
- CLEARY, TH. – CLEARY, J. C.: *The Blue Cliff Record*. Vols. I–III. Boulder: Shambala, 1977.
- COOK, FR. H.: *Hua-yen Buddhism: the Jewel Net of Indra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.
- DEMIÉVILLE, P.: *Entretiens de Lin-tsi*. Paris: 1972.
- DESPEUX, C.: *Les entretiens de Mazu*. Paris: Les Deux Océans, 1980.
- DUMOULIN, H.: *Zen Buddhism: A History – Vol. 1. India and China*. New York, 1963.
- DUMOULIN, H.: *Zen Buddhism in the 20th Century*. New York: Weatherhill, 1992.
- FAURE, B.: *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

- FAURE, B.: *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- FAURE, B.: *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FOARD, J. – SOLOMON, M. – PAYNE, R. K.: *The Pure Land Tradition: History and Development*. Berkeley, 1996.
- GIMELLO, R. M.: *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. Ph. D. Diss. Columbia University, 1976.
- GIMELLO, R. M. – GREGORY, P. N. (eds.): *Studies in Ch'an and Huayan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- GÓMEZ, L. O.: *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- GREGORY, P. N.: *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- HAMAR I.: *Kínai buddhizmus a középkorban. Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1998.
- HAMAR I.: *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó, 2002.
- A hatodik pátriárka szútrája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1998.
- HOOPER, TH.: *The Zen Experience*. New York, 1980.
- HURVITZ, L.: *Wei Shou on Buddhism and Taoism*. Kyoto: Kyoto University Press, 1956.
- INAGAKI, H.: *The Three Pure Land Sūtras. A Study and Translation from the Chinese*. Kyoto, 1995.
- KOHN, L.: *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- LAI, WH. – LANCASTER, L. R.: *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
- LI K'UAN YÜ: *Ch'an and Zen Teaching*. Vols. I–III. London, 1960–62.
- LIEBENTHAL, W.: *Chao-Lun, the Treatise of Seng-chao*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968.
- MACRAE, J. R.: *Evangelical Zen: Shen-hui (684–758), Sudden Enlightenment and the Southern School of Chinese Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- MIKLÓS P.: *A Zen és a művészet*. Budapest: Magvető Kiadó, 1978.
- MIKLÓS P.: *Kapujánincs átjáró*. Budapest: Helikon, 1994.
- NG, YU-KUAN: *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

- PAS, J.: *Visions of Sukhāvati. Shen-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. New York: SUNY Press, 1995.
- ROBINSON, R.: *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- SASAKI, R. F.: *The recorded Sayings of Chan Master Lin-chi*. Kyoto, 1975.
- SEKIDA, K. (trans.): *Two Zen Classics: Mumonkan and Hekiganroku*. New York, 1977.
- SENZAKI, N. – REPS, P.: *Zen Flesh, Zen Bones*. Tokyo, 1957.
- SUZUKI, D. T.: *Essays in Zen Buddhism*. London: Luzak, 1927–34. Vols. 1–3. (Repr. Taipei: 1971.)
- SUZUKI, D. T.: *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto: The Ataka Buddhist Library, 1935.
- TANAKA, K. K.: *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine. Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sūtra*. New York: SUNY Press, 1990.
- TEREBESS G.: *Folyik a hid. Zen/csan buddhista anekdotákincis*. Budapest: Terebess Collection, 1990.
- TŐKEI, F. (ford.): *Kínai buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi, 1993.
- TSUKAMOTO Z. – HURVITZ, L.: *A History of Early Chinese Buddhism*. 2 vols. Tokyo: Kodansha, 1985.
- WATTS, A. W.: *A zen útja*. Budapest: Polgár Kiadó, 1997.
- WEIDMER, M.: *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism 850–1840*. The University of Kansas, 1994.
- YAMPOLSKY, PH.: *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*. New York, 1967.
- ZÜRCHER, E.: *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill, 1959.

Neokonfucianizmus

- BIRDWHISTELL, A. D.: *Transitions to Neo-Confucianism. Shao Yong on Knowledge and Symbols of Reality*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- BOL, P. K.: „This Culture of Ours”: *Intellectual Transitions in Tang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- BRUCE, J. P.: *Chu Hsi and his Masters: An Introduction to Shu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*. New York: Ams Press, 1973.
- CHAN, WING-TSIT: *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. New York: Columbia University Press, 1964.
- CHAN, WING-TSIT: *Neo-Confucianism. Essays*. Hannover: New Hampshire, 1969.
- CHAN, WING-TSIT: *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: Hawaii University Press, 1986.

- CHAN, WING-TSIT: *Chu Hsi: Life and Thought*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1987.
- CHAN, WING-TSIT: *Chu Hsi. New Studies*. Honolulu: Hawaii University Press, 1989.
- CHAN, WING-TSIT (trans.): *Neo-Confucian Terms Explained: The Pei-Hsi Tzu-I*. New York: Columbia University Press, 1986.
- CHANG, CARSON: *The Development of Neo-Confucian Thought*. 2 vols. New York: Greenwood Press, 1977.
- CHEN LAI: *L'Etat du You et Wu. L'essence de la philosophie de Wang Yang-ming*. Peking, 1991.
- DE BARY, W. TH.: *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1990.
- DE BARY, W. TH. (ed.): *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.
- DE BARY, W. TH. (ed.): *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1975.
- DE BARY, W. TH. – BLOOM, IRENE (ed.): *Principle and Practicality: essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. New York: Columbia University Press, 1979.
- DE BARY, W. TH. – CHAFEE, JOHN W. (ed.): *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*. Berkeley: University Press of California Press.
- FRIEDRICH, M. – LACKNER, M. – REIMANN, F.: *Chang Tsai: Rechtes Auflichten (Cheng-neng)*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- GARDNER, P. K.: *Chu Hsi and the Ta-Hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Harvard: Harvard University Press, 1986.
- GRAHAM, A. C.: *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Ming-ch'uan*. London: Lund Humphries, 1958. (Reprinted La Salle, Ill.: 1992.)
- HARTMAN, CH.: *Han Yu and the T'ang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- HENDERSON, J. B.: *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1984.
- HENDERSON, J. B.: *Scripture, Canon, and Commentary: a Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- HSIEH, SHAN-YUAN: *The Life and Thought of Li Kou, 1009–1059*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.
- KASSOF, I. E.: *The Thought of Chang Tsai*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- LIU, J. T. C.: *Ou-yang Hsiu: an Eleventh Century Neo-Confucianist*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

- LIU, J. T. C.: *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- LO, W. W.: *The Life and Thought of Yeh Shih*. Hong Kong: Chinese University Press, 1974.
- METZGER, TH. E.: *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1977.
- MUNRO, D. J.: *Images of Human Nature: A Sung Portrait*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- NIVISON, D. S.: *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng*. Stanford: Stanford University Press, 1966.
- TILLMAN, H.: *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- TILLMAN, H.: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- WYATT, D. J.: *Shao Yung: Champion of Philosophical Syncretism in Early Sung China*. Harvard: Harvard University Press, 1984.
- WYATT, D. J.: *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*. Honolulu: Hawaii Press, 1996.
- ZHU, HSI: *Learning to Be a Sage: Selections from The Conversations of Master Chu*. (Arranged Topically. Trans. Daniel K. Gardner.) Berkeley: University of California Press, 1990.
- ZHU, XI: *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals and Ancestral Rites*. (Trans. Ebrey, Patricia Buckley.) Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ZHU, XI – LÜ, ZUQIAN: *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology*. (Trans. Chan, Wing-tsit.) New York: Columbia University Press, 1967.



NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

- abszolút boldogság; a Cheng fivérek-nél 350–352; és a neokonfuciánusok 350–354; Xiang–Guónál 281–283; Zhuangzi és az abszolút és viszonylagos ~ 143–144, 148–149
- aktualitások (*shi*, *si*) lásd nevek alakfelettség és alakon kívüliség 346–347
- alakok és tulajdonságok; tülemelkedés az alakokon és tulajdonságokon 127–128, 130, 269, 283, 288, 301, 306
- Az állam 35, 278, 367, 407–409
- anyag és forma; megkülönböztetése a görögöknél 337–338
- Apokrif értekezés a Tavaszok és Őszök krónikájáról, avagy a Han-dinasztia őrzött hajtsái (*Chunqiuwei*; *Hanhaizi*, Csuncsiuvej; Hanhajce) 257
- Apokrif értekezés a Változások könyvéről (*Yiwei*, Jivej) 332
- apokrif irodalom (*weishu*, vejsu) 257–258, 332; és Konfuciusz 258
- arany középút 46, 218
- Arisztotelész 2, 43, 55, 108, 337, 346; istenfogalma 358, 361, 408; és a Nagy Eredőpont 358, 361
- azonosulás a felettésekkel 62, 90–91
- a bambuszliget hét bölcse 289, 290–292
- Ban Gu (Pan Ku) 60
- Bécsi kör 31
- belegondolás a „sem-sembe” 263
- „bensőjében bölcs, külső megnyilvánulásaiban uralkodói” 16, 34–36, 111, 128, 233–234
- Bentham, Jeremy 163
- Berkeley, George 126
- Beszélgetések és mondások (Lunyu, Lunjú) 1, 36, 39–40, 42, 43, 68–79, 93, 194, 229, 261, 270–271, 325, 349–351, 356, 386; Kang Youwei kommentárja a ~ról 389
- Beszélgetések és mondások összegyűjtött kommentárjai (Lunyu jizhu, Lunjú csicsu) 352
- Bevezetés az erkölcsök és a jog alapelveibe 163
- bianzhe* (piencső) (vitatkozó) 117–118
- Bodde, Derk 28, 236, 399

- Bóddhidharma 312
 bölcs (*sheng, seng*); buddhizmus és a ~ 330; Cheng fivérek és a ~ 348–350; a kínai filozófia és a ~ 102, 407; Laozi és a ~ 278; Menciusz és a ~ 186; a neokonfucianizmus és a ~ 330; a taoizmus és a ~ 140–141, 147–149, 155–157; Xiang-Guo és a ~ 278; Xunzi és a ~ 187–188; Zhang Zai és a ~ 339; Zhou Dunyi és a ~ 331; Zhuangzi és a ~ 148–149, 278, 291–292
 bölcs uralkodók (mitikus) 18; egyes iskolák viszonyulása a ~-hoz 202–203
 Buddha 31, 315–316, 321–322; és Laozi 296–297
 A buddhista értekezések további gyűjteményei (*Guang hongmingji, Kuang hungmingcsi*) 307
 buddhizmus 107; általános fogalmi 298–300; és a bölcs 330; és az Egyetemes Tudat 254, 394; Kínában, a kínai buddhizmus 297–298, 394; megjelenése Kínában 262, 296–300, 324, 385, 387; és a neokonfucianizmus 224, 311; a neokonfucianusok ~ kritikája 379–382, 384; a és a taoizmus 262–263, 296–298, 301–302, 305–306, 323, 408; mint vallás és filozófia 27, 262–263; és a *yinyang* iskola 296; és Zhu Xi 359, 380–382; lásd még *chan* buddhizmus, Egyetemes Tudat iskolája, Középső Ösvény iskolája büntetések és jutalmazások 205–206, 209–210
chan (csan) buddhizmus 211, 263, 306, 310, 326–327, 331, 353, 384–385, 395, 407; és a csend 315, 408; a *dao* és a ~ 319, 322, 330, 409; és az ember önművelése 315–319; eredete 298, 312–314, 408; és az északi és déli iskolák 312–314; és a hirtelen megvilágosodás 319–323, 376; és az intuitív tudás 375–377; jelentése 312; és a kifejezhetetlenség 314–316; és a Lu-Wang-iskola 380; és a neokonfucianizmus 327, 340, 347; és a tudáshoz való viszonyulás 319–320; és az ütlegetés és a kiáltozás módszere 320
chang (csang) (állandó) 133–135
cheng (cseng) (őszinteség, valódiság) 222
 Cheng fivérek 326 lásd még Cheng Hao, Cheng Yi, Cheng-Zhu-iskola
 A Cheng fivérek irodalmi töredékei (*Ercheng yishu, Ercseng jisu*) 342–343, 346, 349–351
 A Cheng fivérek megjegyzései a Klasszikusokról (*Chengshi jingshuo, Csengsi csingsuo*) 351
 A Cheng fivérek mondásainak külső gyűjteménye (*Ercheng waishu, Ercseng vajsu*) 351
 Cheng Hao (Cseng Hao) 352, 354, 362, 376, 378–379; és a boldogság 350–352; és a bölcs 348–350; és a dolgokkal való egység 342–343, 347; és az emberség 342–344, 380; és az érzelmek 348–350; és a Lu-Wang-iskola 370; és Menciusz 343; és az odaadó tudat 343; verse

- 353–354; lásd még Cheng fivérek, Cheng Yi
 Cheng Hao összegyűjtött írásai (*Mingdao wenji, Mingtao venci*) 348, 354
 Cheng Yi (Cseng Ji) 341–342, 344–345, 355, 362–363, 367, 370, 377; és a boldogság 352; és a bölcs 349–350; elképzelése a liről 346–347; és az érzelmek 348–349; és az odaadó tudat 347; és a szellem önművelése 346–347; lásd még Cheng Hao, Cheng-Zhu-iskola
 Cheng-Zhu-iskola (Cseng-Csu) 341, 355, 371, 379–380, 383, 393, 401; bírálata 383–385; és a buddhizmus bírálata 380–382; és a dolgok vizsgálata 367; és Fung Yu-lan 401; az elvont és konkrét fogalma a ~ban 346–347; a *li* és a *qi* fogalma a ~ban 344–345; tekintélyelvűsége 402; lásd még Cheng Yi, törvények vagy alapelvek iskolája, Zhu Xi
 Chin, Y. L. 35, 241, 401
 Chunqiu lásd Tavaszok és őszi krónikája és Tavaszok és őszi korszaka
 családrendszer 48–49, 265
 Dalok könyve (*Shijing, Siking*) 68, 70, 193, 233, 261, 356
 dao (tao) (út, igazság) 59, 100, 113–114, 150, 207–209, 269, 281, 311, 338, 342, 354, 360, 365–366, 408; a *chan* buddhizmus és a ~ 319, 322, 330, 409; a *Dao* és a ~ 212–213, 344; a *de* (erő) és a ~ 137–139, 140; Dong Zhongshu és a ~ 249; eklekticizmusa 234–236; mint eszköz 346–347; az Igazság átadása és a ~ 325–327; a konfucianizmus és a ~ 231–234; Konfuciusz és a ~ 76, 231–232; Laozi és a ~ 130–133, 234, 273–274; a magasabb szintű nézőpont és a ~ 151–153; a taoisták és a ~ 212–213, 232–234; a visszafordulás és a ~ 45–46; a *wu* (semmi) és a ~ 273; Xiang-Guo és a ~ 273, 283; Xunzi és a ~ 231; Zhuangzi és a ~ 143, 233–234
 Dao'an (Tao-an) 305
 A daóról (Chin, Y. L.) 401
 A daóról (*Yuandao, Jüantao*) (Han Yu) 325
 Daosheng (Tao-seng) 302, 313, 321; az Egyetemes Tudat és ~ 307–308; a hirtelen megvilágosodás és ~ 306–310; az *ikkantikák* és ~ 309; más világok tagadása és ~ 309; Menciusz és ~ 310–311; a nem-jutalmazás és ~ 305, 310, 317
 Darwin, Charles 132
 de (tő) (erő, erény) 59, 100; a *dao* és a ~ 137–139, 140; meghatározása 137; Zhuangzi és a ~ 143
 Délnyugati Egyesült Egyetem 400
 Deng Xi (Teng Hszi) 116–118
 Deng Xizi (Teng Hszice) 116
 Dewey, John 394
 diagramok; Shao Yong ~jai 332–337; Zhou Dunyi ~jai 329–329
 dialektika; a kései motistáknál 160–162; Xunzinél 196–197; Zhuangzinél 151–153

- Diogenész Laertiusz 183
 diplomaták iskolája (*zonghengjia*,
cung-heng-csia) 60, 62, 264
 dolgok *lásd wu*
 A *dolgok megfigyelése* (*Guanwu pian*,
 Kuanwu pien) 334
 dolgok „önátalakítása” (*duhua*,
 tuhua) 274–276
 Dong Zhongshu (Tung Csung-su);
 a *dao* és ~ 249; hozzájárulása a
 konfucianizmushoz 240–241;
 emberi természet és ~ 244–245,
 260; Ég és ~ 243–245; Ég és
 ember ~ filozófiájában 243–245,
 248–249; élete 240–241;
 a gondolkodás egységesítése és ~
 255; a három húr és ~ 246;
 a három korszak és ~ 248–250;
 kozmológiája 242–244; Menciusz és
 ~ 244–246, 260; politikafilozófiája
 247–248; társadalometikája 245;
 a *Tavaszkok és őszök krónikája* és ~
 250–251; történelemszemlélete
 248–250; az új szövegek iskolája
 és ~ 258, 388; Xunzi és ~ 245;
 a *yinyang* iskola és ~ 241
 Du Fu (Tu Fu) 49
 Ég (*tian*, tien); és az ember Dong
 Zhongshu filozófiájában 243–245;
 meghatározása 241–242, 404;
 Menciusznál 112; Xiang–Guónál
 283; Xunzinél 186; *lásd még* (az)
 univerzium természete
 Az *Égalatti* (*Tianxia*, Tienhszia) 232–
 233
 égi emberek 35, 112–113, 406
 égi megbízatás 250; és Konfuciusz 249;
lásd még ming
 Egyetemes Tudat 306; Daosheng és az
 ~ 307–308; ~ iskolája (Xingzong,
 Hszingcung) 298–300, 310, 313
 eklekticizmus; konfuciánus ~ 231; Liu
 Xin ~a 234–235; Sima Tan ~a
 234–235; a taoisták ~a 231, 233;
 a *Xunziben* 231–232; a *Zhuang-*
ziben 232–234
 eklektikusok iskolája (*zajia*, cacsia) 60,
 62, 231; és a *dao* 235
 Az *emberség tudománya* (*Renxue*,
 Zsenhszüe) 390
 Engels, Friedrich 275
 Értékezés a *dolgok egyenlőségéről*
 (*Qiuñlan*, Csivulun) 149–154,
 158, 301
 Értékezés az *irodalomról* (*Yiwenzhi*,
 Jivencse) 60–63, 170
 Erya (Erja) 48
 érzelmek; és a Cheng fivérek 348–350;
 és a neotaoizmus 291–293;
 és a neokonfucianizmus 348–350;
 és Wang Bi 292, 348; és Zhuangzi
 146–147, 291–293
 etika; Dong Zhongshu ~ja 245–247;
 és a *yinyang* 245–247; Zhang Zai
 ~ja 338–339 (Tekintve, hogy a
 kínai filozófia lényegében az etikára
 épül, ezért szinte lehetetlen teljes
 listát készíteni „etikai” vonatkozású
 utalásokról)
 Etika 146–147, 409
 európaiak; nézete a kínaiakról 237–
 238
 Evolúció és etika 390

- fa* *lásd* törvény
 A *fehér tigris csarnokának általános*
alapelvei (*Baihu tongyi*, Pajhu
 tungji) 246
 Fejedelemségek beszélgetései (*Guoyu*,
 Kuoju) 181
 a fejlődés három szakasza; He Xiu és
 ~ 251–253; Kang Youwei és ~
 388–389; A *szertartások változásai*
 252–253; a *Tavaszkok és őszök*
krónikája és ~ 202–203, 388
 fengliu (fengliu) (szél és áramlás) 289;
 ~ hőse 352; és a neotaoizmus 294;
 és a romanticizmus 284–285, 354;
 és a spontaneitás 295;
 és a szexualitás 294–295
 fengshui (fengsuj) (szél és víz) 171
 fényes erény 373–375, 378
 figyelmisség (*jing*, csing) (az emberi
 szellemé) 367; Cheng Haónál 343;
 Cheng Yinél 347; Wang Shourennél
 378–379
 filozófia; evilágiság és túlvilágiság
 a ~ban 32–33, 49–50, 224, 407;
 feladata 405–407; helye a kínai
 civilizációban 25–31; jövője 409;
 meghatározása 26–27, 403–404;
 meghatározása Fung Yu-lannál 403–
 404; a megnevezhetetlen a ~ban
 404; miszticizmus a ~ban 408–
 410; természete 403–404;
 és a vallás 25–31, 402
 filozófus; és a filozófiatörténet 398–
 399; ~ uralkodó (Platón) 34
 fogalmak párosítása (*geyi*, *koji*) 297, 391
 Forke, Anton 94, 285
 földművesek iskolája (*nongjia*,
 nungcsia) 60, 62
 földművesek szemléletmódja 45, 53–
 54, 202, 337
 földrajzi háttér 42–43
 Fu Xi (Fu Hszü) 131, 202, 345
 Fung Yu-lan (Feng Youlan, Feng Ju-
 lan); és az analitikus módszer 399,
 403; és a Cheng–Zhu-iskola 400;
 definíciója a filozófiáról 402–403;
 és az életszférák 405–407; elképze-
 lése a líról 402; filozófiai módszer-
 tana 407–410; és a *Hanxue* 399;
 metafizikája 401–403, 407–410
 Gaozi (Kao-ce) 103–104
 gazdasági háttér 43–44
 gentlemen' s agreement 199
 gewu (kovu) (a dolgok vizsgálata)
 377; A *nagy tanítás* és a ~ 229–
 230, 377; Wang Shouren és a ~
 377; Zhu Xi és a ~ 367–369, 377,
 383
 Gongsun Long (Kung-szun Lung) 35,
 115–118, 130, 143, 344, 396; a
 kemény és a fehér különbözőségéről
 126–127; a kései motisták kritikája
 ~ról 167; és a neotaoisták 269–
 270; tanainak jelentősége 127–128;
 Xunzi kritikája ~ról 196–197; *lásd*
még Hui Shi, nevek iskolája
 Gongsun Longzi (Kung-szun Lung-ce)
 123, 124–127, 128
 Gongyangzhuan (Kungiangcsuan) 251,
 256
 gonosz; Zhu Xi elmélete a ~ról 362–
 363; Zhuangzi elmélete a ~ról 144
 Gu Huan (Ku Huan) 271
 Guan Yiwu (Kuan Ji-vu) 287–288
 Guliangzhuan (Kuliangcsuan) 251

- Guo Xiang (Kuo Hsziang) 34, 147, 269, 284, 404; Xiang Xiu és ~ 272; Zhuangzi és ~ 40, 142, 283; lásd még Xiang–Guo-féle *Kommentár*
- Hadakozó fejedelemségek kora (*Zhanguo shidai*, Csankuo sitaj) 19, 225–227, 228, 239
- hajózó és szárazföldi népek 53–54
- A *Han-dinasztia története* (*Hanshu*, Hansu) 60, 62–63, 170, 235, 241, 249, 256, 264
- Han Feizi (Han Fej-ce) 95, 118, 198, 205, 255, 264; élete 200–201; és az emberi természet 206; mint a legista tanok összegzője 200–201; történelemszemlélete 202–203; a törvények meghatározása 204–205
- Han Feizi (Han Fej-ce) 95, 118, 202–206, 255, 386
- Han Yu (Han Jü) 325–327; és az Igazság átadása 326; mint a neokonfucianizmus előfutára 327
- Han Yu összegyűjtött művei (*Changli xiansheng ji*, Csangli hszien-seng csi) 325
- Hanxue (Hanhszüe) 386–388; filozófiája 386; és Fung Yu-lan 399; és a neokonfucianizmus bírálata 386–387; és a *Songxue* 386; és az új szövegek iskolája 388
- három húr (*kang*) Dong Zhongshunál 246
- Három írásjegyes klasszikus (*Sanzijing*, Szancecsing) 25
- A három királyság története (*Sanguozhi*, Szankuocse) 292
- három korszak 248–250
- három vezérfonal és nyolc kisebb húr
A nagy tanításban 229–230, 373–379
- haszonelvűség; a kései motisták és a ~ 163–164; Mozi és a ~ 85–88, 90, 107, 189; Xunzi és a ~ 149–150; lásd még *li*
- a hat filozófiai iskola eredete 58–59, 66, 235
- Hat klasszikus (*liuyi*, liuji) 61, 235, 256, 332, 380; Konfuciusz és a ~ 67–70, 257; meghatározása 68
- hat páramita 316
- A hatodik pátriárka mondásainak szűtrája (*Liuzu tanjing*, Liucu tancsing) 314, 319
- Havi rendelkezések (*Yueling*, Jüeling) 172, 175–176, 183
- he (ho) (harmónia); és A közép mozdulatlansága 219–220; és a *tong* (azonosság) 220
- He Xiu (Ho Hsziu) 251; és a történelem három fejlődési szakasza 251–253
- He Yan (Ho Jen) 292; kommentárja *Az Út és Erény könyvéről* 292
- hedonizmus; a kései motistáknál 163; Yang Zhunál 94
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 45, 337 lásd még idealizmus
- Helyes tanítás kezdők számára (*Zhengmeng*, Csengmeng) 338–339
- hexagram (64); és a hónapok 332; és Shao Yong 332–334, 335–336; szimbólumrendszere 212–218; a tizenkét uralkodó ~ 332–334,

- 335; és Wen király 181; lásd még *trigram*, *Változások könyve*
- hinajána* (kis szekér) buddhizmus 242
- Hitler, Adolf 238
- Hobbes, Thomas 91
- Hongmingji* (Hungmingcsi) 305
- Hongren (Hung-zsen) 312–314, 326
- Hu Shi, dr. (Hu Si) 396
- Huainanzi* (Huaj-nance) 83, 95, 234
- Huirang (Huaj-zsang) 316 400
- Huan Tuan (Huan Tuan) 116
- Huan Yi (Huan Ji) 290, 293
- Huang Gan (Huang Kan) 271
- Huang Zongxi (Huang Cung-hszi) 237
- Hughes, E. R. 401
- Hui Shi (Huj Si) 27, 116–118, 130, 142, 147, 153, 158, 231; a kései motisták kritikája ~ról 166–167; és a neotaoisták 269; tanainak jelentősége 127–128; tiz paradoxonja 119–122, 149, 166; és a viszonylagosság 119–122; Xunzi kritikája ~ról 196; és Zhuangzi 119, 128, 149; lásd még Gongsun Long, nevek iskolája
- Huijiao (Huj-csiao) 310
- Huiké (Huj-ko) 312
- Huineng (Huj-neng) 312–314, 328
- Huiyuan (Huj-jüan) 305; és a nem-cselekvés (*wuwei*) 306, 317
- Hume, David 126
- Huxley, Thomas 390
- ideák (platóni) 123; a platóni ideák iskolája 25. fejezet
- idealizmus 33; hegelianus 400; kantiánus 341, 400
- igazságosság (yi, ji) 72, 74, 84, 103–106, 107, 112–114, 138–139, 155, 188–189, 208, 246, 264, 270, 329, 342, 364, 406
- ikkantika* 309–310
- India 238, 262, 311, 367; a kínaiak nézete ~ról 238
- intuíció és posztulátumok 51–52, 408
- intuitív tudás lásd tudás, Wang Shouren
- Írások könyve* (*Shujing*, Sucsing) 68, 172, 233, 249
- Irodalmi válogatás* (*Wenxuan*, Venhszuan) 218
- ismeretelmélet (episztemológia); a kései motistáknál 159–160; Xunzinél 195–196
- Jenks, E. 390
- Jevons 390–393
- jezsuiták; Kínában 387, 396; lásd még kereszténység
- Ji Kang (Csi Kang) 289–290
- A *Jin-dinasztia története* (*Jinshu*, Csinsu) 272
- Jixia (Csihszia) Akadémia 102, 185
- Jizang (Csi-cang) 300, 310
- jóslás; módszerei 170–171; és a *Változások könyve* 180–184
- Kang Youwei (Kang Ju-vej) 388; és a konfucianus vallás 388–390; és a politikai reformok 388–389; és a *Tavaszk és őszök krónikája* 388; és az új szövegek iskolája 388; utópiája 389–390
- Kant, Immanuel 392; és a negatív módszer 408; lásd még idealizmus

- kardforgatók (*xie, hszie*) 81, 83–84, 92
karma (*ye, je*) 298–300, 306, 316–317
Kérdések a nagy tanításról (*Daxue wen, Tahszüe ven*) 374
kereskedők 53; magatartása 53–54
kereszténység 29, 268, 387, 389, 396;
lásd még jezsuiták
kései motisták 11. fejezet; dialektikája 160–162; haszonelvűsége 163–164; hedonizmusa 163; ismeretelmélete 159–160; és Jeremy Bentham 163; kritikája Hui Shiről és Gongsun Longról 166–167; kritikája Zhuangziről és Laoziről 167–168; és a logika 159, 161, 168–169; és a mindent átfogó szeretet 163–166; és a nevek iskolája 158; és Xunzi 194, 196–197; *lásd még* motisták
Két Forma 215, 328, 333, 338
A két igazság jelentése (*Erdyi, Ertiji*) 301
kettős igazság tana; Jizang és a ~ 300–302, 310; a Középső Ösvény iskolája 300–302; Sengzhao és a ~ 304
kilenc cikkely 173
Kína egyesítése 264–265; a legisták és az ideológiai ~ 254–257; Qin és a politikai ~ 227–228
Kína útja a szabadság felé (*Xin shilun, Hszin silun*) 401, 402
A kínai buddhizmus története 401
kínai filozófia; az állandó és változó a ~ban 55–57; a bölcs a ~ban 31–34; háttere 2. fejezet; helye a kínai civilizációban 25–31; és az ismeretelmélet 52; kifejezési módjai 36–40;

- a kínai–japán háború idején 399–403; a modern világban 28. fejezet; módszertana 51–52; nyelvi nehézségei 40–41; és a nyugati filozófia 51–52, 394–396, 408; a pozitív és negatív módszer a ~ban 409; problematikája 31–36; szellemisége 1. fejezet; és a szuggesztivitás 39–40; és a vallás 25–31
A kínai filozófia szellemisége (*Xin yuandao, Hszin jüantao*) 401
A kínai filozófia története 398–399
kínaiak és görögök 42–44, 53–57
A kiváló buddhista szerzetesek életrajza (*Gaoseng zhuan, Kaoszensz csuan*) 310
klasszicizmus 49; és a konfucianizmus 285; *mingjiao* 354; *lásd még* romanticizmus
Kommunista kiáltvány 275
konfucianizmus; a bölcs a ~ban 35; és a *dao* 231–234; és az égi megbízatás 249; eklekticizmusa 231–232; felemelkedése a Han-korban 255–257, 264–266; és a klasszicizmus 285; és a legizmus 209–210; metafizikája 15. fejezet; miszticizmusa 223–224; és a motizmus 82–83, 105–107, 158–159; szeretetfogalma 105–107; és a taoizmus 20, 49–50, 51–52, 138, 262–263; társadalmi háttere 48–50, 83–84; társadalomfilozófiája 209–210, 265–266; történelemszemlélete 202–203; és a vallás 25, 27–28; mint vallás 78–79, 257–258, 387–390; viszonyulása a szertartásokhoz és a szellemekhez 89, 190–194;

- és a *yinyang* iskola 240–242, 262–263; és a zene 197–198; *lásd még* neokonfucianizmus
Konfuciusz 32–33, 39, 42–43, 49, 54, 59, 61, 65, 102, 129, 155, 185, 192, 199, 202, 209, 219, 229, 231, 325–326, 349–352, 365, 380, 385; és az apokrif szövegek 257; és a *dao* 76, 231–232; élete 67; és az emberség és az igazságosság 72–74, 103; a Han-kori gondolkodásban 257–258; és a haszon (*li*) 72, 103; és a *Hat klasszikus* 68–69; helye a történelemben 78–79; isteni rangra emelése 257–258, 388; és Menciusz 111; és Mo Di 80–81; és a morális és a morálfeletti értékek 76–77; a neotaoizmusban 270–271; és a nevek kiigazítása 71, 194, 212; és a remeték 93; szellemi fejlődése 76–77; mint tanító 69–70, 78–79; és a taoisták kritikája 76–77; és a *Tavaszkok és őszi krónikája* 78–79, 250–252, 256, 260; és a *zhong* és a *shu* 72–73, 106–107
kozmológia; Dong Zhongshu ~ája 242–244; Shao Yong ~ája 332–335; a *Változások könyvében* 180–184; a *yinyang* iskola ~ája 175–178, 180–184; Zhang Zai ~ája 337–340; Zhou Dunyi ~ája 327–329; Zhu Xi ~ája 362–363
Kozmológiai kronológia (*Huangji jingshi, Huangcsi csingsi*) 334
könyvetetés 197, 254, 258
A közép mozdulatlansága (*Zhongyong, Csungjung*) 25, 73–74, 259, 325, 356, 386; a *dao* a ~ban 221–222; közép és harmónia a ~ban 218–220; „közös” és „szokásos” 221–222; miszticizmus a ~ban 222–224; szerzősége 211; tökéletesedés és megvilágosodás a ~ban 222–224; a *yong* a ~ban 221–222
középkor (kínai) 267–268
Középső Ösvény iskolája 300; és a kettős igazság tana 300–302; és a negatív módszer 299–302; és a taoizmus 298; *lásd még* Üresség iskolája
Kumáradzsíva 41, 297, 302–303, 305
Lakoma 369
A lámpás átadásának története (*Chuandenglu, Csuantenglu*) 312, 315, 322
Laozi (Lao-ce) 27, 37, 39, 49, 63, 231, 232, 241, 261, 264, 270–271, 277–278, 302, 311, 336, 337; és a bölcs 278; és Buddha 296–297; élete 129–130; elmélete a politikáról 139–141; halála 146; és az ideális emberi viselkedés 135–139; a kései motisták bírálata ~ről 167; és a Teremtő létének tagadása 273–274; és a tudás 137–141; és *Az Út és Erény könyve* 129–130; és a visszafordulás 134–135, 243
Legge, James 94
legista iskola (*fajia, facsia*) 197; eredete 59, 61, 66; és Han Feizi 200–201; három irányzata 201; és Kína egyesítése 264–265; és a konfucianizmus 209–210; és a kormányzás módja 204–205; és a nem-cselekvés (*wuwei*) 140,

- 207–209; és a nevek és aktualitások 204–206; és a nevek kiigazítása 204–205; nézetei a társadalomról 209–210; és a Qin Birodalom 240; és a taoizmus 207–209; társadalmi háttere 198–199; történelemfilozófiája 202–203
- létező (*you, ju*) 131–133, 272, 274, 297, 300–305, 306, 381, 401–402; lásd még nem-létező;
- li (alapelv, törvény) 365–369, 372–373, 380, 404; Cheng Yi elmélete a ~ eredetéről 346–347, 357; a Cheng–Zhu-iskola elmélete a ~ eredetéről 344–345; Fung Yu-lan elmélete a ~ eredetéről 402; és a Nagy Eredőpont 358–360, 367; és a *qi* (anyag) 345, 360–362, 371, 401; és a természet és szellem 362–365; Zhu Xi elmélete a ~ eredetéről 357–358; lásd még *qi*
- li (haszon) 72, 103; lásd még haszonelvűség
- li (rítusok, szertartások) 76–77, 199, 210, 244; funkciója 189; és a konfucianizmus 189–194; az ókori Kínában 225–226; és a *xing* (büntetések) 198; és Xunzi 188–194
- Li Ao (Li Ao) 325; és az Igazság átadása 326; és a neokonfucianizmus 327
- Li Ao összegyűjtött művei (*Li wenkong ji, Li venkung csi*) 326
- Li Hongzhang (Li Hung-csang) 239
- Li Si (Li Sze) 197, 200–201; és a gondolkodás egységesítése 254–256
- Li Taibai (Li Taj-po) 49
- Li Zhizao (Li Cse-cao) 395
- Liang Qichao (Liang Csi-csao) 396
- Liezi (Lie-ce) 53, 148, 283
- Liezi (Liece) 53, 94–97, 285
- Liji (Licsi) lásd Szertartások feljegyzései
- Lijing (Licsing) lásd Szertartások könyve
- Linji (Lincsi) iskola 316
- Liu Ling (Liu Ling) 288
- Liu Xiang (Liu Hsziang) 60
- Liu Xin (Liu Hszin) 170; eklekticizmus 234–235; elmélete a filozófiai iskolák eredetéről 60–66, 68; és a régi szövegek iskolája 258
- Liu Xun (Liu Hszün) 284
- Liu Yiqing (Liu Ji-csing) 284
- Lives and Opinions of Eminent Philosophers 183
- logika; analitikus ~ 394–397, 399, 403; kései motisták és a ~ 159, 161, 168–169; nyugati ~ 159, 161, 168–169; a nyugati ~ Kínában 394–397; a pozitív és negatív ~i módszer 395; szimbolikus ~ 213; Xunzi ~i elméletei 194–196; lásd még *mingxue*
- Logika 390, 395
- Logikai előadások 390–393
- a logikai módszer fejlődése az ókori Kínában 396
- Lu Jiuyuan (Lu Csiu-jüan) 341, 344, 376, 379–380, 385; és a hirtelen megvilágosodás 370; és a Lu–Wang-iskola 370; és a szellem 370–371; és a valóság 371; és Zhu Xi 370–371; lásd még Lu–Wang-iskola
- Lu xiangshan összegyűjtött írásai (*Lu xiangshan quanji, Lu hsziangsan csüancsi*) 370–371

- Lu–Wang-iskola 341, 355, 370, 383, 393, 400; a *chan* buddhizmus és a ~ 380; kritika a ~ról 383–385; kritikája a buddhizmusról 380–382; és az ember önművelése 379–380; és az emberi természet és szellem 365; és az intuitív tudás 375–377; lásd még Lu Jiuyuan, Wang Shouren
- Lü mester tavasza és ősze (*Lüshi chunqiu, Lüsi csuncsiu*) 34, 45, 54, 94–97, 116, 117, 175, 178, 179
- Magyarázatok Konfuciuszról 258
- mahájána (nagy szekér) 298, 308; és az Egyetemes Tudat 299; és a negatív módszer 299
- Marx, Karl 275
- Mazu (Ma-cu) 314–316
- megvilágosodás (*bóddhi*) 299, 316–317; hirtelen ~ 380, 410; hirtelen ~ és a *chan* buddhizmus 319–323, 377; hirtelen ~ és Daosheng 306–310; hirtelen ~ és a Lu–Wang-iskola 370; hirtelen ~ és Zhu Xi 368
- Mein Kampf 238
- Menciusz (Mengzi, Meng-ce) 32, 35, 37, 43, 95, 102–114, 142, 194, 201, 209, 219, 227, 231, 240, 261, 324–327, 348, 352, 379, 406; és Cheng Hao 344; és Daosheng 310–311; és Dong Zhongshu 244–246, 260; élete 102–103; elképzelése az Égről 112; elmélete az oktatásról 114; és az emberi természet jósága 103–105, 186–187, 244–245, 331, 363; és Gaozi 103–104; gazdasági intézményei 109–110; és a jogos lázadás 109; miszticizmusa 112–113; és a Nagy Morál 113–114; és a négy gyökér 104, 187, 365; és a nem elviselő elme 110–111; és a neokonfucianizmus 326; politika-filozófiája 107–111; és a Tavaszok és ősök krónikája 260, 344; és az új szövegek iskolája 258–260; és Xunzi 185–188; és Zhu Xi 365, 367
- Mengzi (Mengce) 25, 94, 102–114, 186, 194, 219, 227, 240, 259–260, 315, 325, 326, 330, 356, 386
- Mérlegelések (*Lunheng, Lunheng*) 261–262
- metafizika; Fung Yu-lan ~ája 401–403, 407–410; konfucianus ~ 15. fejezet; A közép mezdulatlansága 218–224; módszertana 407–410; pozitív és negatív ~i módszer 409; a Változások könyve ~ája 212–218
- Metafizika 409
- mezőgazdaság és kereskedelem Kínában 43–45
- Mill, John Stuart 391, 395
- mindent átfogó szeretet; és a kései motisták 163–166; és Mozi 84–92, 95, 105–107
- ming (ming) (sors, végzet); és a konfucianizmus 84; és Konfuciusz 74–76; meghatározása 85; lásd még égi megbízatás
- mingjiao (mingcsiao) (intézmények és erkölcsök) 49, 287; és a klasszicizmus 354; és a neokonfucianizmus 350; és a spontaneitás 352
- mingli (mingli) (nevek és elvek) 269–270, 344, 395

- mingxue* (minghszüe) (nevek tudománya) 396
- miszticizmus; a filozófiában 408–410; a konfucianusok és a taoisták ~sa 223–224; *A közép mozdulatlanságában* 222–224; Menciusz ~sa 112–113; Zhuangzi ~sa 155–157
- módszerek emberei 200
- Montesquieu 390
- morálfeletti értékek 29–30, 32, 35, 113, 325, 406; Konfuciusz és a ~ 76–77; Menciusz és a ~ 185; a neokonfucianizmus és a ~ 340
- moralitás; eredete Xunzinél 188–190
- motista iskola (*mojia*, mocsia); államelmélete 107; eredete 59, 62, 66; és a kardforgatók 81, 83; és a konfucianizmus 83–84, 105–107, 158–159; és a szeretet 105–107; társadalmi háttere 81–83; történelemszemlélete 202–203; viszonyulása a szertartásokhoz 89–90; *lásd még* kései motisták, Mozi
- Motista kánonok* 158–169
- Mozi (Moce) 59, 202, 232; államelmélete 90–92; bírálata Konfuciuszról 83–84; élete 80; és a három szempont 85; és a haszonelvűség 85–88, 90, 107, 189; és Konfuciusz 80–81; és a mindent átfogó szeretet 84–92, 95, 105, 163; a szellemekről 87–88, 90; és a totalitarizmus 91; vallási és politikai büntetések 88, 90–92, 108; *lásd még* motista iskola
- Mozi (Moce) 80–92, 105, 107, 158, 386, 391
- nacionalizmus; a kínaiak és a ~ 228, 236–239, 387
- Nagy Egy 27, 119, 127, 153–155
- A Nagy Egység könyve* (*Datongshu*, *Tatungsu*) 389
- Nagy Eredőpont (*Tajji*, *Tajcsi*) 215–216, 333, 335, 338; Arisztotelész és a ~ 358, 361; a *li* (alapelv, törvény) és a ~ 358–360, 367; a mindenben benne lakozó ~ 359; Platón és a ~ 359, 361; Zhou Dunyi és a ~ 327–329, 358–359; Zhu Xi és a ~ 358–360
- a Nagy Eredőpont ábrája (*Tajjitu*, *Tajcsitu*) 327–328
- Nagy Morál (*haoran zhiqi*, *haozsan csecsi*) 113–114, 343
- Nagy szabály* (*Hongfan*, *Hungfan*) 172–174
- A nagy tanítás* (*Daxue*, *Tahszüe*) 25, 73–74, 242, 252, 325, 356, 386; és a dolgok vizsgálata 229–230, 377; három vezérfonala és nyolc kisebb hírje 230, 373–379; internacionális vonásai 229–230; szerzősége 229; Wang Shouren értelmezésében 372–379; Zhu Xi értelmezésében 367–369
- A nagy titok* (*Taixuan*, *Tajhszuan*) 261
- Nagy Üresség 338–339
- Nankai (Nankaj) Egyetem 400
- negatív módszer (metafizika); a buddhizmusban 298–302; Kantnál 408; a logikában 403; a pozitív és ~ 395, 409; a pozitív és ~ a nyugati filozófiában 408–410
- négy állandó erény 104, 187, 364–365, 376

- négy gyökér 104, 107, 187, 364–365, 376
- Négy Jelkép 215, 333
- Négy könyv* (*Sishu*, *Szesu*) 25, 102, 229, 356, 386
- négy társadalmi osztály 44
- nem-cselekvés *lásd uuwei*
- nem-létező (*wu*, *vu*) 131–133, 143, 272, 292, 297, 300–305, 306–307, 314–315, 338, 381; és a *dao* 272–273; *lásd még* létező
- A nemzetek gazdagsága* 390
- neokonfucianizmus (*daoxuejia*, *tao-hszüecsia*) 292, 390; és a boldogság keresése 350–354; és a bölcs 330; és a buddhizmus 224, 310, 329; és a *chan* buddhizmus 327, 340, 347; fellépés a ~ ellen 383–387; a *Hanxue* kritikája a ~ról 386–387; három forrása 326–327, 385; két iskolája 24. fejezet, 341; kozmológiája 23. fejezet; és Li Ao és Han Yu 325–327; meghatározása 33, 50, 211, 215; és Menciusz 326; és a *mingjiao* 295, 350; és a morálfeletti értékek 340; és a platóni ideák iskolája 25. fejezet; és a taoizmus 326; és az univerzális szellem iskolája 26. fejezet; és a vágyak 330; és a *yinyang* iskola 326; *lásd még* Cheng–Zhu-iskola, konfucianizmus, Lu–Wang-iskola, *Songxue*
- neotaoizmus (*xuanxuejia*, *hszüan-hszüecsia*) 39, 50, 211, 262, 344; és az érzelmek 291–293; és a *feng-liu* 294; és Konfuciusz újraértelmezése 270–272; neve 269; és a nevek iskolája 269–270; és az ösztönösség szerinti élet 288–291; és a racionalisták 19. fejezet; a szentimentalisták és a ~ 20. fejezet; és a szexualitás 294–295; és a tiszta beszélgetések 284; *lásd még* taoizmus
- nevek és aktualitások (*ming* és *shi*, *ming* és *si*) 59, 115, 119, 127, 159–160, 194–196, 204–205, 208–209
- nevek iskolája (*mingjia*, *mingcsia*) 9. fejezet, 35, 130, 149–150, 160, 194, 344, 396; eredete 59, 62, 66; és az érvelés a hasonlóság és különbözőség egységéről 121; és a kései motisták 158, 166–167; két irányzata 118; és a taoizmus 128, 153, 158, 269; újjáéledése 269–270; és a vitatkozók 115–118; *lásd még* nevek és aktualitások, Gongsun Long, Hui Shi
- nevek kiigazítása (*zhengming*, *csengming*); Konfuciusz és a ~ 71, 194, 212; a legista iskola és a ~ 204–205; Xunzi és a ~ 194
- Newton, Isaac 134–135
- nirvána* 301, 302, 308, 317, 321; és a *pradzsnja* 304; meghatározása 299
- Northrop, Filmer S. C. 51–52, 408
- Nyugati felirat* (*Ximing*, *Hsziming*) 339–340, 342
- nyugati filozófia megjelenése Kínában 393–397
- Nyugalom (*jing*, *csing*) 333–334; Zhou Dunyi és a ~ 327–331, 347, 351

- okkult tudományok hat csoportja 170–171
- öskultusz 48
- Összefoglalás a filozófusokról 170, 235
- öt alaperény (*wuchang*, vucsang) 246
- öt cselekvés 173
- Öt Elem (*wuxing*, vuhszing) 170, 172–180, 242, 259, 362; meghatározása 172–173; és az öt alaperény 246, 328; és Qin Shi Huangdi 179; és a számmisztika 182–184; szimbolizmusa a történelemben 178–180
- öt erő (*wude*, vutö) 172, 178, 248; lásd még Öt Elem
- öt társadalmi kötelék 48, 56, 246
- Parinirvána szútra 308–310
- Peking Egyetem 393, 400
- Példamutató beszédek (*Fayan*, Fajen) 261
- Phaidon 369
- Platón 31, 34, 43, 123, 127, 278–279, 337, 346, 363, 367; Jóság-ideája 359; és a Nagy Eredőpont 359; és Zhu Xi 369; lásd még ideák, realizmus
- politikafilozófia; Dong Zhongshu ~ája 247–248; a konfucianizmus ~ája 139, 264; Laozi ~ája 139–140; Menciusz ~ája 107–111; Mozi ~ája 90–92; a taoizmus ~ája 139, 264; Zhu Xi ~ája 367–368; Zhuangzi ~ája 145–146
- Politikatörténet 390
- pu (pu) (egyszerűség) 138, 278
- Püthagorasz 183
- qi (csi) (gáz, éter, anyag) 345, 360–362, 401; a Cheng–Zhu-iskola elképzelése a ~ról 344–345; meghatározása 337; és a természet 362–365; és a tudat 363–364; Zhang Zai elképzelése a ~ról 337–340, 344–345; Zhu Xi elképzelése a ~ról 360–362; lásd még li, Nagy Morál
- A Qing-dinasztia története (*Qinshi*, Csinsi) 237
- Qin Shi Huangdi (Csin Si Huang-ti) 197, 227, 240, 249, 254–256; és az Öt Elem 179
- Qinghua Egyetem 400
- realizmus 33; neo~ 346, 400; platóni neo~ 400–401
- Régi kiválóságok feljegyzett mondásai (*Guzuxu yulu*, Kucuhszü jülü) 315–322
- régi szövegek iskolája 257, 388, 393; és Liu Xin 258; és Wang Chong 261–262; és Yang Xiong 261–262; és Xunzi 258–259; lásd még új szövegek iskolája
- relativitás; Hui Shi és a ~ 119–122; Zhuangzi és a ~ 149–153
- remeték (*yinzhe*, jincső); és Konfuciusz 93; és a taoisták 66, 93–94
- ren (zsen) (emberség) 84, 105–107, 110–111, 114, 156, 187, 208, 222–224, 246, 264, 270, 328, 364, 373; Cheng Hao és a ~ 341–344; Konfuciusz és a ~ 72–74, 103–105
- rítusok lásd li
- Rítusok és szertartások (*Yili*, Jili) 148

- romanticizmus 49; és a *fengliu* 284–285, 293, 354; lásd még klasszicizmus
- Ruan Ji (Zsuan Csi) 290, 294–295
- Ruan Xian (Zsuan Hszien) 290–291
- Russell, Bertrand 394
- Sárga Császár 261, 264
- Schopenhauer, Arthur 392
- Sengzhao (Szung-csao) 302, 305, 309, 314; a dolgok mozdulatlanlansága és ~ 303–305; a kettős igazság tana és ~ 304; a valóság és ~ 302–303, 321
- Sengyou (Szung-ju) 305
- Shan Tao (San Tao) 294
- Shang fejedelmének könyve (*Shangun shu*, Sangesünsu) 203
- Shang Yang (Sang Jang) 201, 203, 264
- Shao Yong (Sao Jung) 342, 345, 354; diagramjai 332–337, 345; a dolgok fejlődése és ~ 335–337; a hexagramok és ~ 332–333, 335–336; kozmológiája 332–335; történelem-szemlélete 336–337; verse 352–353; a világciklusok és ~ 336–337
- Shen Buhai (Sen Pu-haj) 201, 231, 264
- Shen Tao (Sen Tao) 201, 231
- Shennong (Sen-nung) 202
- Shenxiu (Senhsziu) 312–314
- shi (si) (erő) 200–201, 204
- shi (si) (idő) 219
- shu (su) (államvezetés) 200–201, 204–206
- shu (su) (altruizmus) 73–74, 106–107, 110–111, 223
- Shusun Dong (Suszun Tung) 266
- Sima Biao (Sze-ma Piao) 122
- Sima Qian (Sze-ma Csien) 58, 176, 179
- Sima Tan (Sze-ma Tan) 116, 172; eklekticizmusa 234–235; elmélete a filozófiai iskolákról 58–59, 264
- Smith, Adam 390
- A Song- és Yuan-kori konfucianus filozófusok életrajzai (*Song Yuan xue'an*, Szung Yuan hszüe'an) 237
- Songxue (Szunghszüe) 386; lásd még neokonfucianizmus
- Songzi (Szung-ce) 232
- Spencer, Herbert 390, 391
- Spinoza, Benedictus de 29, 146, 148, 154, 409
- Su Qin (Szu Csin) 264
- A szabadságról 390
- számmisztika; és az Öt Elem 182–184; és a Változások könyve 182
- szamszára (születés és elmúlás kereke) 299, 308, 316–317, 321
- szavak hálója 310, 315
- száz iskola 58–59
- szellem; eredendő természete a *chan* buddhizmusban 375–377; eredendő természete a Lu–Wang-iskolában 375–377, 379, 383; és a li és a qi 364, 370; a Lu–Wang-iskola elképzelése a ~ról 370–373; és természet 362–365, 370; Zhu Xi elképzelése a ~ról 370–371; lásd még szellem iskolája (*xinxue*) szellem iskolája (*xinxue*, hszinhszüe) 341, 370; és Wang Shouren 372; lásd még Lu–Wang-iskola
- a szellem önművelése; a *chan* buddhizmusban 315–319; Cheng Yinél

- 346–347; a Lu–Wang-iskolában 379–380; Zhou Dunyinél 329–331; Zhu Xinél 367–369
- Szertartások feljegyzései (Liji, Licsi) 68, 73, 175, 176, 183, 191, 192, 198, 211, 229, 233, 251–253, 388; szerzősége 190
- Szertartások könyve (Lijing, Licsing) 175, 176, 233
- A szertartások változásai (Liyun, Lijün) 252
- szexualitás; a fengliu és a ~ 294–295; neotaoizmus és a ~ 294–295
- A szociológia tanulmányozása 390
- Szókratész 35–36, 43, 75–76
- szövetségi rendszerek (horizontális és vertikális) 226–227
- suggesztivitás a kínai művészetben 38–39
- Taishi Shuming (Taj-si Su-ming) 271
- Tan Sitong (Tan Sze-tung) 390
- Tang Yongtong (Tang Jung-tung) 401
- Tanítások feljegyzései (Chuanxilu, Csuanhszilu) 372–373, 377–379, 381–382
- Tao Yuanming (Tao Jüan-ming) 50
- taoizmus (daoja, daodejia, taocsia, taotöcsia); alapproblémája 136; a bölcs és a ~ 140–141, 147–149, 155–157; a buddhizmus és a ~ 262–263, 296–298, 301–302, 305–306, 323, 408; a dao és a ~ 212–213, 231–234; eklekticizmus és a ~ 231, 233; eredete 59, 61, 66; fejlődésének három szakasza 98–100 142; a kései motisták kritikája a ~ról 167–169; a konfucianizmus és a ~ 20, 49–50, 51–52, 138, 262–263; a legisták és a ~ 207–209; miszticizmus és a ~ 223–224; a neokonfucianizmus és a ~ 326; a nevek iskolája és a ~ 128, 153, 158, 269; politikafilozófiája 139, 264–265; a remeték és a ~ 93–94; a természet és a ~ 47; történelem-szemlélete 202–203; a tudás és a ~ 155–157; újjászületése 262–263, 324–325; a vallásos és filozófiai ~ 27, 59, 262, 296; Wang Shouren kritikája a ~ról 380–382; Yang Zhu és a ~ 95–98; lásd még neotaoizmus
- társadalomfilozófia; a konfucianizmus ~ ája 209–210, 265–266; a legista iskola ~ ája 209–210; Xunzi ~ ája 188–190; Zhuangzi ~ ája 145–146
- A tavaszok és őszyek ékessége (Chunqiu fanlu, Csuncsiu fanlu) 241–250; a cím jelentése 250–251
- Tavaszok és őszyek korszaka (Chunqiu, Csuncsiu) 225–227, 228, 238
- Tavaszok és őszyek krónikája (Chunqiu, Csuncsiu) 68, 225, 233, 255; és Dong Zhongshu 250–251; Gu Liang és Gong Yang kommentárja a ~ról 251–253, 256; és He Xiu 251–252; és Kang Youwei 388–389; és Konfuciusz 250–251, 256, 260; és Menciusz 259–260; és a társadalmi haladás három szakasza 251–253
- Távol-Nyugat (Taixi, Tajhszi) 387
- tekintélyelvűség; a Cheng–Zhu-iskola ~e 402; Zhu Xi ~e 319; Xunzi ~e 196–197

- természet (emberi); és Dong Zhongshu 244–245, 260; Ég és Föld ~e 363–364; fizikai ~ 363; és Han Feizi 206; három elmélet a ~ról 103; és a li és a qi 362–364; és Menciusz 103–105, 186–187, 244–245, 331, 363; és a sors 325; és a tudat 362–364, 371; és a yinyang 244–245; és Xunzi 187–188, 245
- természet (univerzum, természet); állandósága 133–135; eszményítése 47; a kínai művészetben és költészetben 50; Xunzi viszonyulása a ~hez 186; a yinyang iskola és a ~hez 146; lásd még Ég, ziran
- tianxia (tienhszia); jelentése 228, 237
- tiszta beszélgetések (qingtan, csingtan) 263, 271, 284
- A tiszta ész kritikája 408
- Tizenhárom klasszikus (Shisanjing, Siszancsing) 70
- tökéletesedés és megvilágosodás 222–224
- történelem; a kínai történelem vázlata 18–22
- történelemszemlélet; Dong Zhongshu ~e 248–250; Fung Yu-lan ~e 402; Han Feizi ~e 203; a kínaiak ~e 337; konfucianus ~ 202–203; legista ~ 202–204; motista ~ 202–203; Shao Yong ~e 336–337; a yinyang iskola ~e 178–180; Zou Yan ~e 176–177, 248
- A történetről feljegyzései (Shiji, Sicsi) 58, 67, 81, 102, 116, 142, 172, 177, 179, 185, 200, 227, 234, 254, 265, 266, 296
- történetmondók iskolája (xiaoshuoja, hsiaosuoocsia) 60, 62, 235
- törvény (fa) 59, 200–201, 207; Han Feizi és a ~ meghatározása 204–205
- törvények vagy alapelvek iskolája (lixue, lihszüe) 341, 355; lásd még Cheng–Zhu-iskola
- A törvények szelleméről 390
- trigram (nyolc) 215, 333, 335; Fu Xi és a ~ 181; szimbolizmusa 183–184; a yinyang és a ~ 183; lásd még hexagram, Változások könyve
- tudás; a chan buddhizmus viszonyulása a ~hoz 319–320; kibővítése 347, 367–369, 377; Laozi és a ~ 137–141; a taoisták és a ~ 156; Xiang–Guo és a ~ 278–279; Zhuangzi és a ~ magasabb szintje 153–159; lásd még intuitív tudás
- tudatlanság (avidzsa) 299, 308
- tudomány; vallás és ~ 30, 389, 407; a yinyang iskola és a ~ 171, 174; Kínában 28
- Új értekezés a metafizika módszertanáról (Xin zhiyan, Hszin csejen) 401, 407
- Új értekezés az ember természetéről (Xin yuanren, Hszin jüanzen) 401, 405
- Az új lixue (Xinlixue, Hszinlihszüe) 401–403
- új szövegek iskolája 258–260, 393; Dong Zhongshu és az ~ 258, 388; Hanxue és az ~ 388; Kang Youwei és az ~ 388; Menciusz és az ~ 258–260; lásd még régi szövegek iskolája

- Újszövetség 390
 univerzáliai; Gongsun Long elmélete az ~ról 123–127, 212, 270, 344; lásd még zhi
- Az Út és Erény könyve (Daodejing, Taoteking) 29, 38–40, 46–47, 97–98, 129–141, 167, 211, 243, 261, 269, 271, 292, 297, 408; szerzősége 129–130; és a Változások könyve 217
- ügyek kiigazítása 377–379
- Üresség iskolája (Kongzong, Kungcung) 300, 313; és a taoizmus 314; lásd még Középső Ösvény iskolája
- vágyak 330, 343
- vallás; filozófia és ~ 25–31; Kínában 27–31; konfucianizmus és ~ 25, 27–28, 402; költészet és ~ 190–191; meghatározása 27; tudomány és ~ 30, 389, 407
- valóság; a buddhatermészet ~a 309, 310; Lu Jiuyuan és a ~ 371; Sengzhao 302–303, 321; Zhu Xi és a ~ 371
- Változások könyve (Yijing, Jicsing) 46, 68, 171–172, 233, 235, 243, 261, 271, 325, 332, 356; ~ és a dao 213–218; eredete 181–182; és a fu (visszatérés) 216; jelentése 214; és a jóslás 181–182; kozmológiája 180–184; és Laozi 217; metafizikája 212–218; és a számmisztika 182; és a Tíz függelék (Shiyi, Siji) 180–184, 212–218, 220, 327–328, 333–337, 343–344; és a yinyang-elmélet 181, 214–216
- Változások könyvének általános alapelvei (Tongshu, Tungsu) 330
- A világ mondásainak új gyűjteménye (Shishuo xinyu, Sisuo hszinjü) 39, 269, 271, 284, 288–295
- világpolitika és filozófia 16. fejezet; A nagy tanítás és a ~ 229–230
- Vimalakirti szútra 308
- visszafordulás elmélete 45–46, 133–135, 137, 145, 217, 243
- Vita az eszményiről (Bianzonglun, Piencunglun) 306, 307
- Vizsgálódások a mingliről (Minglitan, Minglitan) 395
- vizsgarendszer 240–242, 257, 324, 355–357, 386
- a wang (vang) (király) és a ba (pa) (hegemón) kormányzása 109, 366
- Wang Anshi (Vang An-si) 356
- Wang Bi (Vang Pi) 214, 272; és az érzelmek 292, 348
- Wang Chong (Vang Csung) 261; kritikája a yinyang iskoláról 261; és a régi szövegek iskolája 261–262
- Wang Guowei (Vang Kuo-vej) 391–392, 399, 402
- Wang Guowei összegyűjtött irodalmi művei (Jing'an wenji, Csingan venci) 392
- Wang Huizhi (Vang Huj-cse) 289, 290
- Wang Rong (Vang Zsung) 292–293
- Wang Shouren (Vang Sou-zsen) 341, 344, 370, 383; a dolgok vizsgálata és ~ 377; a fényes erény és ~ 373–375; a hirtelen megvilágosodás és ~ 370; az intuitív tudás és ~ 319–320; az intuitív tudás kiter-

- jesztése és ~ 376–377; kritikája a buddhizmusról és a taoizmusról 380–382; a Lu-Wang-iskola és ~ 370; A nagy tanítás és ~ 372–379; a szellem és ~ 372–373; a szellem figyelmessége és ~ 379–380; a szellem iskolája és ~ 372; a szellem önművelése és ~ 378–379; univerzumkonfúciójája 371–373; az ügyek kiigazítása és ~ 377–379; Zhu Xi és ~ 373–374; lásd még Lu-Wang-iskola
- Wang Shouren összes művei (Wang wengong quanshu, Vang venkung csüansu) 374, 379
- Wang Xizhi (Vang Hszü-cse) 289
- Wen (Ven) király 181, 202, 325
- Wenyi (Ven-ji) 314
- Wenyi chan mester mondásai (Wenyi chanshi yulu, Venji csansi jülü) 314
- wu (vu) (dolgok) 126, 344; lásd még nem-létező
- Wu (Vu) császár 255; a gondolkodás egységesítése 255–256, 264
- Wu Cheng (Vu Cseng) 237
- Wundt, Wilhelm 392
- wuwei (vuvej) (nem-cselekvés) 137–141, 280, 297; Huiyuan és a ~ 306, 317; a legista iskola és a ~ 140, 207–209; meghatározása 137; Xiang-Guo és a ~ 277–278
- xian (hszjen) (morálisan tökéletes ember) 406–407
- Xiang-Guo-féle Kommentár 274; abszolút boldogság, abszolút szabadság 281–283; és a bölcs 278; és a dao 273, 283; és a dolgok egyenlősége 280–281; és a dolgok „önátalakítása” 274–275; és a helyes és helytelen tagadása 280–281; és az intézmények és erkölcsök 276–277; és a Teremtő tagadása 275; és a tudás és utánczás 278–279; és az univerzum 283; és az univerzum mozgása 276–277, 279; és a youwei és a wuwei 277–278
- Xiang Xiu (Hsziang Hszü) 284, 289; és Guo Xiang 272; lásd még Xiang-Guo-kommentár
- Xie An (Hszie An) 291, 293
- Xie Lingyun (Hszie Ling-jün) 306–307
- Xu Heng (Hszü Heng) 237
- xuanxue (hszuanhszüe) (titokzatos tanítás) 39, 269, 272; lásd még neotaoizmus
- Xuanzang (Hszüan-cang) 297
- Xunzi (Hszün-ce) 47, 67, 89, 103, 116, 206, 259, 324; és a bölcs 187–188; dialektikája 196–197; és Dong Zhongshu 245; eklekticizmus 231–232; élete 185–186; elképzelése a daóról 231; elképzelése az emberről 186–187; és az emberi természet 187–188, 245; haszonelvűsége 149–150; ismeretelmélete 194–196; és a kései motisták 194, 196; kritikája a nevek iskolájáról 196–197; logikai elméletei 194–196; és Menciusz 186–188; és a moralitás eredete 188–190; és a régi szövegek iskolája 258–259; és a szertartások (li) 188–194; társadalmi kategóriái 189–190; társadalomszemlélete 188–190; tekintélyelvűsége 196–197;

- viszonya az Éghez 186; és a zene 193–194
- Xunzi (Hszün-ce) 38, 116, 159, 187–197, 231, 386, 391
- Yan Fu (Jen Fu) 390–391, 395, 396
- Yan Hui (Jen Hui) 155–156, 270–271, 325, 349–351
- Yan Pingzhong (Jen Ping-csung) 287
- Yang Jiang (Jang Csiang) 376
- Yang Jiang irodalmi töredékei (Cihu yishu, Cehu jisu) 376
- Yang Xiong (Jang Hsiung) 325; kritikája a yinyang iskoláról 261; a régi szövegek iskolája és ~ 261–262
- Yang Yi (Jang Ji) 312
- Yang Zhu (Jang Csu) 105, 285; egoizmusa 95; hedonizmusa 94; írásai 94; a taoizmus és ~ 95–98
- Yang Zhu (Jang Csu) 285; és az ösztönök követése 285–288; szerzősége 285
- Yanzi (Jen-ce) 220
- yi (ji) lásd igazságosság
- Yichuan jiyang ji (Jicsuan csijang csi) 352
- yin (jin) és yang (jang) 186, 273, 327–329, 332–334, 338, 362; Dong Zhongshu és a ~ 242–244; az emberi természet és a ~ 244–245; a nyolc trigram és a ~ 183; társadalometika és a ~ 245–247; a Változások könyve és a ~ 181, 214–216
- yinyang iskola (yinyangjia, jinjangcsia); a buddhizmus és a ~ 296; Dong Zhongshu és a ~ 241; eredete 58, 61, 66; a konfucianizmus és a ~ 240–242, 262–263; kozmológiája 175–178, 180–184; a neokonfucianizmus és a ~ 326; történelemfilozófiája 178–180, 260; a tudomány és a ~ 171, 174; viszonyulása a természethez 173–174, 260; Wang Chong és Yang Xiong kritikája a ~ról 261
- Yixuan (Ji-hszüen) 316
- you (ju) lásd létező
- A Yuan-dinasztia története (Yuanshi, Jüansi) 237
- Yue Guang (Jüe Kuang) 269–270, 295
- zen buddhizmus 263, 298, 312; lásd még chan buddhizmus
- zene; Xunzi és a konfucianusok a ~ról 193
- A zene könyve (Yuejing, Jüecsing) 68, 233
- Zeng Guofan (Ceng Kuo-fan) 239
- Zhang Binglin (Csang Ping-lin) 60
- Zhang mester összegyűjtött művei (Zhangzi quanshu, Csangce csüansu) 338
- Zhang Xuecheng (Csang Hszüe-cseng) 60
- Zhang Yi (Csang Ji) 264
- Zhang Zai (Csang Caj) 342, 348, 360, 363; és a bölcs 339; elmélete a qi-ről 337–340, 345; kozmológiája 337–340; és a nem-létező 338; és az Üresség 338–339
- Zhaolun (Csaolun) (Sengzhao esszéi) 302–303

- zheng (cseng) (helyes, megfelelő) 216–217, 328
- Zheng Xuan (Cseng Hszüan) 214
- zhi (cse) (ujj, általánosság) 126, 270, 344; lásd még univerzálialk
- Zhidun (Cse-tun) 272, 290–291
- zhong (csung) (közép) 216, 329; jelentése 218–219; A közép mozdulatlanágában 218–220; lásd még arany középút
- zhong (csung) (másokkal szembeni lelkiismeretesség) 73–74, 106–107, 110–112, 223
- Zhongyong (Csungjung) lásd A közép mozdulatlanágában
- Zhou Dunyi 332–333, 342, 348, 350, 376, 379; és a bölcs 331; kozmológiája 327–329; és a Nagy Eredőpont 327–329, 358–359; és a Nyugalom 329–331, 347, 351; és a szellem önművelése 329–331; és a taoista ábrák 327; és a vágyak 330
- Zhou Dunyi összegyűjtött művei (Zhou lianxi ji, Csou lienhszi csi) 329–330
- Zhou hercege 181, 202, 325
- Zhu mester osztályozott mondásai (Zhuji yulei, Csuce jülej) 355, 357–364, 381
- Zhu mester összes művei (Zhuji quanshu, Csucse csüansu) 359, 361, 363–364
- Zhu Xi (Csu Hszi) 326, 329, 341, 344–345, 385, 400; és a buddhizmus 359–360, 380–382; és a dolgok vizsgálata 367–369, 377, 383; elmélete a gonoszról 362–363; helye a kínai történelemben 355–357; és a hirtelen megvilágosodás 368; Klasszikus-kommentárjai 356; kozmológiája 360–362; lífogalma 357–358; és Lu Jiuyuan 370; és Menciusz 364, 367; és a Nagy Eredőpont 358–360; és A nagy tanítás értelmezése 367–368; és Platón 369; politikafilozófiája 367–368; qifogalma 358–362; és a szellem önművelése 367–368; és a tekintélyelvűség 383; és természet és a tudat 362–365, 370–372; és a valóság 371; és Wang Shouren 373–374; lásd még Cheng–Zhu-iskola
- Zhu Xi összegyűjtött irodalmi trásai (Zhu wengong wenji, Csu ven-kung ven-csi) 358, 360, 365
- Zhuangzi (Csuang-ce) 27, 39–40, 49, 63, 67, 141, 158, 190, 231, 241, 270–271, 278–283, 297, 301; és a bölcs 148–149, 278, 291–292; a dao és a de ~nél 143, 233–234; eklekticizmusa 232–234; élete 142–143; elmélete a gonoszról 143–144; és az értelem 146–147; és az érzelmek 146–147, 291–293; és Guo Xiang 40, 283; és Hui Shi 119, 128, 149; a kései motisták bfrálata ~ról 167–169; miszticizmusa 155–157; nézőpontja a természetről 143–145; nézőpontja a vitaközásról 149–151; politika- és társadalomfilozófiája 145–146; és a Teremtő létének tagadása 273–274; és a tudás magasabb szintje 153–

- 159; és a viszonylagosság 149–153;
és a *Zhuangzi* 142–143
- Zhuangzi* (Csuang-ce) 38–39, 49, 76,
95–101, 115–116, 119–121, 122,
127, 133, 142–157, 168, 207–208,
211, 232–234, 263, 270, 275,
280–281, 283, 301, 348, 408;
szerzősége 142–143; Xiang-Guo
Kommentárja a ~ról 272–284, 289;
lásd még *Kommentár*
- Zichan (Ce-csan) 116, 286
- ziran (cezsán) (spontaneitás) 49, 273,
282, 287; a *fengliu* és a ~ 295;
a *mingjiao* és a ~ 352; lásd még
természet (univerzum, természet)
- Zisi (Ce-sze) 73, 102, 211, 259, 325
- Zuo mester kommentárja* (*Zuozhuan*,
Cocsuan) 219, 226, 251
- Zou Yan (Cou Jen) 176; földrajzi
elméletei 177; történelmi elméletei
177–178, 248



Fung Yu-lan munkája laza kronologikus rendben, az ókortól egészen a legújabb korig iskoláról iskolára haladva tárgyalja a kínai filozófia történetét. Sorra veszi a legfőbb iskolákat: a konfucianizmust, a taoizmust, a motizmust, a nevek iskoláját, a kozmogóniai tanításokat, a legizmust, valamint a neotaoizmus és neokonfucianizmus különböző ágait, emellett a kínai buddhizmus filozófiájába is betekintést nyújt. A tárgyalás szempontjai: milyen gazdasági és társadalmi körülmények hatására jött létre az adott irányzat, kik voltak a főbb képviselői, melyek az iskola főbb tanai, milyen kapcsolatban áll az iskola a többi tanítással, milyen hatással volt a kínai gondolkodás további fejlődésére. A mű a legfontosabb referenciamunka és tankönyv a kínai filozófiáról a Kínán kívüli világban.

3280 Ft

ISBN 963 389 479 4



9 789633 894798