

TÓKEI FERENC

KÍNAI
FILOZÓFIA



ÓKOR / III. KÖTET

ÉLETMŰSOROZAT

KÍNAI
FILOZÓFIA

ÓKOR / III. KÖTET

ÉS KÍNAI BUDDHISTA
FILOZÓFIA

SOROZATSZERKESZTŐ
LENDVAI L. FERENC, KÓSA GÁBOR

A SOROZATBAN MEGJELENT

KÍNAI FILOZÓFIA

ÓKOR / I. KÖTET

ÓKOR / II. KÖTET

ÓKOR / III. KÖTET

KÍNAI BUDHISTA FILOZÓFIA

KÍNAI FILOZÓFIA

ÓKOR / III. KÖTET

ÉS KÍNAI BUDDHISTA
FILOZÓFIA

SZÖVEGGYŰJTEMÉNY

VÁLOGATTA, FORDÍTOTTA,
A BEVEZETÉSEKET ÉS A JEGYZETEKET ÍRTA
TÓKEI FERENC

MAGISZTER TÁRSADALOMTUDOMÁNYI
ALAPÍTVÁNY / BUDAPEST, 2005

A kiadás alapja
Kínai filozófia. Ókor. Harmadik kötet. Szöveggyűjtemény.
Válogatta, fordította, a bevezetéseket és a jegyzeteket írta Tőkei Ferenc.
Lektorálta Szigeti József. A fordítást ellenőrizte Csongor Barnabás.
Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967., 1980., 1986.
Kínai buddhista filozófia. Válogatta, fordította és kommentálta Tőkei Ferenc.
Budapest, Balassi Kiadó, 1993.

Az új kiadást szerkesztette, a kínai szavak és tulajdonnevek átírásánál
a nemzetközileg elfogadott pinyin rendszert alkalmazta

KÓSA GÁBOR

Lektorálta
HAMAR IMRE

A kötet a
KOSSUTH KIADÓ
gondozásában jelent meg

Minden jog fenntartva

© Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány 2005

TARTALOM

KÍNAI FILOZÓFIA	9
ÚJ KONFUCIANIZMUS	11
Tőkei Ferenc: <i>A konfucianizmus uralmának megteremtése</i>	13
Jia Yi 賈誼: Beadvány a készletek gyűjtéséről	19
Chao Cuo 晁錯: Felterjesztés a gabona megbecsüléséről	22
Dong Zhongshu 董仲舒: <i>Chunqiu Fanlu</i> 春秋繁露	27
<i>Válasz a császár kérdéseire</i> (I)	43
<i>Válasz a császár kérdéseire</i> (II)	51
<i>Válasz a császár kérdéseire</i> (III)	55
A szertartások változásai (<i>Liyun</i> 禮運)	63
HAN-KORI TAOIZMUS	71
Tőkei Ferenc: <i>Kísérlet egy taoista szintézisre</i>	73
Liu An 劉安: <i>Huainanzi</i> 淮南子	75
A forrás: a Dao	75
Az ég ékességei	83
A szellemről	85
Általános elmélet	90
Summázat	102
A TÖRTÉNETÍRÁS KLASSZIKUSA	109
Tőkei Ferenc: <i>Sima Qian</i> 司馬遷, <i>a kínai történetírás atyja</i> ...	111
Sima Qian 司馬遷: <i>Történeti Feljegyzések</i> (<i>Shiji</i> 史記)	113
Boyi életrajza	113
Zou Yanról	116
A vándor kardforgatók	119
A pénzfelhalmozók	122
A nagy asztrológus előszava a hat filozófiai iskola lényegéről	135

YANG XIONG 楊雄 ÉS HUAN TAN 桓譚	143
Tőkei Ferenc: <i>A „régí szövegek” iskolája</i>	145
Yang Xiong 楊雄: Példamutató mondások (<i>Fayan</i> 法言)	148
Tanulás és megvalósítás	148
Önmagunk tökéletesítése	150
Kérdések a <i>Daoról</i>	151
Kérdések a szellemről	155
A nemes ember	156
Huan Tan 桓譚: Új elméletek (<i>Xinlun</i> 新論).....	160
A test és a szellem	160
WANG CHONG 王充	165
Tőkei Ferenc: <i>Wang Chong kritikai materializmusa</i>	167
Wang Chong 王充: Mérlegelések (<i>Lunheng</i> 論衡)	170
Az eleve elrendelés értelme	170
Az alaptermészet irányítása	178
Az eredeti alaptermészet	188
A dolgok természete.....	196
Kérdések Konfuciuszhoz	202
Han Feizi bírálata	229
Az égről	245
A spontaneitás	253
A korok egyenlősége	266
A halálról	277
Önéletrajz	289
ÚJ LEGISTA TENDENCIÁK	319
Tőkei Ferenc: <i>A konfucianus ortodoxiától egy új legizmusig</i>	321
Ban Gu 班固: <i>Hanshu</i> 漢書	324
Összefoglalás a filozófusokról	324
Wang Fu 王符: <i>Egy remete elmélkedései</i> (<i>Qianfulun</i> 潛夫論) ...	328
A tanulás dicsérete	328
A szertelen fényűzésről	330
Tanítás az alapvetőről	338
A napok kímélése	340
Cui Shi 崔實: A kormányzásról (<i>Zhenglun</i> 政論)	343
Xun Yue 荀悅: Magyarázó tükör (<i>Shenjian</i> 申鑒).....	348
A kor dolgairól	348

Közkeletű hiedelmek	349
Vegyes mondások	350
Zhongchang Tong 仲長統: <i>Világos szavak</i> (Changyan 昌言)	354
Az égi <i>Daoról</i>	354
A felfordulás megszüntetése	356
Elvevés és hozzátevés	361
KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA	375
I. Bevezető 1.	377
Előzetes megjegyzések	377
II. Bevezető 2.	380
Tőkei Ferenc: <i>Faxian utazása</i>	380
Faxian 法顯	382
<i>Feljegyzések a buddhista országokról</i>	382
III. A korai kínai buddhista filozófia műveiből	392
Tőkei Ferenc: <i>Huiyuan</i> 慧遠	392
Huiyuan: A test kimerül, de a lélek nem hal el	394
Tőkei Ferenc: <i>Sengrui</i> 僧叡	399
Sengrui: Előszó a <i>Zhonglun</i> hoz	401
Sengrui: Előszó a Tizenkét kapu tanulmányaihoz	403
Tőkei Ferenc: <i>Sengzhao</i> 僧肇	405
Sengzhao: Előszó a Száz tanulmányhoz	406
Sengzhao: A prajñának nincs tudása	408
Sengzhao: A nem-abszolút ürességéről	418
Sengzhao: A dolgok nem mozdulnak el	425
IV. Egy antibuddhista filozófus	431
Tőkei Ferenc: <i>Fan Zhen</i> 范缜 <i>vitairata</i>	431
Fan Zhen: A lélek halandóságáról	433
V. Szemelvények a későbbi buddhista iskolák filozófiájából ..	441
Huisi 慧思: A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és szemlélethez	443
A Csak-tudat Elméletének kiegészítése (Xuanzang 玄奘 fordítása)	445
Fazang 法藏: Tanulmány az Arany Oroszlánról	448
Huineng 慧能: <i>Az alapvetés könyve</i>	453
Utószó helyett	461
Név- és tárgymutató	463

KÍNAI
FILOZÓFIA

ÓKOR / III. KÖTET

ÚJ KONFUCIANIZMUS

A KONFUCIANIZMUS URALMÁNAK MEGTEREMTÉSE

A Kína állami egységét megteremtő Qin-dinasztia 秦 uralma igen rövid életű volt: az i. e. 221-ben császári trónra lépő Qin Shi Huangdit 秦始皇帝 csak fia, Ershi Huangdi 二世皇帝 (Második nemzedékbeli Császár) követhette; s a dinasztia vaskezű diktatúrája ellen már i. e. 209-ben elégedetlenség ütötte fel a fejét, hogy aztán a „felfordulásból” egy Liu Bang 劉邦 nevű hadvezér kerüljön ki győztesen, aki i. e. 206-ban bevonul a fővárosba, majd riválisát, Xiang Yut 項羽 legyőzve i. e. 202-ben a Han-dinasztia első császáráként lép a trónra. A Qin-uralom nagy vívmányai azonban, amelyek mind az állami egységgel voltak összefüggésben, nem mentek és nem is mehettek veszendőbe a dinasztia bukásával. Nyilvánvaló például, hogy az új rezsim, mely nem mondott le Kína egységéről, nem állíthatta vissza a Zhou-kori 周 fejedelemségeket s velük a pozícióból kirekesztett régi, még inkább patriarchális, semmint bürokratikus arisztokrácia uralmát. Az új dinasztia lényegében nem tett egyebet, mint a kormányzati módszerek bizonyos mértékű enyhítésével leszerelte a népi elégedetlenséget, s bebocsátotta az állami-bürokratikus hatalomba a régi arisztokráciát is, természetesen az államnak alárendelten. Ez ad a Han-kor 漢 mintegy négyszáz éves történetének egyfelől nagy jelentőséget a kínai civilizáció konszolidálása szempontjából, másfelől azonban továbbra is felemás jelleget a társadalmi viszonyok szempontjából. Azt is mondhatnánk, hogy ez a négyszáz év a nagy kiegyezés korszaka: a parasztok terméktöbbletén megosztozik egymással a patriarchális és a kereskedői arisztokrácia, mégpedig úgy, hogy az osztozkodás közben és által többé-kevésbé egységes uralkodó osztállyá, patriarchális-bürokratikus mandarinsággá válik.

Az elmondottakból következik, hogy a kínai filozófiai életből sem múlhatott el nyomtalanul a legizmus, amely hivatalos ideológiává lett a Qin-dinasztia idején. A legista ideológiát nyíltan nemigen vállalják ugyan, de a Han-kor elejének politikusai és gondolkodói

az alapvető kérdésekben abból indulnak ki. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a viszonylag igen következetes legizmusnak meg is kellett szelídülnie ahhoz, hogy a Qin-ház bukása után is megfelelően szolgálhassa a kínai államot s annak „kiegyezései” társadalmát. A legújabb kutatások alapján úgy látszik: ennek az ideológiának egy igen nyílt és katonai jellegű áramlata tűnt el a Qin-dinasztiával és a legizmus nyílt vállalásával együtt, míg „békés”, az adminisztráció tökéletesítésével foglalkozó áramlatai hatalmas szerepet játszottak a Han-állam konszolidálásában, sőt a további ideológiai fejlődésben is. Az előbbi áramlat valószínűleg Shang Yang 商鞅 (vagy inkább a *Shangjunshu* 商君書 szerzője) radikális irányát követhette, az utóbbi pedig alighanem Shen Buhai 申不害 „békésebb” útját járhatta.

Első pillantásra talán meglepő, hogy a legizmus és a konfucianizmus határai viszonylagossá válhatnak a Han-korban, éppen azé a két ideológiáé, amely egymásnak a legádázabb ellenfele volt az egységes állam megteremtéséért vívott küzdelmekben. Am ha meggondoljuk, hogy ez az ideológiai folyamat szükségképpen vetülete a kínai mandarinság kialakulásának és viszonylag egységes osztállyá válásának, s visszaemlékezünk arra, hogy a legizmus lényegében azt valósította meg, ami a konfucianizmus vágyálma volt, akkor természetesnek kell tartanunk a legizmus megszelídülését és a konfucianizmus bürokratikus csíráinak kibontakozását, valamint e két tendencia összetalálkozását. Bonyolult okfejtések helyett álljon itt egy idézet a *Shiji* 史記 97. fejezetéből, amely a Han-kor első filozófusának, Lu Jianak biográfiáját tartalmazza. A szöveg azt mondja: Lu Jia 陸賈, aki Han Gaodi 漢高帝 (v. Gaozu 高祖 = Liu Bang) minisztere volt, „gyakran magasztalta (a császár) színe előtt a Dalok és Írások (Könyvét). Gaodi azonban megszidta őt ezért, mondván: 'Csak lóra kellett ülnöm, s meghódítottam (a birodalmat); miért foglalkoznék hát a Dalokkal és Írásokkal <a konfucianizmus kánonjaival>!' Lu mester pedig így felelt: 'Lóháton meghódítottad, de tudod-e vajon lóhátról kormányozni is?'"

Lu Jia 陸賈 (kb. i. e. 250–175) konfucianusnak vallotta magát; nézeteit egy *Xinyu* 新語 (Új mondások) című könyvecskében fejtette ki, kétségbe vonták azonban a mű fennmaradt szövegének hitelességét. Fellépése arról tanúskodik, hogy a konfucianizmus hegemoniaigénye a Han-dinasztia uralkodásának legelejétől fogva

jelentkezett, noha eltelik még néhány évtized, amíg a hivatalos ideológia rangjára emelkedhetik. Még a harmadik Han-császárnak, Wendinek 文帝 (i. e. 179–157) is vannak olyan hivatalnokai, akik a legizmus folytatói. Közülük kiemelkedik Jia Yi 賈誼 (egy számítás szerint i. e. 201–169), akinek igen tanulságos írásai maradtak ránk egyebek közt a *Xinshu* 新書 (Új könyv) című gyűjteményében. Ugyancsak a legizmushoz kapcsolódik Chao Cuo 晁錯 (i. e. 200–154), akinek a gabona becsületének visszaállításáról szóló felterjesztése a korai Han-kor legértékesebb gazdasági és politikai dokumentuma. Jia Yi a készletgyűjtésről, Chao Cuo a gabona megbecsüléséről szóló felterjesztését egyazon évben, i. e. 178-ban nyújtotta be. Írásaik arról tanúskodnak, hogy az első Han-császárok idejében nagyon elburjánzott a kereskedelem a kereskedők megadóztatása ellenére is, jelentős földvagyon is került nem-hivatalnok kereskedők kezébe, mégpedig a parasztok faluközösségi részesedésének felvásárlása útján; egy szóval, hogy a kereskedőarisztokrácia élősdi gazdagodása kikezdte az állam alapját, az adórendszert. Jia Yi és Chao Cuo beadványa egyaránt az állami adórendszernek a megerősítését ajánlja, természetesen a kereskedők megfékezésével, jobban mondva az állami adórendszerbe való szilárd beépítésével együtt. Ha korábban azt láttuk, hogy a konfucianizmusnak legizmusba kellett átcsapnia saját gyakorlati megvalósulása érdekében, akkor most világosan kibontakozik előttünk a legizmusnak az a (már korábban is megvolt) tendenciája, hogy egy bizonyos ponton konfucianizmusba kell átcsapnia, ugyancsak saját megvalósulása útján. A kínai állam és társadalom alapvető felemássága rejlik ennek a paradoxonnak a mélyén: patriarchális államot csak a bürokratizmus segítségével lehet szervezni, és megfordítva, bürokratizmus – az ókori Kína feltételei között – csak a patriarchális hagyomány konzerválása útján lehet államot „kormányozni”. (Jia Yi és Chao Cuo beadványait a Ban Gu-féle 班固 *Hanshu* 漢書 24. fejezetében található szöveg szerint közöljük.)

A felvázolt ideológiai folyamat Jingdi 景帝 (i. e. 156–141) és Wudi 武帝 (i. e. 140–87) idejében éri el tetőpontját. Ekkor lép fel Dong Zhongshu 董仲舒 azzal az igénnyel, hogy elméletileg megalapozza a Han-császárság és a kialakult mandarinság uralmát, beolvasztva ennek érdekében a konfucianizmusba minden olyan korábbi vívmányt, ami e célnak megfelel. Ezáltal Dong Zhong-

shu kétségtelenül a Han-kor első szakaszának legjelentősebb filozófusa. A *Shiji* 121. fejezetében olvasható biográfiája szerint előkelő s gazdag családból származott, akinek módja volt írástudói foglalatosságának szentelni minden idejét; hírnevet szerzett a Konfuciusz művének tartott *Chunqiu* 春秋 (Tavaszi és Ősz) krónika – és Gongyang-féle 公羊 kommentárjai – tanulmányozásával; Jingdi e tárgyban tanácsadói tisztségre is emelte. Wudi i. e. 140-ben, trónra lépésének évében afféle körlevelében szólította fel a birodalom „kiválóságait”, fejtenék ki neki véleményüket a kormányzásról és a tennivalókról. Dong Zhongshu három levélben válaszolt, a Wudi tetszését az ő tanácsai nyerték meg leginkább; kinevezték tanácsadónak Jiangdu 江都 hercege, Yi, Wudi fivére mellé. Később Dong baljóslatúnak magyarázott egy természeti jelenséget, amivel megsértette Wudit; bebörtönözték, de aztán kegyelmet kapott. Ezután már nem vállalt hivatalt, visszavonultan élt haláláig, tudományának szentelve erőit. Egy számítás szerint talán i. e. 179-ben született, és i. e. 104-ben halhatott meg. Élete főművének a *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (A Tavasz és Ősz gyöngy-sora) című könyvet szánhatta, ennek azonban csak lazán összeszerkesztett töredékei maradtak ránk, azok is sok évszázaddal későbből. A császárhoz írott három válaszlevelének szövege a *Hanshuban* őrződött meg.

Dong Zhongshu azon filozófusok közé tartozik, akiknek idealista konstrukciói ma sokszor mosolyra deríthetnek bennünket, ám gondolataikat mégis komolyan kell vennünk, ha történeti jelentőségüket meg akarjuk érteni. Ilyen, ma már nevetségesen erőltetett Dong Zhongshunak mindjárt az a fogása, hogy elméleteit a *Chunqiu* krónika lakonikus, valóban krónikási közléseivel, sőt a nyelvi kifejezés ez esetben semmitmondó sajátosságaival próbálja igazolni és a régiség patinájával bevonni. Nevetségesen hatnak etimológiái, párhuzamai, sőt jóformán egész „rendszere”. Ha azonban a forma mögé pillantunk, be kell látnunk mindenekelőtt azt, hogy e „rendszer” nagyon is következetes: egyetlen és sohasem titkolt célja a császári-mandarini bürokratizmus igazolása. Dong Zhongshu „rendszerében” csak olyan gondolatokat találunk, amelyek nyíltan és közvetlenül szolgálják ezt a célt. Beolvasztja elméletébe mindenekelőtt a *yin-yang* 陰陽 váltakozás és az „öt elem” elméletét, amivel természetesen nem materialista irányba

fejleszti a konfucianizmust, hanem ellenkezőleg, a misztika felé. Filozófiájának középpontjában az Ég és az ember (azaz a császár) viszonyának misztikus meghatározása áll, s ebből következően az ő konfucianizmusa határozottan teológiai. Voltaképpen az ő fellépésétől kezdve tarthatjuk joggal a kínai mandarin-császárság államvallásának a konfuciánus orthodoxyát. Mindamellett a konfucianizmusnak ezt a fejlődését az ókori Kína feltételei között elkerülhetetlennek kell ítélnünk, s Dong Zhongshu teológiájától – ha történelmi szerepét tekintjük – nem tagadhatjuk meg a viszonylagos létjogosultság elismerését.

Különösen világossá teszi ezt a tény, hogy a híres kínai vizsgarendszer első formáit Wudi éppen Dong Zhongshu leveleinek indíttatására teremti meg. Ez a vizsgarendszer pedig, minthogy a bürokratizmus fölényét hivatott intézményesíteni az alárendelt patriarchalizmus fölött, minden problematikussága ellenére a kínai civilizáció stabilizálódásának egyik legfőbb biztosítéka volt Kína egész ókorában, sőt a közép- és újkorban is. A vizsgarendszer nem vádolható a kínai társadalom fejlődésének megrekesztésével, legfeljebb visszatükrözte a gazdasági és társadalmi megrekedést; így nem annyira problematikus vonásairól, mint inkább komoly előnyeiről érdemes szót ejteni. E rendszer ugyanis – túl azon, hogy mindenkor biztosította a mandarinság sorainak feltöltését, gyakran éppen a nép soraiból – mindenkor biztosított kisebb vagy nagyobb lehetőséget a haladó törekvéseknek megvalósítására, s egyáltalában, intézményesítette a Han-korra kialakult mandarinságot. E fejlődés – bármily problematikus volt is – mégis előre tett lépés volt, sőt, az ókori kínai alapokon az egyetlen lehetséges lépés előre. S hogy bizony e lépésért is meg kellett küzdeni az egyértelműen retrográd erőkkel, az jól látható Dong Zhongshu szövegeinek ama helyein, ahol a törvények és intézmények *megváltoztatásának* szükségességéről szólván félreérthetetlenül megcsendül a legizmus hangja. Vagy megállapítható ama korabeli vélekedésből, amely vádként fogalmazza meg Wudiról, hogy „kívül konfuciánus, belül azonban legista”.

Dong Zhongshu „legista” teológiájával a konfucianizmus uralkodó ideológiává, sőt államvallássá válik. Ezzel a konfucianizmus véglegesen kialakította a maga orthodoxyáját, ebben az irányban nem fejlődik tovább sok-sok évszázadon át sem. Részben el is

hagyja a filozófia területét, mindinkább összeolvad a rítustannal, vallásos jellegű praktikákkal stb. E tendencia tanulságos példája a *Liyun* 禮運 (A szertartások változásai) című írás, mely a *Liji*-ben 禮記 maradt ránk; abban a Han-kor eleji szertartáskönyvben, amely az egyébként hasonló tendenciáról tanúskodó *Daxuet* 大學 és *Zhongyongot* 中庸 is egy-egy fejezeteként tartalmazza.

Tőkei Ferenc

JIA YI 賈誼 BEADVÁNY A KÉSZLETEK GYŰJTÉSÉRŐL

Guanzi 管子 mondotta: „Ha a magtárak tele vannak, akkor (az emberek) ismerik a szertartási előírásokat.”¹ Hogy a népet, ha szűkséget szenvedett, valaha is rendben lehetett volna kormányozni, olyasmiről a legrégebb időkől mind a mai napig nem hallhatott senki. A régi idők emberei azt mondták: „Ha csak egy férfi is nem szánt, lehetnek olyanok, akik éhséget szenvednek; s ha csak egy asszony is nem sző, lehetnek olyanok, akik megsínylik a hideget.”² Minthogy a javak létrehozásának megvan a maga ideje <szeszjellege>, ha fogyasztásukban (*yong* 用) nem ismerünk mértéket, akkor az anyagi javak (*wu* 物) „ereje” feltétlenül megrokkban. Aminek segítségével a régi időkben jól kormányozták az égalattit, az a legnagyobb aprólékosság és a legnagyobb figyelem-összpontosítás volt. Ezért voltak elegendők a készleteik ahhoz, hogy (minden évszakban) támaszkodhassanak rájuk. Manapság hátat fordítanak az alapvetőnek (*ben* 本) és a másodlagos (*mo* 末) után rohannak;³ így akik csak esznek <fogyasztanak>, túlságosan sokan vannak, ez pedig hatalmas megkárosítása az égalattinak. A mértéktelen és túlzó szokások napról napra tovább burjánzanak, ami pedig hatalmas megrablása az égalattinak. E megkárosítást és megrablást nyilvánosan (*gong* 公) gyakorolják, és senki sem akad, aki valahogyan véget vetne ennek. A Nagy Megbízatást <a Han-dinasztia 漢 uralmát> így már a bukás fenyegeti, és (ilyen viszonyok között) senki nem segíthet rajta; hiszen ha a javak létrehozói <a termelők> túlságosan kevesen vannak, fogyasztói azonban túlságosan sokan, akkor az égalatti vagyona és gazdasága (*caichan* 財產) hogy is ne menne tönkre!

Annak, hogy a Han-ház Han-dinasztiaként uralkodik, immár közel negyven esztendeje,⁴ ám az állami (*gong* 公) és a családi (*si* 私) készletek állapota mégis csak sajnálatunkra méltó; elveszett a (földművelés számára) megfelelő idő, nem esett eső, a nép most

már (űzött) „farkasként pislog hátra”, az aratás (legutóbb is) rossz volt, nem adták be (az adókat), és vannak, akik kérik, hogy eladhassák rangjukat (*jue* 爵) és áruba bocsáthassák gyermekeiket. Mindez bizonytalannal eljutott már (felséges) füledhez; és vajon előfordulhat-e, hogy amikor az égalatti ilyen komoly veszedelemben van, az uralkodó (*shang* 上) meg ne riadjon!

Minden korban vannak ínséges esztendőök és gazdag aratások, ez az ég tette; még Yu 禹 és Tang 湯 is elszenvedett (természeti csapásokat).⁵ Mármost, ha szerencsétlen módon szárazság támad egy két- vagy háromezer négyzetmérföldnyi területen, az állam (*guo* 國) hogyan tud majd segítséget nyújtani? Ha a határokon váratlanul veszedelem támad, akkor egy több száz vagy több ezer mérföld (lakosságának megfelelő) sokaságot <katonaságot> az állam (*guo*) mi módon tud majd ellátni élelemmel? Ha háború és szárazság egyszerre támadna, az égalattit végpusztulás fenyegetné. Akkor a bátrak és erősek kíséretet gyűjtenének maguk köré, úgy támadnának rá másokra, a kimerült emberek és gyenge öregek pedig (élelemre) cserélnék ki a gyermekeket, s így azoknak csontjait rágcsálnák.⁶ A kormányzás rendje így nem jut majd el mindenhová, s a távoli vidékeken azok, akik képesek túlszárnyalni (az uralkodót), mind egyszerre támadnak majd fel, egymással versengve a hatalomért; és ha ekkor (a császár) megretten és terveket sző (a rend helyreállítására), vajon miképpen tudja majd megvalósítani ezeket?

Nos, a készletek gyűjtése valójában azonos az égalatti „nagy megbízatásával” <a dinasztia sorsával>. Ha hántolatlan gabona van sok, s az egyéb javakban (*cai* 財) is bőség uralkodik, akkor bármit csináljunk, az mind sikerül. Ennek segítségével ha megtámadunk valamit, el is foglaljuk; ha védekezünk, biztonságban vagyunk; ha erre támaszkodva harcolunk, győzelmet aratunk; így megbékíthetjük ellenségeinket, meghódításra bírhatjuk a távoli (népeket), és bárkit magunkhoz hívhatunk, biztosan eljön! Mármost, ha rászorítanánk a népet, hogy térjen vissza a földműveléshez, s mindenki megállapodnék az alapvető foglalkozásban (*ben* 本), ha tehát elérnénk, hogy az égalattiban mindenki a saját erejéből <munkájából> éljen, a „másodlagosban ügyeskedők” (*moji* 末技) és a „vándorlásból élők” (*youshi* 游食) pedig visszaforduljanak és

a „déli földek” (*nanmu* 南畝) útjait kövessék, akkor a felhalmozott készletek elegendők lennének, és az emberek megtalálnák örömeiket ott, ahol laknak. Ez a módja annak, hogy (felséged) gazdaggá és nyugodttá tegye az égalattit; noha ennek egyenes kimondása reszketéssel tölti el nyomorult (szolgádat), aki emiatt Felséged kegyes bocsánatát kéri.

CHAO CUO 晁錯 FELTERJESZTÉS A GABONA MEGBECSÜLÉSÉRŐL

Amikor a szent királyok (*shengwang* 聖王) uralkodtak felette, a nép nem szenvedett sem a hidegtől, sem az éhségtől; s nem azért, mintha (e királyok) képesek lettek volna művelni a földet és úgy táplálni (a népet), vagy éppen szövetet szőni és úgy ruházni (népüket), hanem mert meg tudták nyitni számára a gazdagság (*zicai* 資財) útját. Így aztán Yao 堯 és Yu 禹 idejében lehetett kilenc esztendeig tartó áradás, Tang 湯 idejében lehetett hétesztendős szárazság, országukban mégsem voltak elhagyatottak és éhségtől kiaszottak, mert bőséges készletek felhalmozásával a szükségletekről már jó előre gondoskodtak.

Napjainkban a tengerek közötti föld egyetlen (birodalmat) alkot, földterületeinek és népének sokasága nem marad el Tang és Yu (birodalma) mögött, ráadásul természeti csapások, sok esztendeig tartó áradások és szárazságok sem sújtanak bennünket; miért van tehát, hogy a felhalmozott készletek mégsem érik utol az övékét? Azért, mert a földnek sok fölös „haszna” van, a népnek sok fölös ereje marad, a gabonatermesztésre való földeket nem törik fel mindenütt, a hegyek és mocsarak „hasznát” nem aknázzák ki teljesen, a „vándorlásból élő” embereket nem térítik vissza mind a földműveléshez. Amikor a nép szegény, bűnök és elfajulások keletkeznek; a szegénység szükségből keletkezik; a szükség a földművelés elhanyagolásából (*bunong* 不農) keletkezik; a földművelés elhanyagolása annyit jelent, mint elrugaszkodni a földhöz tartozás (*dizhu* 地著) elvétől; a földhöz tartozás elvét tagadni pedig annyi, mint elhagyni a falut és nem törődni a családdal.¹ Így azonban a nép hasonló lesz a madarakhoz és négylábú állatokhoz, úgyhogy hiába rendelkezünk magas városfalakkal és mély vizes árkokkal, szigorú törvényekkel és súlyos büntetésekkel, még ezekkel sem tudjuk megfékezni.

Ha fázunk, akkor a ruhából nem várunk a könnyűre és melegre; ha éhezünk, akkor az ételből nem várjuk meg a legédesebbet és

legfinomabbat. Akinek testét éhség és hideg gyötri, az nem törődik a feddhetetlenséggel és a szégyennel. Az ember természete (*qing* 情) olyan, hogy ha egy nap nem ehetik kétszer, akkor éheznek, és ha egész évben nem szabhat magának ruhát, akkor fázik. Ha pedig valakinek gyomra éheznek, és nem jut élelemhez, bőre fázik, és nem jut ruhához, akkor még a legszeretőbb anya sem tudja megoltalmazni gyermekét, hogyan tudná hát a fejedelem így is megtartani a népét! A bölcs uralkodó (*mingzhu* 明主) jól tudja, hogy ez így van, s ezért legfőbb gondja, hogy a nép (megmaradjon) a földművelésnél és selyemhernyó-tenyésztésnél; csökkenti az adókat és szolgáltatásokat (*fulian* 賦斂), növeli a felhalmozott készleteket, így tölti meg a magtárakat, így készül fel árvizek és szárazságok ellen, s ezért a népet meg tudja nyerni s meg is tudja tartani.

A nép (magatartása) attól függ, hogyan „terelik” a fölötte állók, mert (természete szerint) úgy rohan a haszon után, ahogyan a víz lefelé folyik, sohasem válogatva a négy égtáj között. Mármost a gyöngy és a jade, az arany és az ezüst nem lehet tápláléka az éhezőknek, nem lehet ruhája a fázónak, és hogy mégis oly sokan annyira értékesnek tartják ezeket, annak oka nem más, mint hogy a fölötte állók használják őket. Olyan tárgyak (*wu* 物) ezek, amelyeket könnyű és kicsiny voltuknál fogva nem nehéz elrejteni, és akinek csak annyi van belőle, amennyi belefér a kezébe, már azzal is bejárhatja a tengerek közti földet, anélkül, hogy éhség vagy hideg miatt aggódnia kellene. Ezek teszik lehetővé, hogy alattvalók könnyelműen hátat fordítsanak uralkodójuknak, hogy a nép könnyelműen elhagyja falvait, hogy a rablóknak meglegyen az ösztönzőjük, s hogy a száműzötteknek és földönfutóknak módjuk legyen kicsiny súlyú vagyont (magukkal vinni). A gabona és a szövetek a földből származnak, az évszakok által növekednek, testi erő által gyűjtetnek össze,² és mindezt egyáltalában nem lehet egy nap alatt véghezvinni; belőlük több *shinyi* 石 súlyút egy közepes erejű ember nem is bír el, úgyhogy nem szerezhet hasznot belőlük mindenféle bűncselekmények által; ám ha csak egyetlen napig is hiányoznak, máris ott az éhség és a fázás. Éppen ezért a bölcs fejedelem nagyra becsüli az „öt gabonát”, s megveti az aranyat és jadet.

Napjainkban egy földműves öt „szájból” álló családja közmunkára köteles küldeni legalább két embert, így a föld, amit képesek

megművelni, nem haladja meg a száz *munyit* 畝, márpedig száz *munak* a hozama nem több, mint száz *shi*. Tavasszal szántanak, nyáron gyomlálnak, ősszel aratnak, télen elraktároznak, továbbá rőzsét és tűzifát vágnak, hivatali épületeket (*guanfu* 官府) javítanak és más közmunkát végeznek. Tavasszal nincs módjuk elkerülni a szelet és port, nyáron nem bújhatnak el a perzselő hőség elől, ősszel nem menekülhetnek meg a nedvességtől s esőtől, télen nem kerülhetik ki a hideget és fagyot; a négy évszak egyikében sincs egyetlen napnyi nyugalalmuk sem; és még ott vannak az olyan magán <családi> dolgaik is, mint például „elkísérni az eltávozottakat”, fogadni az érkezetteket, gyászolni a halottakat, érdeklődni a betegek felől, gondozni az árvákat és nevelni a fiatalokat. Örökké így szorgoskodnak és szenvednek, s mégis, újra meg újra árvizek és szárazságok csapását kell elviselniük, sürgető kormányzat zsarnokosodik felettük, az adók és szolgáltatások (*fulian*) nem felelnek meg az évszakoknak <rendszeretlenek>, a reggel kiadott parancsoknak estére már eleget kell tenniük.³ Akinek (az adók begyűjtése után) még van valamije, az fele áron kénytelen eladni, akinek meg semmije sincs, az százszázalékos kamatra kénytelen kölcsönt venni; így aztán van, aki eladja földjét és lakóházát, áruba bocsátja gyermekeit és unokáit, hogy így egyenlítse ki a tartozását.⁴

Ugyanakkor az utazó és lakozó kereskedők (*shanggu* 商賈) közül a nagyobbak készleteket halmoznak fel és kétszeres haszonnal (adnak túl rajta), a kisebbek pedig (a piaci) sorokban üldögélve vesznek és eladnak (*fanmai* 販賣), vagy éppen ritka és fölösleges luxuscikkekkel a kezükben naphosszat járják a városi piactereket. Kihaszználják, hogy a „fent levők” fontosnak tartják az ilyesmit, s így ha eladják azokat, mindig a kétszeres (árat kérik). Ily módon férfiak nem szántanak és nem gyomlálnak, asszonyaik nem nevelnek selyemhernyót és nem szőnek, ám a ruháik mindig díszesek és hímesek, s élelmük mindig finom gabona és hús. Nem szenvedik el a földművesek keserveit, mégis övék lesz a földek (*qianbo* 仟伯)⁵ hozama; gazdagságukra támaszkodva kapcsolatokat teremtenek a főrangúakkal (*wanghou* 王侯); erejük túlszárnyalja a hivatalnokok (*li* 吏) hatalmát, s hasznukat úgy gyümölcsöztetik, hogy egymáson igyekeznek túltenni. Ezer mérföldekre is elcsatangolnak, kalapjaik és kocsimennyezeteik mindenütt összetalálkoznak, szilárd kocsikra szállva

kövér lovakat ostoroznak, selyemcipőt viselnek a lábukon, és övük is fehér selyem. Ez hát a mód, mellyel a kereskedők „koncentrálják” (*jianbing* 兼并) a földművelőket, s amelynek révén a földművelők szerteszét szóródnak.⁶ Nos, a jelenlegi törvények és előírások megvetik a kereskedőket, ám a kereskedők már régen gazdagok és előkelők; (a törvények és előírások) tisztelik a földműveseket, ám a földművesek már régen szegények és alacsony sorúak. Így amit a világ (*su* 俗) nagyra becsül, azt az uralkodó (*zhu* 主) megveti; s akiket a hivatalnokok (*li*) megaláznak, azokat a törvények (*fa* 法) tiszteletben részesítik. Ha pedig a fenti és a lenti így szembekerül egymással, szeretetük és gyűlöletük ennyire eltérő és ellentmondó, akkor az a kívánság, hogy az ország gazdag legyen, s a törvények szilárdan álljanak, sohasem teljesezhet.

A jelen pillanatban nincs sürgősebb feladat, mint elérni, hogy a nép legfőbb gondjának a földművelést tekintse. Ha pedig azt akarjuk, hogy a nép legfőbb gondja a földművelés legyen, akkor szükséges, hogy a gabonának fokozottabb megbecsülést biztosítsunk. Ahhoz pedig, hogy legértékesebbnek a gabonát tekintsék, szükséges, hogy a nép számára a gabonát jutalmak (elnyerésének) és büntetések (megváltásának) eszközévé tegyük. Ha mármost felszólítanánk az égalattit, hogy (mindenki) adjon be gabonát a központi hivatalokba (*xianguan* 縣官), és ezzel tiszteletbeli rangot (*baijue* 拜爵) nyer, vagy ezzel megszabadulhat a büntetéstől, akkor ennek eredményeképpen a gazdag embereknek rangjuk is lenne, a földműves népnek pénze lenne, s gabonából is meglenne a szétosztani való.⁷

Akik képesek lennének gabonát beadni, hogy ezáltal rangot nyerjenek, azok valamennyien fölösleggel rendelkeznek; ha tehát elveszük a fölösleget azoktól, akik ilyenekkel rendelkeznek, és abból fedezzük a legmagasabb kiadásokat, akkor a szegény népnek az adóját (*fu* 賦) csökkenteni lehetne. Ez az úgynevezett „fölösleg elvevésével szükséglet pótlása” lenne, mely ha rendeletben kibocsátást nyerhetne, a népnek nagy hasznára válna. A nép „szívéhez” <kívánságaihoz> való ilyenén alkalmazkodás hármassal segítséget nyújthatna: először, az uralkodó kiadásaihoz meglenne a szükséges; másodsor, a nép adója kevesebb lenne; s harmadszor, ösztönözné a földművelés érdemes munkáját.

Napjainkban rendelet mondja ki, hogy a népből azok, akiknek kocsijuk vagy hátszlovuk van, egy lóval három katonaköteles korú

ember számára nyerhetnek mentességet (a katonai szolgálattól); hiszen a kocsi és hátsló az égalatti hadi felkészültségéhez tartozik, s ezért méltán szerezhethet mentességet a katonáskodástól. Shennong 神農 tanítása így szól: „Ha egy városnak kőből rakott falai tíz *ren* 仞 magasak, forró víz bugyog száz lépés széles árkaiban, pajzsos katonája is van százszor tízezer, csak éppen a gabonája hiányzik, akkor bizony nem képes megvédeni magát.”⁸ Látni való mindebből, hogy a gabona az igazi király (*wangzhe* 王者) számára a leghasználhatóbb dolog (*dayong* 大用), a kormányzásnak pedig alapvető feladata. El kellene rendelni, hogy az emberek rangok elnyerése végett adjanak be gabonát, így érjenek el a *wudafunál* 五大夫 is magasabb rangot,⁹ és csak ezután nyerjenek mentességet (a katonáskodástól) akár egyetlen ember számára is. Ennek eredményei ugyanis messze túlszárnyalnák a hátslószo­l­gá­l­ta­ta­si er­ed­m­é­ny­eit. Mert a rang (*jue* 爵) olyan dolog, amivel az uralkodó (*shang* 上) egyedül rendelkezik, csupán az ő szájából származhatik, soha ki nem meríthető módon. Másrészt a gabona olyasmi, amit a nép természet, ami a földből nő ki, s így szintén kimeríthetetlen. Mármost, magas rangot nyerni és megmenekülni a büntetéstől: minden embernek erős kívánsága. Ha tehát az égalatti népével gabonát adatunk be a határvidékeken, hogy ezáltal ranghoz jussanak vagy megmenekedjenek valamely büntetéstől, akkor nem kell hozzá több, mint három esztendő, s északi határaink alatt (*saixia* 塞下) feltétlenül nagy tömegű gabona gyűlik majd össze.

DONG ZHONGSHU 董仲舒
CHUNQIU FANLU 春秋繁露

*Chu Zhuangwang*¹ 楚莊王

A Tavasz és Ősz (krónika) alapvető tanítása (*dao* 道): elfogadni parancsolóul az Eget (*fengtian* 奉天) és mintaképnek a régiséget tekinteni (*fagu* 法古).

Mert hiába van valakinek bármilyen ügyes keze, ha körzöt és derékvasat nem használ, nem képes szabályos kört és négyszöget alkotni; hiába van valakinek bármily jó hallású füle, ha sohasem fúj bele a hat sípba, nem képes pontosan megállapítani az öt hangot;² hiába van valakinek bármilyen tudós szíve <elméje>, ha nem olvas a régi királyokról (*xianwang* 先王), nem képes nyugalmat biztosítani az égalattiban. Így a régi királyok hátrahagyott tanításai (*dao*) nem mások, mint az égalatti körzője, derékvasa és hat sípja. Az tehát, hogy a szent ember (*sheng* 聖) mintaképének az Eget tekinti, a kiváló férfiú (*xian* 賢) pedig a szent embert (*sheng*) utánozza, éppen ezért a legfőbb szabály (*dashu* 大數). E legfőbb szabálynak a betartása jó kormányzást biztosít, s e legfőbb szabálynak az elhanyagolása felforduláshoz vezet; jó kormányzás és felfordulás éppen ezáltal különbözik egymástól.

Úgy tudom, hogy az égalattinak nem lehet két alapelve (*dao* 道), s így a szent emberek (*shengren*) különbözőképpen kormányozhatnak, de azonos alapelv (*li* 理) szerint. A múlt és a jelen éppen azáltal hatol egymásba (*tongda* 通達), hogy a korábban élt kiváló férfiak (*xian* 賢) örökbe hagyják példájukat (*fa* 法) a későbbi nemzedékeknek.

A Tavasz és Ősz (krónika) olyan viszonyban volt korának dolgaival, hogy dicsérte a múlthoz való ragaszkodást (*fugu* 復古) és bírálta az állandó szabályok megváltoztatását (*yichang* 易常), azt kívánva, hogy követendő példák (*fa* 法) a régi királyok legyenek.

Itt azonban közbevetethet valaki egy problémát, mondván: „(Egy mondás szerint) ’aki király akar lenni (*wangzhe* 王者), annak meg kell változtatnia az intézményeket’.³ Nos, vannak egyoldalúságra hajlamos emberek, akik ennek (a mondásnak) az alapján azt hiszik, így beszélhetnek: ’Ha a múlt valóban méltó rá, hogy kövessük, akkor a régi királyok tanításával (*dao*) együtt miért ne fogadnánk el

(intézményeket is)? Ilyeneket hallva kortársaink megzavarodnak, s joggal félhetünk attól, hogy végül gyanakvással fogják nézni a helyes elveket (*zhengdao* 正道), de hitelt adnak majd az eretnek tanításoknak.” Erre megfélemlhetünk a következőképpen: „Volt egyszer egy ember, aki hallott valamit a fejedelmi uralkodókról (*zhuhou zhi jun* 諸侯之君) és a (szertartásos) nyíllövészeteken előadott ‚Vadmacskafej‘ című zenedarabról (*yue* 樂),⁴ így aztán fogta magát és levágta egy vadmacska fejét, felakasztotta és nyíllal lövöldözött rá, miközben azt mondogatta: ’Vajon mi ebben a zene?’ Mert hallotta a nevet (*ming* 名), de nem értette meg a lényegét (*shi* 實).”

Az a mondás ugyanis, hogy az új királynak meg kell változtatnia az intézményeket, egyáltalában nem az alapvető tanítás (*dao*) megváltoztatására vonatkozik, egyáltalában nem az alapelvek (*li* 理) megváltoztatását jelenti. De ha valaki (uralkodásra való) megbízatást (*ming* 命) kap az Égtől, az megváltoztatja családnévét (*xing* 姓) és a dinasztianevet (*wang* 王), hiszen (az „égi megbízatás” jóvoltából) úgy lett királlyá (*wang*), hogy nem egyszerű örököse az előző királynak. Ha teljes egészében örökbe veszi elődjének intézményeit, továbbra is csak a régi módszereket (*guye* 故業) alkalmazza, és semmi sincs, amit megváltoztatna, akkor semmiben sem különbözik attól, aki úgy lett királlyá, hogy örököse volt az előző királynak. Azt az uralkodót, aki megbízatást (*ming*) kapott, ezzel az Ég nagy kitüntetésben részesítette. Aki atyját szolgálja, aláveti magát kívánságának; aki fejedelmét szolgálja, annak szándékához tartja magát; az Ég szolgálatában tehát ugyanezt kell tenni. Márpedig, ha az a személy (*jiwu* 己物), akit az Ég (a „megbízatással”) ilyen nagy kitüntetésben részesített, csupán az elődét utánozza és mindent vele azonos módon irányít, akkor az, mivel így nem „tűnik ki”, nem ragyog, bizony nem felel meg az Ég szándékának. Ezért meg kell változtatnia a lakóhelyét <a székhelyét>, meg kell változtatnia az uralkodási periódus elnevezését (*chenghao* 稱號), meg kell javítania a naptárt (*zhengshuo* 正朔), meg kell változtatnia a ruhák színét is, mert ha mindezt nem teszi, akkor nem vetette alá magát az Ég ama szándékának, hogy tegye ragyogóvá saját kitüntettségét. Ám a legfőbb törvényeknek (*dagang* 大綱), az emberi viszonylatoknak (*renlun* 人倫), az alapvető tanításoknak és elveknek (*daoli* 道理), a kormányzásnak és igazgatásnak (*zhengzhi* 政治), a tanítással való átalakító befolyásnak (*jiaohua* 教化),

a szokásoknak (*xisu* 習俗) és az irodalmi művek értelmezésének (*wenyi* 文義) mind tökéletesen úgy kell maradnia, mint régen volt; ugyan miért is kellene ezeket megváltoztatni! Így aki királlyá lesz (*wangzhe* 王者), az intézmények reformjával csupán a nevet (*ming* 名) változtatja meg, de az alapelveket (*dao* 道) nem cserélvén fel, mit sem változtat a lényegen (*shi* 實).

Kongzi 孔子 mondta: „Shun 舜 olyan uralkodó volt, aki tevékenység nélkül (*wuwei* 無為) is jól kormányzott.”⁵ Ez azt jelenti, hogy (Shun) irányadónak Yao 堯 alapelveit (*dao*) tekintette. Ugyan mi mást bizonyít ez, mint hogy nem szabad azokat <az alapelveket> megváltoztatni!

Tíz útmutatás

A Tavasz és Ősz (krónika) kétszáznegyvenkét esztendő felölelő szövegében az égalatti egész nagysága, az események (*shibian* 事變) minden gazdagsága benne van; semmi sem hiányzik belőle. Mégis, ha röviden summázni akarjuk, tíz útmutatást kell kiemelnünk belőle. Erre a tíz alapelvre fűződik fel minden cselekedet, s általuk áramlik szét a királyok átalakító befolyása (*wanghua* 王化).

Az események (*shibian*) felsorolásakor látni kell, hogy közülük melyik a fontos: ez az egyik alapelv. Látni azt is, hogy az események végül hová érkeznek: ez a második alapelv. Annak alapján igazítani el őket, hogy hová érkeznek: ez a harmadik. Erősíteni a törzset és gyengíteni az ágakat, nagyobbítani az alapvetőt (*ben* 本) és kisebbíteni a másodlagost (*mo* 末): ez a negyedik. Különválasztani a kétes és gyanús dolgokat, s elkülöníteni és egyesíteni fajták szerint (*lei* 類): ez az ötödik. Megállapítani a kiváló tehetségek kötelességtudását (*yi* 義), s megtalálni mindenhez a megfelelő képességet: ez a hatodik. Rokonságot szeretni a közeliakat s magunkhoz vonzani a távoliakat, azonosulva mindig a nép akaratával: ez a hetedik. Elfogadni a Zhou-dinasztia 周 műveltségét (*wen* 文), s visszaállítani annak eredeti egyszerűségét (*zhi* 質): ez a nyolcadik. Minthogy fától keletkezik a tűz, a tüzet azonosítani a nyárral, s ezt az Ég jelének tekinteni: ez a kilencedik.⁶ Bírálattal is megmutatni, mi von maga után büntetést, s kikutatni, hogy rendkívüli jelenségek <pl. természeti csapások> miért sújtanak bennünket, ezeket is égi jelként fogva fel: ez a tizedik.

Ha (az uralkodó) az események felsorolásakor látja, hogy azokból mi a fontos, akkor a nép (*boxing* 百姓) biztonságban élhet; ha azt is látja, hogy az események hová vezetnek, akkor a sikert vagy kudarcot előre megtudja; ha annak figyelembevételével kormányoz, hogy (tettei) hová vezetnek, akkor cselekedeteinek alapja helyes lesz; ha erősíti a törzset s gyengíti az ágakat, nagyobbítja az alapvetőt s kisebbíti a másodlagost, akkor fejedelem és alattvaló megkülönböztetése világos lesz; ha különválasztja a kétes és gyanús dolgokat, s megállapítja a különbségeket egyazon fajtán belül is, akkor helyes és helytelen dolgában világosságot teremt; ha megállapítja a kiváló tehetségek kötelességtudását és megtalálja a megfelelő képességet, akkor a száz hivatal (*boguan* 百官) rendben lesz; ha elfogadja a Zhou-dinasztia *wen*jét és visszaállítja annak eredeti egyszerűségét, akkor szilárdan megalapozta azt, ami az átalakító hatásból (*hua* 化) a legfontosabb; ha rokonként szereti a közeliakat és magához vonzza a távoliakat, azonosulva a nép akaratával, akkor embersége és kegyessége (*ren'en* 仁恩) mindenüvé elhatol; ha fával csíholja a tüzet, s a tüzet a nyárral azonosítja, akkor a *yin* 陰 és *yang* 陽, valamint a négy évszak törvényszerű (*li* 理) egymást-váltása rendben lesz; és ha bírálatot is mond arról, ami büntetést érdemel, s kikutatja, hogy a természeti csapások miért következtek be, akkor az Ég által óhajtottakat meg tudja valósítani.

Ha (az uralkodó) mindezeket valóban megvalósítja, akkor mindig ott lesz körülötte az emberség (*ren* 仁) és igazságosság (*yi* 義), erényének (*de* 德) áldása hatalmas lesz, bőségesen árad majd a négy tenger között <a birodalomban>, a *yin* és *yang* harmóniában lesz egymással, s a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) közt egy sem lesz, mely ne kapná meg azt, ami megilleti (*bu de qi li* 不得其理).

Aki a Tavasz és Ősz (krónikát) magyarázza, annak mindig ezeket (az „útmutatásokat”) kell alkalmaznia, mert csak ez a helyes módszer (*fa* 法).

A kormányzás komolyságáról

Csupán a szent ember (*shengren* 聖人) képes a tízezer dologgal (*wanwu* 萬物) teljesen eggyé válni, azokkal az eredetben (*yuan* 元) egyesülni; míg aki nem éri el és nem fogadja el magáénak is az eredetet (*ben* 本), amelyből minden származik, az nem képes

sikerre vinni a dolgait. Ezért a Tavasz és Ősz (krónika) az „egy” szó helyett az „eredeti” (*yuan* 元) szót használja; ez a *yuan* olyasféle, mint a „forrás” (*yuan* 原), értelme pedig az, hogy már a legvégső kezdet is az Eget és Földet követi.⁷ Így az embernek csupán a legvégső kezdetre van szüksége ahhoz, hogy éljen, s nem kell a négy évszaknak megfelelően minduntalan változnia. Az eredet (*yuan*) ugyanis minden dolognak (*wanwu*) a kezdete (*ben* 本), és az ember eredete (*yuan*) benne foglaltatik. Hogy hol helyezkedik el? Nos, az Ég és a Föld előtt. Így aztán az embernek, bár az Ég „leheletében” (*qi* 氣) él, sőt magába fogadja az Ég „leheletét” (*qi*), nincs módja rá, hogy az Ég eredeti alapvetésével (*yuanben* 元本), az Ég eredeti rendelkezésével (*yuanming* 元命) szembeszegüljön. Így a „tavasz *zhengyue* 正月 <eredeti, igazi, első> hónapja” kifejezés is azt jelenti: elfogadni azt, amit az Ég és Föld csinált, valamint folytatni és véghezvinni azt, amit az Ég elkezdett.⁸ Ha valaki úgy viszi sikerre dolgait, úgy teljesíti be művét, hogy ezt az elvet (*dao*) valósítja meg, akkor miért kellene ezt az Ég és Föld „eredetének” (*yuan*) nevezni? Az Ég és Föld „eredete” (*yuan*) talán szerepet játszik ebben? Talán bizony egyszerűen kiterjeszkedett az emberre? Valójában (az ilyen uralkodó) kezdettől végig elfogadta (az Ég) akaratát (*yi* 意).

Képesnek lenni megmagyarázni az olyan dolgokat, mint a madarak és négylábú állatok, ez egyáltalában nem olyasmi, amire a szent ember (*shengren*) vágyakoznék. Amit a szent ember meg akar magyarázni, az az emberség és igazságosság erénye (*renyi* 仁義), ezek fogalmi meghatározása (*li* 理); meg akarja érteni különböző osztályokba és fokozatokba való felosztásukat, minden hozzájuk tartozó dologgal együtt; világossá akarja tenni értelmükből mindazt, amit jól meg kell érteni, nehogy fennmaradjon valami kétség és bizonytalanság: íme, ezek hát azok, amiket a szent ember igazán nagyra becsül. Ha nem így tenne, ha elfoglalná magát mindenféle fecsegéssel, figyelme a temérdek dologra (*wu* 物) irányulna, mindenféle nem-fontos tanokat hirdetne, akkor ezzel tévútra vezetné azokat, akik utána lépnek be (a filozófia birodalmába), s ezt minden nemes ember (*junzi* 君子) nagyon rossz dolognak tartaná; hogy is tehetne hát ilyet! A szent ember (*shengren*) az elmélkedésbe sohasem fárad bele, folytatja azt világos nappal és éjszaka is, s ami ezután minden dolgot (*wanwu* 萬物) egészen világossá tesz, az az emberség és igazságosság (*renyi*). Ennek alapján szólva:

igazán a saját cselekvésével érte el ezt! Ezért mondják, hogy hej! aki mások tanítómestere, hogy engedhetné meg magának, hogy ne legyen nagyon gondos! Minthogy pedig a helyes elvek (*yi* 義) a Könyvből <a Tavasz és Ősz krónikából> származnak, azért a Könyv és kommentárja: (a tudás) legnagyobb alapja (*daben* 大本). Aki ezt az alapvetést (*ying* 營) félrevetve erőlteti elméjét, s keserves fejtöréssel igyekszik kimeríteni a (jelentéktelen dolgokban rejlő) lényeket (*qing* 情), annak haja megószülhet, fogai kipotyoghatnak, de még akkor sem fogja megfelelően ismerni önmagát!

Amikor az ember megszületik, van egy „nagy elrendelése” (*daming* 大命), s ez az ő lényege (*ti* 體). Ezenkívül van „változó rendelés” (*bianming* 變命) is, amely a közbejövő dolgoktól függ, ez tehát a kormányzással (*zheng* 政) azonos. Mert ha a kormányzás nincs rendben, akkor az emberben harag és nyugtalanság érzelmei támadnak fel; s így amikor valóban veszélyes és nehéz helyzetbe kerülve az időpontnak megfelelően „követő” vagy „megforduló” (*sui zao* 隨遭) lesz (a „rendelése”, azaz sorsa), az vagy az „isteni világosság” <a jó kormányzás> következménye, vagy pedig a teljes felbomlás eredménye. Hogy időközben (az eredeti „rendelésen”) változások (*bian* 變) is bekövetkezhetnek, és hogy ezeket az ilyen (kormányzási) egyenlőtleniségek váltják ki, azt sohasem szabad figyelmen kívül hagyni; aki pedig ezeket figyelemmel kíséri, az kellő komolyságában fogja fel a kormányzást, mint (komoly sorsfordulatok) alapján (*ben*).

A különös és az általános nevek tanulmányozása

Az égalatti jó kormányzásának kezdete a fajták (*bian* 辨) és a nem (*da* 大) alapos tanulmányozása, a fajták és a nem megállapításának kezdete pedig a különös nevek (*ming* 名) és az általános nevek (*hao* 號) mélyreható vizsgálata.

A *ming* 名: a nagy törvény (*dali* 大理) első fázisa. Ha megragadjuk ennek az első fázisnak az értelmét és vele kutatjuk a belül rejlő dolgot, akkor megérthetjük, mi helyes és mi helytelen, az ellenkező (*ni* 逆) és az alkalmazkodó (*shun* 順) magától megmutatkozik, s a legparányibb mozzanat (*ji* 幾) is érintkezésbe kerül az Éggel és a Földdel. A helyes és a helytelen megállapításában az a döntő, hogy (a dolog) ellenkező-e vagy alkalmazkodó; annak megállapí-

tásában, hogy mi ellenkező, és mi alkalmazkodó, a döntés a különös és általános neveken (*minghao* 名號) múlik; a különös és az általános nevek megállapításához az Eget és a Földet vesszük mintául; az Ég és a Föld tehát a *mingek* és *haok* legfőbb törvénye (*dayi* 大義).

A régi idők szent emberei (*shengren* 聖人) kiáltásokkal szólították (*xiao* 号) és ezzel bizonyosságul hívták (*xiao* 效) az Eget és a Földet, s ezt nevezték *haonak*; hangot formálva (*ming* 鳴) adták meg a kinevezéseiket (*shiming* 施命), s ezt nevezték *mingnek*. A különös név (*ming*) tehát annyit tesz, mint „hangot adni” és „megbízgatás”; az általános név (*hao*) pedig annyi, mint „kiáltás” és „bizonyosságul hívás”? Minthogy az Ég és a Föld kiáltással való szólítását és bizonyosságul hívását nevezzük *haonak*, s a hangok formálásával való megbízgatás-adást nevezzük *mingnek*, azért a *ming* és a *hao* különbözőképpen hangzik ugyan, de azonos a gyökerük (*tongben* 同本), hiszen egyaránt „hangot adva” és „elnevezéssel” (*hao*) fejezik ki az Ég szándékát (*yi* 意). Az Ég maga nem beszél, hanem az emberre bízta, hogy kifejezze az ő szándékát (*yi*); nem is cselekszik, hanem az emberre bízta, hogy megvalósítsa azt, ami neki megfelel. A neveket (*ming*) tehát, mivel a szent emberek (*shengren*) velük fejezték ki az Ég akaratát (*yi*), feltétlenül alaposan tanulmányoznunk kell.

A fejedelem, aki (új dinasztia alapítására) „megbízgatást” kap, ezt az Ég akaratából kapja. Ezért aki *haoja* szerint Ég Fia, annak úgy kell tekintenie az Égre, mint atyjára, s az Ég szolgálatában a szülő-tisztelet elvét (*xiaodao* 孝道) kell alkalmaznia; aki *haoja* szerint főhivatalnok (*zhuhou* 諸侯), annak nagy tisztelettel kell bánnia az Ég Fiával, akitől kinevezését kapta (*houfeng* 候奉); aki *haoja* szerint főember (*dafu* 大夫), annak igen nagy hűséggel és megbízhatósággal kell rendelkeznie, igen nagyra kell becsülnie a szertartásokat és az igazságosságot, jobbá és nagyobbá kell tennie erényét, mint amilyen a közrendű embereké (*pifu* 匹夫), hogy általa képes legyen átalakító hatást gyakorolni (*hua* 化) rájuk. Írástudónak lenni (*shi* 士) annyi, mint szolgálni (*shi* 事); a nép szó (*min* 民) pedig „behuny szeműt” (*ming* 瞑) jelent.¹⁰ Ha tehát egy írástudó nem jut el odáig, hogy átalakító befolyása legyen (*hua*), megelégedhetünk tőle azzal is, ha megbízgatásainak eleget tesz és követi a feletteseit. Ez az öt *hao* magától is világos; mindegyiknek megvan a maga

része (*fen* 分), e részeken belül még a kisebb részek (*weiqu* 委曲), s ezeken is belül a különös nevek (*ming*).

Különös név (*ming*) sokkal több van, mint általános név (*hao*), hiszen az általános név a dolgok nagy egészét jelöli. A *ming* a dolgok megkülönböztetett, szétválasztott részeinek ad nevet; a *hao* meg általános (*fan* 凡) és összefoglaló (*lüe* 略), míg a *ming* konkrét (*xiang* 詳) és részletező (*mu* 目). Ami részletező, az minden egyes részletet megkülönböztet a dolgokban; ami meg általános, az csupán a legfontosabbat emeli ki belőlük. Így a szellemek (*guishen* 鬼神) megtisztelésének *haoja* csak egy van, mely így hangzik: „áldozat” (*ji* 祭). Ám az áldozat különös nevei (*sanming* 散名) a következők: tavasszal *ci*- 祠, nyáron *qi*- 祇, ősszel *chang*- 嘗, télen pedig *zheng*-áldozat 蒸. Vagy a vadászatnak *haoja* csak egy van: *tian* 田; ám a *tian* különös nevei (*sanming*): tavasszal *miao* 苗, ősszel *sou* 搜, télen *shou* 狩, nyáron pedig *xian* 獮; s ezek közt egy sincs, amely ne felelne meg tökéletesen az Ég akarátának (*yi*). Ezzel példázhatjuk, hogyan van meg minden egyes dolognak (*wu* 物) kivétel nélkül a maga általános *haoja*, s hogyan van meg minden egyes *haonak* a maga megannyi *sanmingje*.

Ezért van, hogy a dolgok mind alkalmazkodnak a nevükhöz (*ming*), a nevük pedig alkalmazkodik az Éghez; az Ég és az ember tehát érintkezik egymással, egyesülnek és egységet alkotnak. Azonosulnak és elveik egymásba hatolnak (*tongli* 通理), megmozdítják egymást és kölcsönösen adnak egymásnak, alkalmazkodnak egymáshoz és kölcsönösen kapnak egymástól: ezt nevezhetjük igazán varázsos hatalomnak (*dedao* 德道). A Dalok (Könyve) azt mondja: „Amikor a *haohoz* ragaszkodva beszélünk, – Annak még sok része, sok mozzanata van.” Ez (a két sor) is ugyanezt mondja.¹¹

Ha mélyrehatóan tanulmányozzuk a „király” (*wang* 王) általános név (*hao*) fő jelentéseit, öt részmozzanatot találunk benne: a nagy (*huang* 皇), a helyes (*fang* 方), az egyetemes (*kuang* 匡), a sárga (*huang* 黃) és az odamenni (*wang* 往) mozzanatát. Ezt az öt mozzanatot egyesítve egy szóval fejezzük ki: király. A király fogalom azonban azt is jelenti, hogy nagy; a királyság azt is jelenti, hogy helyes <példát mutat>; a királyság azt is jelenti, hogy egyetemes; a királyság azt is jelenti, hogy sárga <szép>; s a királyság azt is jelenti, hogy odamegy (hozzá a nép). Mert ha a királyság értelméből nem következnek, hogy egyetemesen nagy és magas, akkor a helyes tanítás (*dao*

道) nem lenne képes egyenesen állni és helyes példát mutatni; ha a *dao* nem képes egyenesen állva helyes utat mutatni, akkor az erény (*de* 德) sem képes egyetemesen elterjedni és áthatni mindent; ha a *de* nem képes egyetemesen eljutni mindenüvé, akkor a szépség sem képes a sárga fokára emelkedni; ha a szépség nem képes a sárga fokára emelkedni, akkor a négy égtáj népe sem képes odamenni hozzá; ha pedig a négy égtáj népe nem képes odamenni hozzá, akkor nem is alakulhat ki igazi királyság. Ezért mondják: az Ég betakar, semmit ki nem hagyva, a Föld hordoz, mindent felállalva, a szél „megvalósítja a parancsot” <betölti funkcióját>, egyformán mutatva meg erejét mindenkinek, s az eső is szerteszt terjed, egyenlően osztva szét áldását (*de*). Ugyanilyennek kell lennie a királyi művészetnek (*wangshu* 王術).

Ha mélyrehatóan tanulmányozzuk a „fejedelem” (*jun* 君) általános név (*hao*) fő jelentését, ebben ugyancsak öt részmozzanatot találunk: a kezdet (*yuan* 元), az eredet (*yuan* 原), a mérlegelés (*quan* 權), a szeretetreméltóság (*wen* 溫) és a sokaság (*qun* 群) mozzanatát. Ezt az öt mozzanatot egyesítve egy szóval fejezzük ki: fejedelem. A fejedelem fogalmába tehát beletartozik, hogy kezdetet <alapot> teremt, a fejedelem ugyanakkor forrásként szolgál, a fejedelem mérlegel (minden körülményt), a fejedelem szeretetre méltó, s a fejedelem sokaságot vonz. Mert ha a fejedelem szándéka nem az lenne, hogy megfeleljen a dolgok kezdetének, akkor vállalkozásai nélkülöznék a biztos alapot; ha vállalkozásai nélkülöznek a biztos alapot, akkor bármit csinál, az nem áll meg szilárdan; ha tettei nem állnak meg szilárdan, akkor nem felel meg a dolgok forrásának; ha nem felel meg a dolgok forrásának, akkor elhanyagolja saját kötelességét; ha elhanyagolja saját kötelességét, akkor az átalakító befolyását (*hua*) nem gyakorolja; ha csupán alkalmi mérlegelésekkel alkalmazkodik a változó körülményekhez (*bian*), akkor elmulasztja a középső (és nem változó) úton járás kötelességét; ha elmulasztja a középső úton járás kötelességét, akkor *daoja* nem lehet sima (v. békés), *deje* nem lehet meleg <szereetre méltó>; ha pedig *daoja* nem sima, *deje* nem meleg, akkor a nép nem szereti rokoni szeretettel és nem talál nyugalmat benne; ha pedig a nép nem szereti és nem lel nyugodalmat benne, akkor elszakad tőle, szétszülk és nem társul hozzá; és ha az szétszóródik, anélkül hogy társulást keresne, akkor nem alakulhat ki igazi fejedelmi hatalom. A név (*ming*)

az igazság (*zhen* 真) alapján keletkezik; aminek tehát nem megfelelő az igazsága (*zhen*), azt nem tarthatjuk igazi névnek (*ming*). A nevek (*ming*) azok, amelyekkel a szent emberek (*shengren*) igaznak minősítették a dolgokat (*zhenwu* 真物); így valaminek nevet adni annyit jelent, mint igaznak találni. Ezért minden kritikus elme, amikor valami nagyon homályos dologgal találkozik, visszatér a dolog igazságához (*zhen*), és a leghomályosabb dolog is nyomban megvilágosodik. Ha ellenőrizni akarjuk, hogy valami görbe-e vagy egyenes, nem tehetünk jobbat, mint hogy kifeszítünk egy zsinórt; ha pedig azt kutatjuk, hogy valami helyes-e vagy helytelen, nem tehetünk jobbat, mint hogy elővesszük a nevét (*ming*). A név (*ming*) éppen úgy megmutatja, mi helyes, és mi helytelen, mint ahogy a zsinór mutatja meg a görbeséget vagy egyenességet. Ha megvizsgáljuk a dolog nevét és valóságát (*mingshi* 名實), s kikutatjuk, miben térnek el egymástól, és miben egyeznek meg, akkor a helyesség és a helytelenség tényei (*qing* 情) többé nem tudják „hamisan vádolni egymást”.

A mai kor nem látja világosan, mi az alaptermészet (*xing* 性); akik róla beszélnek, nem értenek egyet egymással. De hát miért nem térnek vissza az alaptermészet névhez (*ming*), hogy azt megvizsgálják? Hiszen az alaptermészet (*xing*) név nem a „születésből” (*sheng* 生) származik-e? Így a születéstől fogva, természettől (*ziran* 自然) meglevő alaptulajdonságot nevezzük alaptermészetnek.¹² Az alaptermészet tehát nem más, mint alaptulajdonság. Így az alaptermészet alaptulajdonságát kutatva vajon megtalálhatjuk-e azt a jóság (*shan* 善) nevéből kiindulva? Nem, nem találhatjuk meg; és ha valaki mégis azt mondja, hogy az alaptulajdonság jó, milyen alapon teheti ezt? Az alaptermészet nevet nem lehet elválasztani az alaptulajdonságtól, s ha csak egy hajszálnyira is különválasztjuk az alaptulajdonságtól, akkor az már nem az alaptermészet. Erre minden körülmények közt ügyelnünk kell.

A Tavasz és Ősz (krónika) a dolgok (*wu* 物) belső elvének (*li* 理) megkülönböztetésével tette helyessé a neveket (*ming*), egy dolognak nevet adva mindig annak igazságát (*zhen*) vette alapul, nem tévesztve el azt egy „őszi szórszál végének” erejéig sem. Így például nevet adván a lehulló köveknek, hátulra helyezte az „öt” szót, vagy a „visszavonuló karvalyokról” szólván előre tette a hatos számjegyet.¹³ A szent ember <Konfuciusz> ilyen gondos volt

a nevek helyessé tevésében (*zhengming* 正名), hiszen „a nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie”.¹⁴ Ezt tanúsítja az „öt kő” és a „hat karvaly” példája.

Ami korlátozza (*ren* 集) a sokféle gonoszságot már a bensőben, s nem engedi, hogy megnyilvánulhassanak a külsőben <a tettekben>, az a szív. Ezért a szív (*xin* 心) név a „korlátozásból” (*ren*) származik. De ha abban a „leheletben” (*qi* 氣), amit az ember kapott (a születéskor), éppenséggel semmi gonoszság nincs, akkor a szív vajon mit korlátoz? Úgy gondolom, hogy a „szív” név az ember igazi érzelmeit (*cheng* 誠) jelenti; ám egy-egy ember igazi érzelme (*cheng*) lehet kapzsi és lehet emberséges; az emberség és a kapzsiság két különböző „lehelet” (*qi*), s mindkettő az ember személyétől (*shen* 身) függ. A „személy” név az Ég mintájára keletkezett, s ahogyan az Ég „kettős” azáltal, hogy egyaránt alkalmazza a *yin* 陰 és a *yang* 陽, úgy a személyiség is „kettős” azonképpen, hogy megvan benne mind a kapzsiság, mind az emberség alaptermészete (*xing*); s amint az Égnek szüksége van rá, hogy a *yin* korlátok közé szorítsa, a személyiségnek is szüksége van az érzelmei és vágyai korlátozására, az Ég *dao*jával teljesen egységes módon. Így a *yin* tevékenysége számára nem adatik lehetőség tavasszal és nyáron, a hold formáját tartósan eltakarja a nap fénye, úgyhogy hol kikerekedik, hol meg megfogyatkozik.¹⁵ S ha az Ég ilyen módon korlátok közé szorítja a *yin*, akkor megtehetnénk-e, hogy ne csökkentsük a vágyainkat és ne szabjunk gátat érzelmeinknek, megfelelő azáltal az Égnek? Amit az Ég korlátok közé szorít, azt korlátozza a személyiség (*shen*) is; ezért mondjuk, hogy a személyiség (*shen*) hasonló az Éghez; ugyanazt szorítja korlátok közé, amit az Ég szorít korlátok közé, de egyáltalában nem az Eget <az égi *dao*t> korlátozza.

Tudni kell, hogy ha az égi alaptermészet (*tianxing* 天性) nem támaszkodhat a tanításra, akkor egyáltalában nem képes korlátozni (a korlátozandót). Ha a valóság (*shi* 實) vizsgálata alapján adjuk meg a nevet (*ming*), akkor milyen alapon állíthatnánk, hogy az alaptermészet (*xing*) ugyanolyan (a tanítás után), mint amilyen akkor volt, amikor még nem részesült tanításban? Ezért az alaptermészetet (*xing*) a rizspalántához hasonlíthatjuk, a jóságot (*shan* 善) pedig a rizshez; s amiként a rizs a rizspalántából származik, ám a rizspalántát még nem tekinthetjük kifejezett rizsnek, úgy a jóság is az alaptermészetből fakad ugyan, de az alaptermészet maga még nem

kifejlett jóság. A jóságot és a rizst az ember az Égtől kapja ugyan, de magának kell kifejlesztenie a külsőben <a gyakorlatban>, mert egyáltalában nem az Ég műveként teremődik meg. Az Ég abban, amit csinál (*wei* 為), elér egy bizonyos határt és ott megáll; s e határokon belül beszélünk égi alaptermészetről (*tianxing*), e határokon kívül pedig emberi tevékenységről (*renshi* 人事). És mivel e tevékenység <a kormányzás és a tanítás> az alaptermészet határain túl van, azért az alaptermészetet kötelességünk erénnyé (*de*) fejleszteni. A „nép” (*min*) általános név (*hao*) a „behunyt szemből” (*ming*) származik. De ha feltételezzük, hogy az alaptermészet már jó, akkor (a népnek) vajon mi okból lett *hao*jává a „behunyt szem”? Azért, mert ha (az alaptermészet) nem kap támogatást és vezetést, akkor az ellenkezőjére is fordulhat, végleg elmerülhet, teljesen elvadulhat; és akkor hogy is lehetne jó? Az alaptermészet bizonyos fokig hasonló a szemhez. A szemünk, ha sötétben alszunk, be van hunyva, és csak akkor lát majd, ha felébredtünk; mielőtt tehát felébrednénk, (a szemünkről) elmondhatjuk, hogy rendelkezik a látás képességével (*jianzhi* 見質), de nem mondhatjuk el, hogy lát is. Mármost, a nép (*wanmin* 萬民) alaptermészetében is megvan a (jóság) alaptulajdonsága (*zhi* 質), de amíg „nem ébredt fel”, addig olyan, mint az ébredésre váró „behunyt szem”: csak ha tanították, akkor lesz majd jó. Amíg tehát (az alaptermészet) nem ébredt öntudatra, elmondhatjuk róla, hogy megvan benne a jóság alaptulajdonsága (*shanzhi* 善質), de nem mondhatjuk azt, hogy jó, hiszen nagyjából ugyanolyan állapotban van, mint behunyt szemünk az ébredés előtt. Ha nyugodt szívvel és lassan vizsgáljuk, akkor e szavak igazsága könnyen belátható. Hogy az alaptermészet „behunyt szem” legyen ébredés előtt, az az Ég műve, s mivel a *hao* megteremtésekor az Ég művét vették alapul, azért mondták, hogy „nép” (*min*). A nép (*min*) szó tehát azt jelenti: eredetileg hasonló a behunyt szemhez (*ming*); és ezt akkor értjük meg, ha a neveket (*minghao* 名號) követve hatolunk be a belső elvekhez (*li*). Így tehát a nevek (*minghao*) helyessé tevője maga az Ég és Föld, hiszen amit az Ég és a Föld hozott létre, azt nevezük alaptermészetnek és érzelmeknek (*xingqing* 性情), s az alaptermészetet és az érzelmeket együtt és egynek véve „behunyt szemnek” (*ming*). Az érzelmek (*qing* 情) is az alaptermészethez (*xing*) tartoznak, ezért ha az alaptermészetet már jónak mondhatjuk, vajon milyennek kell tarta-

nunk az érzelmeket? Nos, a szent emberek közül éppen azért nem mondta senki, hogy az alaptermészet jó (*xing shan* 性善), mert ez a név (*ming*) hibás használata lett volna. A személyiség (*shen*) ugyanis éppen úgy rendelkezik alaptermészettel és érzelmeikkel (*xingqing* 性情), mint ahogy az Ég rendelkezik *yinnel* is, meg *yanggal* is; ugyanolyan hiba tehát az ember alaptulajdonságáról (*zhi*) úgy beszélni, hogy nem számítjuk bele az érzelmeit (*qing*), mint az Égnek csupán a *yangjáról* beszélni, nem véve tudomást a *yinjéről*; ez a felfogás pedig, ha jól meggondoljuk, sohasem lesz megalapozható.

Az alaptermészet a nevét nem a magas, nem is az alacsony, hanem a középszerű példák alapján kapta. Az alaptermészet olyan, mint a selyemgubó vagy a tojás: ahogy a tojást előbb be kell takarni ahhoz, hogy csirke legyen belőle, vagy ahogy a gubót előbb le kell gombolyítani ahhoz, hogy selyemszállá lehessen, úgy az alaptermészetnek a tanításra van szüksége ahhoz, hogy jó legyen; s ezt nevezünk igaz égiségnek (*zhentian* 真天).

Az Ég létrehozta a népet, amelynek alaptermészetében megvan a jóság alaptulajdonsága is, anélkül hogy már ettől jónak lehetne tartani, s éppen azért állította fel (az Ég) a királyságot (*wang* 王), hogy jóvá fejlessze (a nép alaptermészetét); ez tehát az Ég akarata (*yi*). A nép megkapta az Égtől alaptermészetét, amely még nem képes valóban jó lenni, majd megkapja a királyoktól azt a tanítást, amely tökéletesíti alaptermészetét; lévén a királyoknak éppen az a feladata, hogy az Ég akaratát magukévá téve tökéletesítsék a nép alaptermészetét. Mármost, ha igaz alaptulajdonságát (*zhenzhi* 真質) vizsgálgatva azt állítjuk, hogy a nép alaptermészete már (eleve) jó, ez bizony annyit jelent, mint nem törődni az Ég akaratával és elrugaszkodni a királyi feladattól. Ha az egész nép (*wanmin*) alaptermészete már eleve jó, akkor a királynak, aki égi megbízatást (*ming* 命) kap, ugyan miféle feladata marad? Minthogy pedig a névnek (*ming*) ez a helytelen alkalmazása volt oka annak, hogy (a király) elhanyagolta fontos feladatát és így nem tett eleget a nagy megbízatásnak, azért (az alaptermészet jóságának elmélete) egy cseppet sem mintaképül vehető beszéd (*fayan* 法言).

A Tavasz és Ősz (krónika) szavai, ha valamely belső dolognak valamely külsőre van szüksége (a kifejlődéshez), mindig a külsőből kiindulva szólnak (a belsőről). Mármost, ha a nép alaptermészetének ahhoz, hogy jóvá legyen, szüksége van a kívülről jövő tanításra

(*wajjiao* 外教), akkor a jóság a tanítás körébe tartozik, s nem tartozik az alaptermészet körébe; az alaptermészethez sorolva csak a szót szaporítjuk, s nem járunk el okosan. Hogy valakinek magától, a szent és kiváló férfiak nélkül is sikerülhet tökéletesednie, ez csak néhány tiszteletre méltó kortársunk téves kiindulópontja, amelynek semmi köze a Tavasz és Ősz kifejezőművészetéhez. A mintaképül nem vehető beszédek és a bizonyítatlan elméleteket pedig a nemes embernek (*junzi* 君子) távol kell tartania magától; hiszen mit is kezdene velük?

Van, aki így beszél: „Ha az alaptermészetben megvan a jóság kiindulópontja, a szívben megvan a jóság alaptulajdonsága, akkor miért mondjuk mégis, hogy (az alaptermészet és a szív) 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?”

Ahogy az Ég létrehozta az embereket, annak egyetemes szabálya (*dajing* 大經) van, s így az alaptermészetéről szóló elméleteknek sem lenne szabad különbözniük egymástól. S mivel egyesek mégis azt mondják, hogy az alaptermészet eredendően jó, mások meg azt, hogy az alaptermészet nem eredendően jó, csak azért lehet, mert amikor azt mondják, hogy „jó”, ennek (a „névnek”) valamennyiüknél más és más az értelme (*yi*). Minthogy az alaptermészetben megvan a jóság kiindulópontja, azért már a gyermek is szereti apját és anyját, tehát „jobb”, mint a madarak vagy négylábú állatok, és ha ennek alapján „jó”-nak nevezzük, ez a Mengzi-féle 孟子 jóság (fogalma).¹⁶ Aki már követni tudja a „három köteléket” és az „öt fonalat”, megérti a „nyolc kiindulópont” elvét,¹⁷ hűséges és megbízható, széleskörűen tud szeretni, őszinte és nemes, kedveli a szertartásokat, arról valóban elmondhatjuk, hogy jó, és ez a szent ember <Konfuciusz> jó-fogalma lesz. Ezért mondotta Kongzi 孔子: „Igazán jó embert látni még nem volt alkalmam; csupán állhatatos embert volt alkalmam látni, s nekem ez is elég.”¹⁸ Látni való ebből, hogy azt a jóságot, amiről a szent ember beszél, nem könnyű elérni, s hogy helytelen jóságnak nevezni azt, ami csupán a madarakhoz és négylábú állatokhoz viszonyítva jó. Ha már a kiindulópontot jelentő, csupán a madarakénál és négylábú állatokénál különb jóságot is jóságnak nevezhetnénk, akkor

jó embereket ugyan miért nem láthatunk? Valójában a csupán madarakénál és négylábú állatokénál különb jóságot éppen úgy nem nevezhetjük jóságnak, mint ahogy a csupán füvekénél és fákénál különb tudást nem illeszthetjük a tudás névvel. Az emberek (*wanmin*) alaptermészete jobb, mint a madaraké vagy négylábú állatoké, de ezen az alapon még nem nevezhetjük jónak, mert a jóság nevének (*ming*) használatában a szentet <Konfuciuszt> kell követnünk. Mert a szent ember „kinevezéseit” <megbízásait és megnevezéseit> az egész égalatti a helyesség mércéjének tarthatja; aki helyesen akarja meghatározni, mennyire van korán vagy késő, megnézi az északi sarkcsillagot, és aki helyesen akar dönteni valamely kétes dologban, az a szent emberre tekint. A szent ember pedig úgy vélekedett, hogy abban a korban, amikor még nem voltak királyok (*wuwang zhi shi* 無王之世) abból a népből, amelyet tehát nem tanítottak, senki sem lehetett igazán jó. Minthogy pedig a jóságot ilyen nehéz elérni, azért olyasmit mondani, hogy (a jóságot) minden ember (*wanmin*) alaptermészete képes elérni: tévedés.

Ha összehasonlítási alapnak (*zhi* 質) a madarak és négylábú állatok alaptermészetét tekintjük, akkor minden ember (*wanmin*) alaptermészetét jónak találhatjuk; de ha összehasonlítási alapunk az emberi *dao* jósága, akkor ezt a nép alaptermészete nem érheti el. Azzal egyetérthetünk, hogy minden ember alaptermészete jobb, mint a madaraké vagy négylábú állatoké; de azzal már nem érthetünk egyet, hogy ezt nevezte volna jóságnak a szent ember. Én vizsgálódásomban arra támaszkodtam, hogy voltaképpen mit is nevezünk alaptermészetnek, s ebben eltértem Mengzitől. Mengzi leszállította a mércét egészen a madarak és négylábú állatok létezőmódjáig, ezért mondotta, hogy az alaptermészet eleve jó; én pedig fölemeltem a mércét egészen a szent ember jóság-fogalmáig, s ezért mondom, hogy az alaptermészet nem eleve jó, hanem a jóság túlhaladja az alaptermészetet, sőt, a szent ember túlhaladja még a jóságot is.

A Tavasz és Ősz legfontosabbnak a kezdetet (*yuan*) tekinti, s így nagyon gondos a nevek helyessé tevésében (*zhengming* 正名). Amíg a név (*ming*) eredete nincs kikutatva, addig hogyan is beszélhetnénk arról, hogy (az ember alaptermészete) nem eredendően jó vagy éppen eredendően jó?

Az öt elem jelentése

Az Égnek öt eleme (*wuxing* 五行) van: az első a fa, a második a tűz, a harmadik a föld, a negyedik a fém, s az ötödik a víz.¹⁹ A fa az öt elem kezdete, a víz az öt elem vége, a föld pedig az öt elem sorában a középső; 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; ez az „atya-fiúi” <leszármazási> kapcsolatuk. A fa baloldalt foglal helyet, a fém jobboldalt foglal helyet, a tűz elől foglal helyet, a víz hátul foglal helyet, a föld pedig középen foglal helyet; úgy helyezkednek tehát el, hogy kölcsönösen elfogadják az atyának, illetve fiának kijáró helyet. Így a fa elfogadja (atyjának) a vizet, a tűz elfogadja a fát, a föld elfogadja a tüzet, a fém elfogadja a földet, s a víz elfogadja a fémet. Valamennyi „ad” egy másiknak, tehát valamennyi atya; s valamennyi „elfogad”, tehát valamennyi fiú is; mindig saját atyjukra támaszkodva állítják szolgálatukba a saját fiukat, ami nem más, mint az Ég törvénye (*dao* 道). Így ha a fa létrejött, a tűz gondoskodik róla; ha a fém elpusztult, a víz elrejtje; a tűz örömet akar okozni a fának és a *yang* 陽 segítségével gondoskodik róla; a víz el akarja pusztítani a fémet és a *yin* 陰 segítségével temeti el; a föld azonban úgy szolgálja az Eget, hogy tökéletesen bebizonyítja hűségét (*zhong* 忠). Ezért az öt elem nem más, mint a szülőtiszteelő fiú és a hűséges alattvaló magatartása (*xing* 行). Hiszen az „öt elem” (*wuxing*) kifejezés nem azt jelenti-e, hogy „öt erényes magatartás” (*wuxing* 五行)? Bizony éppen ezért használjuk a (*wuxing*) kifejezést.²⁰

A szent emberek (*shengren* 聖人) megértették ezt, s ezért (az atyától megkívánták, hogy benne a fia iránt) sok legyen a szeretet, de kevés a szigor, (a fiútól pedig, hogy atyja iránt) bőséges gondoskodást tanúsítson életében, s nagy figyelemmel kísérje végül utolsó útjára, megfelelően ezáltal az Ég rendelkezéseinek. Az a fiú, aki oly tökéletes gondoskodást nyújt (atyjának), mint ahogy a tűz örömet okoz a fának, s úgy temeti el atyját, mint ahogy a víz elrejtje a fémet, továbbá úgy szolgálja fejedelmét, mint ahogy a föld tanúsítja tiszteletét az Ég iránt, az (a fiú) méltó rá, hogy erényes magatartású embernek (*youxingren* 有行人) nevezzük.

Az öt elem mozgásában mindegyik a maga helyéhez igazodik, az öt elem „hivatalviselésében” <funkcionálásában> mindegyik

a maga képességét veti latba. Ezért a fa Keleten foglal helyet és a tavasz „leheletét” (*qi* 氣) szüli, a tűz Délen foglal helyet és a nyár „leheletét” szüli, a fém Nyugaton foglal helyet és az ősz „leheletét” szüli, a víz Északon foglal helyet és a tél „leheletét” szüli; ilyenformán a fa gondoskodik a születésről, a fém gondoskodik az ölésről, a tűz gondoskodik a melegről, a víz gondoskodik a hidegről. Az emberek szolgálatba állításakor is mindig határozott rendet kell alkalmazni, az emberek hivatalba ültetésekor is mindig tekintetbe kell venni a képességüket, mert ez az Ég módszere (*shu* 數). A föld éppen középen foglal helyet, s azt mondjuk róla, hogy „az Ég áldása” (*run* 潤). A föld nem más, mint az Ég „lába és karja” <főminisztere>; erénye-hatalma (*de* 德) olyan gazdag és szépséges, hogy nem lehet őt egyetlen évszak szolgálatának ellátására „nevezni ki” (*ming* 名). Ezért van öt elem, de csak négy évszak; a föld pedig átfogja valamennyit <mind a négy évszakot>. A fémnek, a fának, a tűznek és a víznek egyenként is megvan ugyan a maga funkciója, de ha nem támaszkodnának a földre, azt sem tudnák jól betölteni; mint ahogy a savanyú, a sós, a fanyar és a keserű sem képes tökéletes ízt adni akkor, ha nem támaszkodik az édes termőtalajára. Az édes tehát az öt íz alapja, a föld pedig az öt elem fejedelme. Az öt elemnek éppen úgy fejedelme a föld „lehelete” (*qi*), mint ahogy az öt íz, meglévén köztük az édes, feltétlenül tökéletes. Ezért a szent ember (*shengren*) erényes magatartásnormái (*xing* 行) közt nincs előkelőbb, mint a hűség (*zhong* 忠), mert ezt a föld erényének (*de* 德) nevezhetjük.

Az emberi hivatalok (*renguan* 人官) közül a legnagyobbat nem egyetlen feladat ellátására rendelik, ezért ilyen a főminiszterség (*xiang* 相); az égi funkciók (*tianguan* 天官) közül a legnagyobb nem egyetlen terület gondozására rendeltetett, ezért ilyen a föld.

VÁLASZ A CSÁSZÁR KÉRDÉSEIRE (I)

A Felség kibocsátotta bölcs kérdéseit, leküldötte fényes megbízatását, amely azt kutatja, mi az égi elrendelés (*tianming* 天命) és az emberi természet (*qingxing* 情性); mindez azonban olyasmiről, amit én, ostoba alattvaló, aligha vagyok képes felérni ésszel.

Figyelmesen tanulmányoztam a Tavasz és Ősz (krónikában) foglaltakat, s szemügyre véve azokat a tetteket, amelyeket ama régi nemzedékek megvalósítottak, ezek alapján úgy találtam,

hogy az Ég és az ember kölcsönös egymásra-hatása ugyancsak félelmetes dolog! Amikor az állam (*guojia* 國家) a helyes útról (*dao* 道) letévedve valami rosszat készül cselekedni, akkor az Ég már előre szerencsétlenségeket küld rá, hogy ezekkel figyelmeztesse; ha (az uralkodó) nem tud önvizsgálatot tartani, akkor (az Ég) ismét csodákat (*guaiyi* 怪異) tesz, hogy ezekkel megfélemlítse; és ha (az uralkodó) még ekkor sem tud megváltozni (*bian* 變), akkor bekövetkezik a pusztulás. Látni való ebből, hogy az Ég érzelmei (*xin* 心) emberségesek és szeretőek (*ren'ai* 仁愛) az uralkodó (*renjun* 人君), iránt; helyette is véget akar vetni minden felfordulásnak, s ha (az uralkodó) maga nem olyan nemzedékhez tartozik, amely a helyes elveket (*dao* 道) teljesen elpusztította már, az Ég maradéktalanul segíteni akarja, s biztonságát meg akarja óvni. A dolgok csak (az uralkodó) erőfeszítésein múlnak, semmi más. Ha erőfeszítéseket tesz a tanulásban, akkor ismeretei széleskörűek lesznek, tudása pedig egyre világosabb; ha erőfeszítéseket tesz a helyes elvek (*dao* 道) megvalósítására, akkor erénye (*de* 德) napról napra magasabbra emelkedik és hatalmas sikereket arat; mindezt tehát igen gyorsan el lehet érni, és ezek azonnal meghozzák az eredményt. A Dalok (Könyve) azt mondja: „Kora reggeltől estig ne légy hanyag”;²¹ az Írások (Könyve) pedig: „Erőfeszítést tenni, erőfeszítést tenni!”²² Mindez az (általam említett) erőfeszítésekre vonatkozik.

A *dao* 道: az az út, amelyet követve eljutunk a jó kormányzás-hoz. Az emberség és igazságosság erénye (*renyi* 仁義), valamint a szertartások és a zene: mind ennek eszköze. Így aztán hogy a szent királyok (*shengwang* 聖王) halála után fiaik és unokáik még hosszú ideig (uralkodhatnak), hogy a béke és nyugalom még több száz évig fennmaradhat, az mind a szertartások és a zene tanító és átalakító hatásának (*jiaohua* 教化) eredménye. Aki pedig olyan korban gyakorolja a királyi hatalmat (*wangzhe* 王者), amikor zeneműveket nem alkotnak, az felhasználhatja a korábbi királyok zeneművei közül azokat, amelyek megfelelnek az ő nemzedékének, s azokkal mélyen beléje hatolva taníthatja és átalakíthatja (*jiaohua*) a népet. Ha a tanítás és átalakítás valóságossá tévése (*qing* 情) nem sikerül, akkor az ódák és himnuszok (*yasong* 雅頌) „zeneművei” sem lehetnek tökéletesek. Ezért aki király (*wangzhe*), előbb sikerre viszi művét, s akkor alkot zeneművet, mert hiszen a zeneműnek az ő (valóságos) erényéről (*de*) kell szólnia. A zene olyan, hogy vele

meg lehet változtatni a nép erkölceit (*feng* 風), át lehet alakítani a nép szokásait (*su* 俗), s a népnek ez a megváltoztatása nagyon könnyű, az embereknek ez az átalakítása igen ragyogó tett; ezért a hangok igaz harmóniából fakadnak, igaz érzelmekben gyökereznek, megborzongatják a bőrünket és elraktározódnak a csontunk velejében; s ezért lehetséges, hogy a „királyi út” (*wangdao* 王道) elenyésszen, de a fuvolák és húrok muzsikája ne pusztuljon el vele. S valóban, a Yu-nemzetség 虞 feje <Shun 舜> már régóta nem kormányoz bennünket, ám zeneművének himnuszaiiban reánk hagyományozott „szele” (*feng* 風) mostanáig fennmaradt; így aztán Kongzi, amikor Qiben 齊 járt, meghallgathatta a Shaot 韶.²³

Bizonytal nincs olyan uralkodó, aki ne óhajtana a biztonságot és fennmaradást, s ne gyűlölné a veszedelmet és pusztulást; mégis, nagyon sokszor előfordul, hogy a kormányzás felfordulásba, és az ország veszedelembe kerül. Ha (az uralkodó) olyanokra bízta a hivatalokat, akik nem a megfelelő emberek, és így olyan útra lép, amely nem a helyes út (*dao*), akkor a kormányzás napról napra jobban károsodik és pusztul. Hogy a Zhou-ház 周 „útja” (*dao*) You 幽 és Li 厲 (királyok) idejében annyira lehanyaglott, az nem azért történt, mert maga a *dao* nem létezett, hanem mert You és Li nem követték. Később azonban Xuanwang 宣王 vágyódva gondolt a hajdani idők régi királyainak erényére (*de*), s újra feltámasztván megszűnt és kijavítván elavult dolgokat, (ismét) fényessé tette Wen 文 és Wu 武 (királyok) érdemdús örökségét, amitől a Zhou-ház „útja” (*dao*) új csillogást kapott és ismét fölemelkedett; a költők (*shiren* 詩人) pedig magasztalták érte, s azt írták, hogy „A magas Ég segíti őt, – Világra hozva neki kiváló segítőtársakat”,²⁴ s e verset szavalgatják a késői nemzedékek is, nem hagyunk fel ezzel mind a mai napig; és ezt csak azzal érte el, hogy a jó gyakorlásában „kora reggeltől estig nem volt hanyag”. Kongzi mondotta: „Az ember képes nagyvá tenni a törvényt (*dao*), de a törvény (magától) még nem teszi nagyvá az embert.”²⁵ Így a jó kormányzás és a felfordulás, pusztulás vagy fölemelkedés csak tőle <az uralkodótól> magától függ, nem pedig az Ég által reá bocsátott eleve elrendelés (*ming* 命), amit nem lehet megfordítani; ha tehát tetteiben eltévelyedik, elveszíti (a régi királyok) hagyományát (*tong* 統).

Úgy hallottam, hogy ha valakit az Ég igazán nagyra becsül, akkor azt megbízta a királyi hatalommal (*wangzhe* 王者), és ez esetben

mindig magától megérkeznek olyan (szerencsejelek), amelyeneket emberi erő nem képes létrehozni, s amelyek a megbízatás (*ming* 命) elnyerésének bizonyítékai. Mivel pedig az égalatti minden lakója egyazon szívvel „megtér” hozzá, mint ahogy atyjához és anyjához tér meg az ember, az égi szerencsejelek erre válaszképpen érkeznek meg. Az Írások (Könyve) azt mondja: „Fehér hal ugrott be a király csónakjába, aztán valami tűz borította be a király házának tetejét, és (a fehér hal) feketévé változott.”²⁶ Ez a megbízatás (*ming*) elnyerésének bizonyítéka volt. Zhougong 周公 mondta: „Ez szerencsés válasz, szerencsés válasz!”²⁷ Kongzi mondta: „Az erény nem maradhat egyedül, biztosan társra talál.”²⁸ Mindez a jóság (*shan* 善) és az erény (*de*) felhalmozásának eredménye. Ám eljön egy későbbi nemzedék, amikor (az uralkodó) nemtörődömsége hanyatláshoz vezet, nem tudja többé ellenőrzése és irányítása alatt tartani a népet, a fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) fellázadnak ellene, derék embereket pusztítva marakodnak a földekért, elvetik az erényt és a vele való tanítást (*dejiao* 德教), s helyette a büntetésekre támaszkodnak. Ha pedig a büntetések nem felelnek meg pontosan (a bűnnek), akkor ez „rossz leheletet” (*xieqi* 邪氣) vált ki; e „rossz lehelet” aztán felgyülemlik odalent, a gyűlölet is tovább nő odafent, felettesek és alárendeltek közt nincs többé harmónia, s ekkor a *yin* 陰 és a *yang* 陽 teljesen összezavarodik, azaz megjelennek a baljós jelenségek. Ezek hát a szerencsétlenségek és rendkívüli jelenségek kiváltó okai. Úgy tudom, hogy az elrendelés (*ming*): az Ég parancsa; az alaptermészet (*xing* 性): a születéskor kapott alaptulajdonság; az érzelmek (*qing* 情) pedig: az ember vágyai. Van, aki korai halált hal, más meg hosszú életet él, van, aki tökéletes erényű (v. emberséges), más meg alantas; hiszen agyagedényt készítve vagy fémöntéssel csinálva valamit, (ugyancsak) nem lehet (minden egyes darab) tiszta és szép; így a jó kormányzás és a felfordulás különböző dolgokat hív életre, minek következtében (az emberek természete) nem egyenlő. Kongzi mondta: „A nemes ember erénye (*de*) olyan, akár a szél; a közönséges embereké pedig akár a fű. Ha fölötte fúj a szél, a fűnek meg kell hajolnia.”²⁹ Ezért: ha egy Yao 堯 vagy Shun 舜 gyakorolja az erényt, akkor a nép tökéletes erényű (v. emberséges) és hosszú életet él; de ha egy Jie 桀 vagy Zhou 紂 gyakorolja a zsarnokságot, akkor a nép alantas és korai halált hal. Így felülről száll alá az átalakító befolyás (*hua* 化),

és alulról emelkedik fel az alkalmazkodás (*cong* 從); miként a fazekaskorongra helyezett agyagot is csak a fazekas formálhatja meg, vagy ahogy a formába öntött fémot is csak a fémöntő mester öntvényének tarthatjuk. Ezt jelenti az a (Zigong-féle 子貢) mondás is, hogy (Konfuciusz) „nyugalmat biztosítana a népnek, és az hozzá folyamodnék, buzdítaná a népet, és az békében élne”.³⁰

Figyelmesen tanulmányoztam a Tavasz és Ősz (krónika) szövegét (*wen* 文), kerestem a „királyi út” (*wangdao* 王道) kiindulópontját, s ezt a *zheng* írásjegyen találtam meg; a *zheng* 正 írásjegy (a Tavasz és Ősz krónikában) mindig a *wang* 王 írásjegy után következik, a *wang* írásjegy pedig a *chun* 春 írásjegy után.³¹ Ami mármost a tavaszt (*chun* 春) illeti, ez az Ég műve; a „helyessé tevés” (*zheng* 正) pedig: a király (*wang* 王) műve. A („tavasszal, a királyi helyes = első hónapban” formula) mondanivalója tehát az, hogy (a „király”) odafentről elfogadja az Ég művét, s azzal teszi helyessé a saját művét, ami pedig annyit jelent, hogy a „helyessé tevés” (*zheng*) a „királyi út” (*wangdao*) kiindulópontja. Ha tehát az uralkodó (*wangzhe* 王者) valamit alkotni akar, akkor ennek kiindulópontját az Égben kell keresnie. Ami pedig az Ég „útján” (*dao*) a legnagyobb, az a *yin* és a *yang*. A *yang* az erény (*de* 德), a *yin* pedig a büntetések (*xing* 刑); a büntetéseken legfőbb a gyilkolás, az erényben a legfőbb az életre hívás; így aztán a *yang* mindig a nagy nyárban lakozik, s feladatának az életre hívást és táplálást tekinti, míg a *yin* mindig a nagy télen lakozik, s az üres és hasznosíthatatlan helyeken gyülemlik fel. Ebből pedig látni való, hogy az Ég az erényre támaszkodik, nem pedig a büntetésekre. Az Ég azzal bízta meg a *yang*ot, hogy jelenjék meg és terjeszkedjék szét odafent, legfőbb gondja pedig az év eredményessége <a jó aratás> legyen; a *yin* pedig azzal bízta meg, hogy húzódjék be és rejtőzzék el odalent, megfelelő időben azonban jelenjék meg és segítse a *yang*ot; mert ha a *yang*nak nélkülöznie kellene a *yin* segítségét, egymaga nem lenne képes tökéletessé tenni az év végét, noha azért mégis csak a *yang*nak adhatja hírnevét az, hogy tökéletessé teszi az esztendőt, minthogy ez az Ég akarata (*yi* 意). Az uralkodó (*wangzhe*) magáévá teszi az Ég akarátát (*yi*), azt alkalmazza a kormányzásban, s ezért az erényre és a vele való tanításra (*dejiiao* 德教) támaszkodik, nem pedig a büntetésekre; mert hiszen a büntetésekre éppen úgy nem lehet támaszkodni a világ kormányzásában, mint ahogy a *yin*re sem

lehet támaszkodni az év végének tökéletesítésében. A kormányzás dolgaiban a büntetésekre támaszkodni: ez nincs összhangban az Éggel; ezért a régi királyok közül senki sem alkalmazta szívesen őket. Mármost, aki megszünteti a régi királyok által az erénnyel való tanítás céljából felállított hivatalokat (*dejiao zhi guan* 德教之官), hogy csupán a törvények betartásával foglalkozó hivatalnokokra (*zhifa zhi li* 執法之吏) támaszkodják, annak szándéka nem az-e vajon, hogy a büntetésekre támaszkodják? Kongzi mondotta: „Kivégeztetni valakit anélkül, hogy tanítottuk volna: kegyetlenség.”³² Aki pedig kegyetlen kormányzást alkalmaz lefelé, az hiába szeretné, hogy az erény és a vele való tanítás (*dejiao*) elterjedjen a négy tenger között, ez bizony nem sikerülhet neki.

Figyelmesen tanulmányoztam a Tavasz és Ősz (krónikában) annak értelmét, hogy ha (a szöveg) „egyet” <első> akar mondani, *yuan* 元 mond. Ami az „egyet” illeti: ez a dolgok (*wanwu* 萬物) kezdete; a *yuan* <eredeti> pedig: amit előszóban „alapvetőnek” (*ben* 本) mondunk. Az „első” helyett „eredeti” mondani tehát annyit jelent, mint szemügyre venni a nagy kezdetet, s az alap helyessé tevését (*zhengben* 正本) óhajtani.³³ Így a Tavasz és Ősz (krónika) mélyrehatóan kutatja az (igazi „királyság”) alapját (*ben*), s magukat az előkelőket tekinti kezdetnek. Ezért aki uralkodó akar lenni, az előbb helyessé teszi (saját) szívét, azzal teszi helyessé az udvarát; ha helyessé tette udvarát, azzal teszi helyessé a hivatalokat (*boguan* 百官); ha helyessé tette a hivatalokat, azokkal teszi helyessé <kormányozza> a népet (*wanmin* 萬民); ha helyessé tette a népet, azzal teszi helyessé a négy égtájat; ha pedig már helyessé tette a négy égtájat, akkor távol és közel senki sem merészel elrugaszkodni a „helyestől” (*zheng*), nem fordulhat tehát elő, hogy a nép közül valaki „rossz leheletet” (*xieqi* 邪氣) keltsen. Így aztán a *yin* és a *yang* összhangban lesz, szél és eső idejében érkezik, minden élő harmóniában lesz, a nép gyarapodik, az öt gabona szépen beérik, a fűvek és fák virágba borulnak, az Ég és Föld közötti térben mindenüvé eljut az áldás, hatalmas jólét és szépség támad, a négy tenger között pedig mindenütt hallanak a szent ember erényéről (*shengde* 聖德), s mindenki eljön hozzá, hogy alattvalója legyen; meglesz tehát a boldogság minden előfeltétele (*wu* 物), amelyek méltán váltják ki az égi szerencsejeleket is; semmi olyan nem lesz, ami ne volna tökéletes; és a „királyi út” kiteljesedik. Kongzi 孔子

mondotta: „Feng-madár 鳳 nem érkezik, a Folyó nem bocsát ki képet magából. Számomra elvégeztetett.”³⁴ (Konfuciusz) azért volt szomorú maga miatt, mert (erénye révén) képes lett volna kiváltani ezeket a dolgokat (*wu*), de személye alacsony sorú, közrendű lévén nem volt módja erre. Mármost, a Felség előkelő, hiszen az Ég Fia tisztét tölti be, és gazdag, hiszen birtokolja a négy tenger közti földeket; olyan méltóságot foglal el, amelyben módja van kiváltani (az egyetemes boldogságot); olyan hatalmat tart a kezében, amellyel ezt valóban ki is lehet váltani; ezenfelül rendelkezik a kiváltáshoz szükséges adottságokkal (*zi* 資) is, hiszen magatartása emelkedett, kegyessége hatalmas, bölcsessége fényes, szándékai gyönyörűek, szereti a népet, kedveli az írástudókat, joggal nevezhetjük tehát igazságos uralkodónak (*yizhu* 誼主); vajon mi oka lehet hát annak, hogy az Ég és a Föld eddig még nem „felelt”, hogy tehát szépséges szerencsejelek egyáltalában nem érkeztek? Minden bizonytalansággal, hogy a tanítással való átalakító befolyás (*jiaohua* 教化) nincs szilárdan megalapozva, s így a nép (*wanmin*) nincs „helyessé téve” (*buzheng* 不正).

A nép úgy fut a haszon (*li* 利) után, mint ahogy a víz rohan lefelé, és ha tanítással és átalakító befolyással (*jiaohua*) nem állítunk gátakat eléje, akkor nem tudjuk kordában tartani. Ezért: ha a tanítással való átalakítás (*jiaohua*) szilárdan meg van alapozva, s ezzel a bűnöket mind féken tartjuk, akkor (a nép) gátjai tökéletesek, de ha a tanítással való átalakítás (*jiaohua*) el van hanyagolva, s így valamennyi bűn egyszerre feltámad, akkor ezeken büntetések alkalmazásával nem tudunk úrrá lenni, és (a nép) gátjai tönkrementek. A régi idők királyai (*wangzhe*) világosan láttak ebben a kérdésben, s ezért „Dél felé fordított arccal” kormányozván az égalattit valamennyien a tanítással való átalakítást (*jiaohua*) tekintették legfőbb feladatuknak; felállították tehát a Nagy Iskolát (*daxue* 大學), hogy általa tanítsanak a fővárosban (*guo* 國), s felállították a vidéki iskolákat (*xiangxu* 庠序), hogy általuk fejtsék ki átalakító befolyásukat a körzeti városokban (*yi* 邑): (Ezek révén) emberséggel (*ren* 仁) itatták át a népet, igazságossággal (*yi* 義) csiszolták ki a népet, s szertartásokkal (*li* 禮) tették mértékletessé a népet; így aztán a büntetéseik nyugodtan lehettek nagyon könnyűek, a tilalmaikat mégsem sértette meg senki, hiszen a tanítással való átalakítás (*jiaohua*) megvalósulása következtében a szokások mind szépek és jók voltak.

Azok a szent királyok, akik felfordult kor örökébe léptek, annak még a nyomait is elsöpörték és teljesen eltávolították, s helyreállították a tanítással való átalakítás elvét (*jiaohua*), ismét magas rangra emelve azt. Ha pedig a tanítással való átalakítás (*jiaohua*) már fényesen ragyogott, ha a nép szokásai tökéletesek lettek, akkor a fiúk és unokák is ehhez tartották magukat, s elmúlhatott ötszáz vagy hatszáz esztendő is anélkül, hogy ezek elpusztultak volna. Ám a Zhou-dinasztia, (uralkodásának) utolsó szakaszában, oly nagy mértékben eltévedett a helyes úttól (*dao*), hogy el is veszítette az égalattit. A Qin-dinasztia 秦, amely az örökébe lépett, nemcsak hogy nem tudott változtatni (a hanyatláson), hanem még tovább növelte is azt. Szigorúan tiltották az irodalmi művelődést (*wenxue* 文學), senki sem hordhatott könyvet magánál; elvetették a szertartásokat és az igazságosságot, még hallani sem akartak ilyesmiről; szívük szerint teljesen el akarták pusztítani a régi szentek (*sheng*) útját (*dao*), helyette önkényes, fékevesztett és alantas szellemű kormányzást valósítottak meg; így aztán tizennégy évvel azután, hogy elfoglalták az Ég Fia tisztét, államuk (*guo*) felbomlott és megsemmisült. A régi időktől fogva sohasem fordult még elő, hogy a felfordulást felfordulással sikerült volna gyógyítani, sem hogy olyan hatalmas kárt okoztak volna az égalatti népének, mint amilyent a Qin-dinasztia okozott. Hátrahagyott mérgük és maradék befolyásuk mind a mai napig nem enyészett el teljesen, hanem méltatlanná és gonosszá teszi a szokásokat, tudatlanná és csökönyössé teszi a népet, féktelenségre és szégyentelenségre vezet, tehát igen nagy mértékű rothadást okoz. Kongzi mondotta: „A rothadt fát nem lehet kifaragni, a trágyából és sárból való falat nem lehet bevakolni.”³⁵ Mármost a Han-dinasztia 漢, amikor a Qin-ház örökébe lépett, afféle rothadt fát és trágya-falat talált, s hiába szeretné szépen kijavíthatni azt, ez bizony semmi módon nem sikerülhet, hiszen ha törvényeket ad ki, azok újabb bűnöket szülnek, ha rendeleteket bocsát ki, azok újabb csalásokat támasztanak, éppen úgy, mintha forró vízzel akar-na véget vetni a forrásnak, vagy rőzsével akarná eloltani a tüzet, ami persze csak növeli a bajt, ahelyett hogy eredményre vezetne.

Hasonlatképpen megemlítem, hogy amikor egy lant már nagyon diszharmonikusan szól, akkor el kell távolítani (a húrokat), és új húrokat kell rá erősíteni ahhoz, hogy ismét játszani lehessen rajta. Ha a kormányzás gyakorlása már nagyon „nem megy”, akkor vál-

toztatásokat kell végrehajtani (*bian* 變) rajta, átalakításokra (*hua* 化) van szükség ahhoz, hogy ismét kézben lehessen tartani. Ha (egy lantra) új húrokat kellene erősíteni, de nem erősítenek rá új húrokat, akkor hiába veszi kézbe a legjobb zenész (*gong* 工), nem képes jól muzsikálni rajta; és ha (a kormányzásban) változtatásokra lenne szükség, de nem hajtanak végre átalakításokat, akkor hiába a legnagyobb kiválóság is, nem lehet igazán jól kormányozni. A Han-dinasztia attól fogva, hogy birtokába jutott az égalattinak, szüntelenül szeretne igazán jól kormányozni, de mind a mai napig nem képes igazán jól kormányozni, mégpedig azért, mert nem ismervén fel, mennyire szükséges az átalakítások végrehajtása, nem hajtott végre átalakításokat. A régieknek van egy mondásuk, amely így hangzik: „Mély víz partján állva sóvárogni a halak után, ennél bizony jobb hazamenni és hálót kötni.” Mármost (a Han-dinasztia) immár több mint hetven esztendeje a kormányzás „partján állva” vágyakozik a jó kormányzásra, s bizony jobb lenne „hazamennie” és végrehajtania az átalakításokat. Ha végrehajtja az átalakításokat, lehetővé válik az igazán jó kormányzás, ha pedig igazán jó a kormányzás, akkor a szerencsétlenségek napról napra fogyatkoznak majd, s az égi áldások napról napra sokasodnak. A Dalok (Könyve) azt mondja: „Megfelel a népnek, megfelel az embereknek, – Megkapja tehát az Ég áldásait is.”³⁶ Ha olyan a kormányzás, hogy megfelel a népnek, akkor biztosan megkapja az Ég áldásait.

Az emberség, az igazságosság, a szertartásosság, a bölcsesség és a szavahihetőség öt állandó erényét (*wuchang zhi dao* 五常之道) az igazi uralkodónak (*wangzhe*) szüntelenül gyakorolnia és tökéletesítenie kell. Ha ezt az öt erényt szüntelenül gyakorolja és tökéletesíti, akkor feltétlenül megkapja az Ég segítségét, élvezheti a szellemek varázshatalmát (*guishen zhi ling* 鬼神之靈), erénye (*de*) pedig kiterjed az „égtájakon túlra” <a világegyetemre> is, utolérve annak minden élőlényét (*qunsheng* 群生).

VÁLASZ A CSÁSZÁR KÉRDÉSEIRE (II)

...

Úgy tudom, a díszítések ornamentikáját (*wencai* 文采) és „feketéjét-sárgáját” <színezését> azért határozzák meg intézményesen (*zhidu* 制度), hogy velük világossá tegyék a magas vagy alacsony

rangot, megkülönböztessék az előkelőséget és a közrendűséget, ezáltal is buzdítva (a népet) az erény (*de* 德) birtoklására. Ezért a Tavasz és Ősz (krónika), égi megbízatást (*ming*) kapván (az események elbeszélésére), legelső feladatának az intézményesítést (*zhi* 制) tekintette, s kijavította a naptárt (*zhengshuo* 正朔) és megváltoztatta a ruhák színét, hogy ezzel adjon feleletet az Égnek (a kitüntető „megbízatásra”). Így a paloták és házak, valamint a zászlók intézményesítésének megvan a maga mintaképe (*youfa* 有法), s az ilyen.

...

Úgy tudom, van olyan kiváló jade, amit nem kell csiszolni, mert természetes tulajdonsága a csillogás és szépség; akinek pedig nincs szüksége faragásra és csiszolásra, az nem különbözik attól a Daxiang-beli 達巷 embertől, aki nem tanul, mert magától tud mindent.³⁷ Ám a közönséges jade, ha meg nem csiszolják, sohasem lesz dísz tárggyá (*wenzhang* 文章); s a nemes ember (*junzi* 君子), ha nem tanul, nem tökéletesítheti erényét (*de*).

Úgy hallottam, hogy a szent királyok, mikor az égalattit kormányozták, a fiatalokat hozzászoktatták a tanuláshoz, a felnőtteknek pedig tehetségükhöz mért hivatalokat adtak, ranggal és vele járó jövedelemmel (*juelu* 爵祿) táplálták erényüket (*de*), büntetésekkel tették félelmetessé előttük a rosszat, s ezért a nép világosan látott a szertartások és az igazságosság által, és szégyennek tartotta volna, hogy feletteseivel összeütközésbe kerüljön. Wuwang 武王 megvalósította a nagy igazságosságot (*dayi* 大誼), nyugalmat teremtett a pusztítás és garázdálkodás helyén, Zhougong 周公 pedig olyan szertartásokat és zeneműveket alkotott, amelyekkel mindezt igazán széppé tette (*wen*). Elérkezve Cheng 成 és Kang 康 (királyok) virágzó uralkodásához, a börtönök több mint negyven éven át üresen álltak; s mindez a tanítással való átalakítás (*jiaohua* 教化) érvényesülését, tehát az emberség és igazságosság elterjedését is jelentette, nem csupán a „hús és bőr megsértésének” <a büntetéseknek> volt az eredménye. A Qin-dinasztia 秦 alatt nem így volt, akkor Shen (Buhai) 申(不害) és Shang (Yang) 商(鞅) törvényeit (*fa* 法) fogadták el, Han Fei(zi) 韓非(子) elméleteit valósították meg.³⁸ Gyűlöltek az Uralkodók és Királyok (*diwang* 帝王) útját (*dao* 道), a kapzsiságot és farkasszellemet szokássá tették, nem a műveltséget és erényt (*wende* 文德) birtokolva tanítottak

s irányították az égalattit, a név (*ming* 名) alapján ítélték, meg sem vizsgálva a valóságot (*shi* 實), így aki jót cselekedett, nem feltétlenül menekült meg a büntetéstől, aki meg rosszat tett, nem feltétlenül kapott büntetést. Így aztán a hivatalnokok (*boguan* 百官) mind pusztá szavakkal és üres kijelentésekkel fedezték magukat, mit sem törődve a lényeggel; kívülről megvoltak ugyan a fejedelem szolgálatát bizonyító szertartások, a bensőkben azonban a felsőbbség elleni lázadás érzelmei voltak meg; hamisításokkal fedezték a csalásokat, szégyent nem ismerve rohantak a haszon után; ráadásul előszeretettel alkalmaztak kegyetlen és elnyomó hivatalnokokat (*li* 吏), akik az adók begyűjtésében nem ismertek mértéket, teljesen kimerítették a nép erejét, úgyhogy a nemzetségek (*boxing*) szétszóródtak és pusztultak, nem folytathatták a földművelés és selyemszövés foglalkozását, ehelyett seregestül támadtak a rablók, következőképpen egyre szaporodott a megbüntetettek száma, a halottak „egymásra néztek”, ám a bűnözésnek csak nem lett vége, hiszen mindezt a szokások átalakító hatásának (*suhua* 俗化) köszönhették. Ezért mondotta Kongzi 孔子: „Ha a népet rendletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani (a büntetést), de a szégyent nem fogja ismerni.”³⁹ A mondás éppen ide illik.

...

Felsőged személyesen szántja fel a szakrális földet (*jitian* 藉田), hogy elől járjon a földművelésben, későn tér nyugovóra és korán kel, aggódik és fárad a népért (*wanmin* 萬民), vágyakozással gondol az elmúlt időkre, s feladatának tekinti, hogy felkutassa a kiváló férfiakat. Ez ugyanolyan szívre vall, mint amilyenel Yao 堯 és Shun 舜 élt. S hogy mégsem sikerül meg is találnia (a kiváló férfiakat), azért van, mert az írástudókat (*shi* 士) a mindennapi életben nem ösztönzi eléggé. Márpedig nem nevelni rendszeresen az írástudókat, mégis kiváló férfiak találását óhajtani, ez éppen olyan, mint nem csiszolni a jadet, mégis keresni rajta az ékes vonalakat (*wencai* 文采). Ezért az írástudók nevelésének nagy eszközei közül nincs hatalmasabb, mint a Nagy Iskola (*taixue* 太學). A Nagy Iskola nem más, mint a kiváló férfiúvá lett írástudók kapuja, s így a tanítással való átalakítás (*jiaohua*) alapja és forrása. Mármost, az egyes körzetek (*jun* 郡) és tartományok (*guo* 國) sokaságából vannak, akik nem válaszoltak a (császári) levélre; s ez azt jelenti,

hogy (egyres vidékeken) a „királyi út” már teljesen a múlté, elveszett. Alattvalód <csékélységem> azt szeretné, ha Felséged felállítaná a Nagy Iskolát, s abban fényes értelmű mesterek feladatává tenné, hogy neveljék az égalatti írástudóit, gyakorta kérdéseket téve fel nekik, hogy teljesen kibontakozzék a tehetségük, és így az igazán kiemelkedő tehetségeket a megfelelő módon lehessen kiválasztani közülük. A mostani körzeti előljárók (*junshou* 郡守) és tartományi kormányzók (*xianling* 縣令), kik a nép mesterei és vezetői, feladata éppen az lenne, hogy felülről elfogadják a befolyásolást és elterjesszék lent az átalakító hatást; minthogy azonban ezek a mesterek és vezetők nem kiváló férfiak, azért az uralkodói erény (*zhude* 主德) nem terjed szét, a kegyes jótékony hatás nem árad szerte. A mai hivatalnokok (*li*) valóban nem tanítással irányítanak odalent, sőt némelyek még az uralkodó törvényeit (*fa* 法) sem alkalmazzák, hanem kegyetlenül elnyomják a népet (*boxing*), bűnözőkkel lépnek üzleti kapcsolatba (*weishi* 為市), tőlük a szegényeknek, árváknak és gyengéknek igazságtalanságokat kell elszenvedniük, úgyhogy elveszítik megélhetésük alapját is, amely dolgok egyáltalában nem felelnek meg Felséged szándékának. Így aztán a *yin* 陰 és a *yang* 陽 összezavarodott, „gonosz lehelet” (*fenqi* 氛氣) tölt be mindent, az emberek nem találnak kiutat, a nép nem tud menekülni; és mindezt csak az hozta reánk, hogy az előljárók és hivatalnokok (*zhangli* 長吏) nem ragyognak. Mert az előljárók és hivatalnokok többnyire a *langzhong* 郎中 vagy *zhonglang* 中郎 címet viselő hivatalnokok közül kerülnek ki, a kétezer *shi* 石 (évi) jövedelemmel rendelkező (főhivatalnokok) fiaiból és unokáiból kiválasztott *langli* 郎吏 közül, akik ráadásul gazdagságukra és vagyonukra (*fuzi* 富訾) is támaszkodnak, úgyhogy ezek nem feltétlenül kiváló férfiak.

Továbbá: a régi időkben az érdemeket (*gong* 功) vették tekintetbe, s annak alapján rangsorolták a hivatalnokokat, hogy tisztükből adódó feladataikat hogyan látták el; s egyáltalában nem vették tekintetbe a felhalmozott napokat, az eltöltött hosszú időt. Így akit kicsiny tehetségűnek találtak, az hiába halmozott fel sok napot (a hivatalában), nem emelték ki kicsiny hivatalából; a kiváló tehetségű embernél azonban nem törődtek vele, hogy még csak nemrég került (hivatalába), és nem látták akadályát, hogy akár minisztert (*fuzuo* 輔佐) csináljanak belőle; következésképpen a funkcionáriusok (*yousi* 有司) minden erejüket megfeszítették és minden

tudásukat összeszedték abbeli gondjukban, hogy jól végezzék a dolgukat, és ezáltal érdemeket szerezzenek. Manapság nem így van, a napok felhalmozásával is előkelőséget lehet szerezni, hosszabb idő eltöltésével magasabb hivatalhoz lehet jutni, ezért a feddhetetlen és a gyalázatos elkeveredik egymással, a kiválóakat és a méltatlanokat nem lehet megkülönböztetni egymástól, és természetesen nem lehet megtalálni az igaziakat. Alattvalód ostoba fejével úgy gondolja, meg kellene bízni minden főméltóságot (*liehou* 列侯), tartományi kormányzót (*junshou* 郡守) és kétezer *shi* jövedelmű (főtisztviselőt), hogy maga válassza ki beosztott hivatalnokait (*li*) a nép legkiválóbbjai közül, ám ezekből mindenki évente küldjön el „adóba” (*gong* 貢) két embert, akiből aztán egy testőrgárdát (*wei* 衛) kellene alakítani. Továbbá meg kellene vizsgálni, melyikük rendelkezik főhivatalnoki (*dachen* 大臣) képességekkel; s akinek „adója” <két kiválasztottja> valóban kiváló férfiú, azt meg kellene jutalmazni, akinek „adója” azonban méltatlan fickó, azt meg kellene büntetni érte. S ha így lesz, akkor a főméltóságok (*zhuhou* 諸侯), hivatalnokok (*li*) és kétezer *shí*vel rendelkező (főhivatalnokok) mind csak azon igyekeznek majd, hogy kiváló férfiakat találjanak, s így az égalatti (valóban tehetséges) írástudóit mind meg lehet nyerni, hivatalnokként lehet alkalmazni. Ha pedig (az uralkodó) szerte az égalattiban minden kiváló férfiút megnyer magának, akkor a Három Dinasztia virágzását könnyűszerrel megvalósítja, miáltal Yao és Shun hírnevét is el tudja érni. Semmiképpen se számítson tehát érdemnek a napok és hónapok múlása <a szolgálati idő>, hanem valóban az legyen a legfontosabb, hogy alaposan megvizsgáltassék a kiválóság és a képességek, mert ha mindenki a tehetségéhez mérten kap hivatalt, erényének (*de*) megfelelően kerül valamely tisztségbe, akkor a feddhetetlen és a gyalázatos ember útja különvállik, a kiváló férfiú és a méltatlan fickó más-más helyet foglal el (a társadalomban).

...

VÁLASZ A CSÁSZÁR KÉRDÉSEIRE (III)

Úgy hallottam, hogy a *Lunyuben* 論語 ez áll: „Hogy meglegyen a (helyes) kezdete és meglegyen a (helyes) vége, arra csak a szent ember (*shengren* 聖人) képes!”⁴⁰ Mármost Felséged, kitüntetvén

alattvalóját azzal a keggyel, hogy meghallgassa a tanulásról szóló tanácsaimat, ismét kibocsátott egy fényességes levelet, felszólítván engem, hogy azoknak értelmét tegyem világosabbá, tökéletesen kifejtvén, milyen volt a szentek erénye (*shengde* 聖德); én, ostoba alattvalód, azonban erre nem lehetek képes. Hiszen a korábban felterjesztett válaszleveleimben a gondolatmenet tökéletlennek, a fonal vezetése következetlennek bizonyult, a nyelvi kifejezést nem lehetett megérteni, a mondanivaló nem volt elég világos, s ez a bűn alattvalód sekélyes és nyomorúságos képességeit terheli.

Felsőged levele azt mondja: „Aki jól akar beszélni az Égről, annak feltétlenül az emberi dolgok közt kell bizonyítékokat találnia; s aki jól akar beszélni a múltról, annak bizonyítékait feltétlenül a jelenből kell vennie.”

Alattvalód úgy hallotta, hogy az Ég: minden dolog (*qunwu* 群物) ősatyja (*zu* 祖), s ezért egyetemlegesen takar be és ölel át mindent, nem ismerve megkülönböztetést; megalapította (*jian* 建) a napot, a holdat, a szelet és az esőt, hogy harmonikusá tegye (a dolgokat); létrehozta (*jing* 經) a *yint* 陰, a *yangot* 陽, a hideget és a meleget, hogy tökéletessé tegye őket; következésképpen a szent emberek (*shengren* 聖人), akik úgy alapították meg a helyes tanítást (*dao* 道), hogy mintaképűknek az Eget tekintették, szintén egyetemlegesen szerettek mindenkit, nem ismertek részrehajlást (*si* 私); elterjesztették erényüket (*de*) és kiterjesztették emberségüket (*ren* 仁), hogy jó bánásmódot biztosítsanak (a népnek); megalapozták az igazságosságot (*yi* 誼) és felállították a szertartásokat, hogy ezek segítségével vezessék (a népet). A tavasz: ami által az Ég létrehozza (a dolgokat); az emberség pedig: ami által a fejedelem szereti (népét). A nyár: ami által az Ég biztosítja a növekedést; az erény (*de*) pedig: ami által a fejedelem táplálja (népét). A zúzmará: amivel az Ég megöli (a dolgokat); a büntetések pedig: amivel a fejedelem megtorolja a bűnöket. Ennek alapján elmondható, hogy az Ég és az ember közti (szoros kapcsolat) bizonyítékai, valamint a múlt és a jelen (egységének) alapelvei megvannak. Kongzi 孔子, amikor megírta a Tavasz és Ősz (krónikát), felfelé tekintve mérlegelte az égi alapelveket (*dao* 道), lefelé tekintve alapnak fogadta el az emberi dolgokat (*qing* 情), tanulmányozta ezeket a múltban, megvizsgálta ezeket a jelenben; s ezért van, hogy amit a Tavasz és Ősz bírál, az nem más,

mint amit a szerencsétlenségek is sújtanak, s amit a Tavasz és Ősz rossznak tart, az nem más, mint amit a baljós csodák is jeleznek. (A krónika) leírja az állam (*bangjia* 邦家) által elkövetett hibákat, s összegyűjti a baljósan rendkívüli „változásokat” (*bian* 變), hogy ezekkel láthatóvá tegye az emberek cselekedeteinek jó és rossz végleteit, valamint ezeknek az Éggel és Földdel való egymásba folyását és szakadatlan kölcsönhatását. Ez pedig szintén helyes kiindulópont az Égről való beszédhez.

A régi időkben létrehozták a tanítással foglalkozó hivatalokat, hogy ezek az erénnyel (*de*) és jósággal (*shan* 善) alakítsák át a népet; annak utána pedig, hogy a nép átesett a nagy átalakuláson (*dahua* 大化), az égalattiban sohasem került börtönbe egyetlen ember sem. A mai korban félre vannak verve és nincsenek helyreállítva (ezek az intézmények), nincs tehát eszköz a nép átalakítására; ennek okából pedig a nép elutasítja magától az igazságosság gyakorlását, helyette meghalni is kész az anyagi haszonért (*caili* 財利), így aztán a törvények (*fa* 法) megszegésével bűnözők száma igen nagy, az egyetlen esztendőben börtönbe kerülőket ezrével vagy tízezzel számolhatni; amiből látni való, hogy a régi idők (tanítással foglalkozó intézményeit) nem lehet nem alkalmazni. Ezért a Tavasz és Ősz (krónika), ha úgy találta, hogy megváltoztatták a régit (*biangu* 變古), megbírálta azt. Az Ég rendelkezését nevezzük elrendelésnek (*ming* 命), az elrendelés azonban szent emberek (*shengren* 聖人) nélkül nem valósulhat meg; a természetes tulajdonságot nevezzük alaptermészetnek (*xing* 性), ám az alaptermészet tanítással való átalakítás (*jiaohua* 教化) nélkül nem tökéletesedhet; az emberek vágyait nevezzük érzelmeknek (*qing* 情), de az érzelmek az intézmények és mértékek (*zhidu* 制度) nélkül nem lehetnek arányosak (*jie* 節). Ezért az igazi király (*wangzhe* 王者) felfelé tekintve arra ügyel, hogy magáévá tegye az Ég szándékát (*yi* 意), alkalmazkodva ezzel az elrendeléshez (*ming*); lefelé az a fő gondja, hogy fényességesen tanítsa és átalakítsa a népet, ezzel bontakoztatva ki annak alaptermészetét (*xing*); valamint hogy helyesen állítsa fel a megfelelő törvényeket és mércéket (*fadu* 法度), megkülönböztesse a felsők és alsók rangját, amelyekkel gátakat állít a vágyak útjába. Aki ezt a három dolgot megvalósítja, az a nagy alapot (*daben* 大本) már lefektette. Az ember olyan elrendelést (*ming*) kapott az Égtől, hogy kezdettől fogva magasabbra

emelkedése által különbözzék minden más élőlénytől (*qunsheng* 群生). Így „belépve” <otthon a családban> rendelkezik az atyát és fiút, idősebb és ifjabb fivért összefűző rokoni szeretettel (*qin* 親); „kilépve” <az állami szolgálatban> rendelkezik a fejedelmet és alattvalót, feletttest és alárendeltet összefűző igazságossággal (*yi* 誼); ha összegyülekezünk vagy találkozunk egymással, rendelkezünk az öregek tiszteletének s az idősebb és fiatalabb viszonyának szabályaival; fényességet árasztva rendelkezünk a műveltséggel (*wen* 文), úgy érintkezünk egymással; örömet árasztva rendelkezünk a kegyesség erényével, úgy szeretjük egymást; ezek teszik az embert igazán „előkelővé”. (Az ember) megtermesztí az „öt gabonát”, hogy étele legyen; eperfát és kendert termeszt, hogy azok ruházzák; tenyésztí a „hat háziállatot”, hogy szolgálják táplálkozását,⁴¹ kocsiba fogja az ökröt és megüli a lovat, ketrecbe zárja (látványosságnak) a leopárdot és a tigrist; mert égi értelmet (*tian zhi ling* 天之靈) mondhat magáénak, s ezáltal „előkelőbb” a dolgoknál (*wu* 物). Ezért mondotta Kongzi 孔子: „Az Égtől és Földtől nyert alaptermészete (*xing*) révén az ember a legelőkelőbb.”⁴² Ha (az ember) világosan lát égi alaptermészete (*tianxing* 天性) dolgában, akkor megértí, hogy ő előkelőbb a dolgoknál (*wu*); ha pedig megértette, hogy ő előkelőbb a dolgoknál, akkor már tudja, mi az emberség és igazságosság; s ha tudja, mi az emberség és igazságosság, akkor meg tudja becsülni a szertartások előírásait is; és ha megbecsüli a szertartások előírásait, akkor már nyugalmat talál a jóságban (*shan* 善); ha már nyugalma a jóságban találja meg, akkor örömet az igaz elvek (*li* 理) követésében leli; aki pedig az igaz elvek követésében leli örömet, azt joggal nevezhetjük nemes embernek (*junzi* 君子). Ezért mondotta Kongzi: „Aki nem értí meg az égi rendelést (*ming*), az sohasem lehet nemes emberré.”⁴³ A mondás ide illik.

...

Felsőged levele azt mondja: „A három dinasztia tanításának, minthogy nem ugyanazon ősi hagyományokra támaszkodtak, mind megvoltak a maguk tévedései. Egyesek mégis azt mondják, hogy ami örökkévaló és nem változik, az a helyes út (*dao* 道); nos, e két gondolat vajon különbözik-e egymástól?”

Alattvalód úgy hallotta, hogy ami örömet okoz anélkül, hogy felforduláshoz vezetne, és amit újra meg újra gyakorolhatunk

anélkül, hogy beleunnánk, azt nevezzük *daonak*. A helyes tanítás (*dao*) tehát az, ami tízezer nemzedéken át sem használódik el; az elhasználódás pedig éppen a helyes tanítás (*dao*) elvesztése. A régi királyok tanításában (*dao*) feltétlenül vannak egyoldalú (*pian* 偏) és feltámaszthatatlan pontok, így aztán kormányzásukban is van, ami homályos és megvalósíthatatlan; de nincs más teendő, mint kiemelni belőlük az egyoldalúságokat és ezáltal segíteni az elhasználódottságon. A három dinasztia tanításai (*dao*), noha nem ugyanazon ősi hagyományra támaszkodnak, egyáltalában nincsenek ellentétben egymással, csupán mert (maguk is) bizonyos túlzásokat és megrongálódottságokat akartak kijavítani, s eközben más-más körülményekkel (*bian* 變) találkoztak, azért ilyenek <különbözők bizonyos mértékben>. Ezért mondotta Kongzi: „Shun 舜 olyan uralkodó volt, aki tevékenység nélkül (*wuwei* 無為) is jól kormányzott.”¹⁴⁴ Nem tett egyebet, mint hogy kijavította a naptárt (*zhengshuo* 正朔); s megváltoztatta a ruhák színét, hogy ezzel alkalmazkodjék az Ég megbízásához (*tianming* 天命), minden másban maradéktalanul Yao tanítását (*dao*) követte; de ugyan mit is változtatott volna rajta! Ezért aki igazi király (*wangzhe* 王者), az csupán névlegesen változtatja meg az intézményeket (*you gaizhi zhi ming* 有改制之名), de lényegében mit sem változtat az alapelveken (*wu biandao zhi shi* 無變道之實). Így a Xia-dinasztia 夏 első helyre helyezte a hűséget (*zhong* 忠), a Yin-dinasztia 殷 legfőbbnek a tiszteletudást (*jing* 敬) tartotta, a Zhou-dinasztia 周 pedig a műveltséget (*wen* 文) becsülte a legtöbbre, mégpedig azért, mert annak kijavításához, amit elődeiktől örököltek, éppen ezekre volt szükségük. Kongzi mondotta: „A Yin-dinasztia átvette a Xia-dinasztia szertartásait, és amit elhagyott belőlük, vagy amit hozzájuk tett, azt könnyen megismerhetjük. A Zhou-ház átvette a Yin-ház szertartásait, és amit elhagyott belőlük, vagy amit hozzájuk tett, azt könnyen megismerhetjük. Így a Zhou-házat folytató akár száz nemzedékről is tudhatunk valamit.”¹⁴⁵ Ez azt jelenti, hogy amit akár száz király is alkalmazni fog, az éppen e három dolog <a hűség, a tiszteletudás és a műveltség erénye>. A Xia-dinasztia mindenben a Yu-házat 虞 <Shun> folytatta, de senki sem beszél arról, hogy (a hagyományból) valamit elvett volna, vagy ahhoz valamit hozzátett volna, mert alapelvük (*dao*) egy és ugyanaz volt, s megegyeztek abban is, amit az első helyre helyeztek <egyaránt

a hűség erényét tartották a legfontosabbnak>. A helyes tanítás (*dao*) hatalmas forrása (*dayuan* 大原) az Égből fakad, az Ég pedig semmit sem változik, nem változhat meg tehát a helyes tanítás (*dao*) sem. Így aztán (Nagy) Yu 禹 Shunt 舜 folytatta, Shun pedig Yaot 堯 folytatta, s e három szent (*sheng* 聖) egymásra hagyományozta és megőrizte az egy és ugyanazon tanítást (*yidao* 一道), mert nem lévén olyan a kormányzás, hogy abban valami elhasználódottat ki kellett volna javítani, szóba sem került, hogy ahhoz valamit hozzátegyenek vagy abból valamit elvegyenek. Jól látható ebből, hogy aki jól kormányzott kor örökébe lép, annak *daoja* ugyanaz maradhat (*tong* 同); aki pedig felfordult kornak lép örökébe, annak *daoja* („névlegesen”) változni fog (*bian* 變). Mármost azután, hogy a Han-dinasztia 漢 egy hatalmas felfordulás örökébe lépett, helyes lenne némileg csökkenteni a Zhou-dinasztiától örökölt műveltséget (*wen* 文), s jobban alkalmazni a Xia-dinasztiától oly nagyra becsült hűséget (*zhong* 忠).

...

Az Ég mindent, amit ad, megkülönböztetve (*fen* 分) adja; aminek erős fogakat adott, annak nem ad szarvakat; aminek szárnyakat adott, annak csupán két lábat ad. Ezért: aki valami nagyot kapott, az már nem szerezheti meg a kicsit. A régi időkben azok, akik hivatali jövedelmet (*lu* 祿) kaptak, nem a testi erejükből éltek meg, s nem tevékenykedtek a „másodlagosban” <a kereskedelemben> sem, mert hiszen ők is valami nagyot kaptak, és nem volt szabad elvenniük a kicsit, amely szándék (*yi* 意) teljesen azonos volt az Égével. Ha valaki már megkapta a nagyot, s ehhez még a kicsit is el akarja venni, azzal tehát az Ég nem lehet megelégedve; s mennyivel kevésbé az emberek! Éppen ez az, ami miatt a nép zajosan panaszolja, hogy szükségét szenved. Ha valakit az a császári kegy ér, hogy a magas tisztségbe nevezik ki, miáltal családja melegen öltözve s jól táplálkozva élvezheti a dús hivatali jövedelmet (*lu*), az gazdagságának anyagi javaira és előkelőségének hatalmára támaszkodva tud odalent versengeni a néppel a haszonért (*li* 利); és a nép hogyan is tudna versenyre kelni vele? Ilyen módon aztán (a hivatalnokok) egyre sokasítják férfi és női rabszolgáikat (*nübei* 奴婢), egyre növelik marháik és juhaik számát, egyre tágasabbá teszik földjeiket és magánházaikat (*tianzhai* 田宅), egyre nagyobbítják gazdaságukat (*chanye* 產業), egyre tovább gyarapítják felhalmozott

készleteiket (*jiwei* 積委), legfőbb gondjuknak ezt tekintik és nem ismernek határt, így hát elnyomják és megtapossák a népet, a nép pedig napról napra szenved tőlük, hónapról hónapra fogyatkozik, s mind mélyebbre süllyed a teljes nyomorúság felé. S míg a gazdagok tékozlásuk ellenére is dúskálnak mindenben, a szegények sorsa csak a nyomor és szenvedés; és mivel hiába nyomorog és szenved, a felsőbbség nem segít rajta, azért a nép semmi örömét nem találja az életben; minthogy pedig semmi öröme sincs az életben, nem is igyekszik elkerülni a halált; és ha még a halált sem igyekszik elkerülni, akkor hogyan is lenne képes elkerülni a bűnözést! Ez az oka, hogy a büntetések száma egyre szaporodik, a bűnöket pedig nem is győznénk összeszámlálni. Ezért annak a családnak, amely hivatali jövedelmet (*lu*) kapott, meg kellene elégedni azzal, hogy e jövedelemből (*lu*) éljen, s nem volna szabad a néppel versengenie annak foglalkozásáért (*ye* 業). Ha így lenne, akkor a hasznót (*li*) egyenlően (*jun* 均) lehetne elosztani, és a nép is rendelkezhetne azzal, ami családjának szükséges. Mert ez a magas Ég igazsága (*li* 理), s ez a legrégebb múlt tanítása (*dao*) is; ezt tekintheti tehát megfelelő mintaképnek az Ég Fia, amikor megteremti intézményeit, s ehhez kell tartaniuk magukat a főembereknek (*dafu* 大夫), amikor megvalósítják őket.

Ezért Gongyizi 公儀子, aki főminiszter volt Luban, amikor hazamenvén azt látta, hogy ott kelmét szőnek, megharagudott és elküldte házától a feleségét, máskor meg otthon étkezvén ehető mályvát kapott, mire haragjában kitépdede a mályvákat. Azt mondta: „Én már hivatali jövedelmemből (*lu*) élek, és ehhez még raboljam el a kertészek és a szövőnők hasznát (*li*) is?”⁴⁶

...

A Tavasz és Ősz (krónika) igen nagyra becsülte az egységet (*yitong* 一統), amely az Égnek és Földnek is állandó alapelve, s múltnak és jelennek is egyetemes igazsága. Manapság a mesterek különböző dolgokat tanítanak (*yidao* 異道), az emberek különböző nézeteket alkotnak, a száz filozófus (*bojia* 百家) különböző irányba halad, a célzatok és gondolatok nem egységesekek, így aztán a felsőbbségnek nincs mivel megőriznie az egységet, a törvények és intézmények sokféle változatot mutatnak (*bian* 變), az alárendeltek pedig nem tudják, mihez tartás magukat. Alattvalód ostobaságában úgy véli, hogy véget kell vetni minden olyasmi tanításának (*dao*), amely

nem tartozik a hat klasszikus könyv (*liuyi* 六藝)⁴⁷ tanulmányi tárgyai (*ke* 科) közé, sem Kongzi tudományához (*shu* 術); és nem szabad megengedni, hogy ezek együtt <a konfucianizmussal egy sorban> haladjanak. Ha ugyanis ezek az eretnek tanok megsemmisíttetnek, akkor a vezető fonal (*tongji* 統紀) már valóban egy lehet, s így a törvények és mértékek (*fadu* 法度) már világosak lehetnek, a nép pedig tudja majd, mit kell követnie.

A SZERTARTÁSOK VÁLTOZÁSAI (LIYUN 禮運)

I

1. Valaha régen Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> egyszer vendégként részt vett az év végi áldozaton, s amikor a szertartás véget ért, kiment (a palotából) és sétálgatva felment egy kilátótorony (*guan* 觀) tetejébe, ahol mélyen sóhajtozott. Zhongni sóhajtása Lu 魯 fejedelemségnek szólt: Yan Yan 言偃 <Ziyou 子游>, aki ott állt mellette, így szólt hozzá: „Egy nemes embernek (*junzi* 君子) mi oka lehet a sóhajtozásra?” Kongzi pedig így felelt: „A nagy *dao* 道 (hajdani) megvalósulását, valamint hogy egy korban éljen a három dinasztia kiválóságaival, azt Qiu 丘 <Konfuciusz> nem érheti el; de azért megvan benne ugyanaz a becsvágy (*zhi* 志).”

2. A nagy *dao* 道 (hajdani) megvalósulása azt jelentette, hogy az égalatti a közösségé volt (*gong* 公), s (a hivatalokba) kiválasztották a kiválóakat (*xian* 賢) és tehetségeseket (*neng* 能). A beszédeknek hinni lehetett, (minek következtében) békesség uralkodott. Így az emberek nem csupán a szüleiket szerették rokoni szeretettel, nem csupán a fiaikat tekintették fiaiknak, hanem gondoskodtak róla, hogy az öregeknek meglegyen mindenük, amire életük végén szükségük van, az erejük teljében levőknek meglegyen mindenük, amit használjanak (*yong* 用), a zsenge korúaknak meglegyen mindenük, ami növekedésüket biztosítja, az özvegy férfiaknak és nőknek, árváknak és gyermekteleneknek, szerencsétlenségtől sújtottaknak és betegeknek is mind legyen mivel fenntartaniuk magukat, a férfiaknak meglegyen a maguk része (*fen* 分), a nőknek legyen hová „hazatérniük” <férjhez menniük>. Ami a javakat (*huo* 貨) illeti, rossz dolognak tartották volna, hogy azokat a földre dobják; de nem tartották szükségesnek, hogy a maguk számára elraktározzák. Ami erejüket illeti, rossz dolognak tartották volna, hogy ne adják ki testükből; de nem tartották szükségesnek, hogy saját maguk érdekében (használják fel). Így aztán a gonosz tervek útja zárva volt, azok nem valósulhattak meg; rablók és tolvajok, felforgatók és más banditák nem garázdálkodhattak. Így ajtóik

kívülről is nyílhattak, sohasem zárták be őket. Ez az, amit nagy megegyezésnek (*datong* 大同) nevezhetünk.¹

3. Manapság, amikor a nagy *dao* el van rejtve, az égalatti családi birtoknak (*jia* 家) számít. Mindenki csak a szüleit szereti rokoni szeretettel, mindenki csak saját fiait tekinti fiának; a javakat mindenki magának (halmozza fel), erejét mindenki a maga érdekében (használja). A nagy emberek (*daren* 大人) azt tekintik szertartási törvénynek (*li* 禮), hogy (hivatalukat) fiaikra vagy testvéreikre örökítsék (*shiji* 世及). Úgy vélik, akkor vannak biztonságban, ha városukat kettős fallal és vizesárokkkal veszik körül. A szertartásosságot és igazságosságot (*liyi* 禮義) tekintik a kormányzás fonalának (*ji* 紀), velük akarják szabályozni a fejedelm és alattvaló viszonyát, velük akarják biztosítani az atya és fia közti szeretetet, velük akarják biztosítani az idősebb és fiatalabb fivér közti békességet, velük tennék harmonikussá a férj és feleség viszonyát; ezek segítségével állítják fel az intézményeket és mértékeket, határozzák meg a szántóföldeket és falvakat (*tianli* 田里), ezek alapján tartják kiválóságnak a bátorságot és a tudást, s ezek alapján tekintik érdemes tetteknek, hogy saját érdekeiket szolgálják. Így aztán a gonosz tervek „alkalmazásra találnak”, megvalósítják azokat, s ebből keletkeznek a háborúk. Yu 禹, Tang 湯, Wen 文 és Wu 武, valamint Chengwang 成王 és Zhougong 周公 ezért <ennek orvoslására> választott ki (az ég által). Ez a hat nemes ember (*junzi*) mindig nagyon gondosan ügyelt a szertartásokra; velük tették ragyogóvá igazságosságukat (*yi* 義), velük tettek tanúbizonyosságot szavahihetőségükről (*xin* 信); nyilvánvalóvá tették, mi a tévedés; követendő példát teremtettek az emberségből (*ren* 仁), megtanítottak mindenkit az engedékenységre (*rang* 讓), és megmutatták a népnek, mi az állandóság (*youchang* 有常). Ha pedig akadt (uralkodó), aki nem követte ezt (az általuk mutatott) utat, akkor azt az éppen hatalmi helyzetben (*shi* 執) levők elűzték, a sokaság meg úgy tekintett rá, mint természeti csapásra. Ez az, amit „kicsiny nyugalom”-nak (*xiaokang* 小康) nevezhetünk.²

4. Yan Yan <Ziyou> tovább kérdezősködött mondván: „Valóban ennyire fontos dolgok a szertartások?” Kongzi pedig felelte: „A szertartások voltak azok, amelyek segítségével a régi királyok magukévá tudták tenni az ég *dao*ját, s amelyek segítségével kormányozni tudták az emberek érzelmeit (*qing* 情). Ezért aki

veszni hagyja őket, elpusztul, aki azonban betartja őket, életben marad. A Dalok (Könyve) azt mondja: 'Lám, a patkánynak vannak testrészei, – S az embereknek nincsenek szertartásaik. – Az emberre, ki nem ismer szertartásokat, – Nem vár-e vajon nagyon gyors halál?'³ Mert a szertartások feltétlenül az égben gyökereznek, mintájuk a földtől származik, elrendezésük pedig a szellemeket (*guishen* 鬼神) követi. Kiterjednek a temetésre, az áldozatokra, a nyíllövészetre, a kocsihajtásra, a sapkával való férfiatásra, a házasságra, a fejedelmi kihallgatásra és a követségjárásra. Mindezekre a szent emberek (*shengren* 聖人) a szertartások segítségével tanították meg (az embereket). Mert az égalatti fejedelemségeit és családjait (*guojia* 國家) csak velük lehet kézben tartani és helyesen irányítani."

5. Yan Yan <Ziyou> folytatta a kérdezősködést: „Lehetséges lenne-e, mester, hogy meghallgassam részletesebb tanítást a szertartásokról?” Kongzi pedig mondotta: „Saját szememmel látni akartam a Xia-dinasztia 夏 *dao*ját, s ezért elmentem Qibe 杞; ott azonban nem találtam kielégítő bizonyítékokat, s csupán a Xia-dinasztia időszámítását tanulmányozhattam. Saját szememmel akartam látni a Yin-dinasztia 殷 *dao*ját, ezért elmentem Songba 宋; kielégítő bizonyítékokra ott sem bukkantam, csupán a Föld és Ég (című jóskönyvet) találtam. A Föld és Ég (*kunqian* 坤乾) magyarázataiból és a Xia-kalendárium beosztásából azonban jól szemügyre tudtam venni (a Yin- és a Xia-dinasztia szertartásait).⁴

6. Ami a szertartások kezdeteit illeti, ezek ital <víz> és ételek (felajánlásával) kezdődtek. Megpirították a kölest, kézzel darabokra szaggatták a disznóhúst; földbe vajt lyuk volt a korsójuk, tenyerükkel merítették belőle a vizet; cserépbottal verték agyagdobjukat; s mindez mégis alkalmas volt rá, hogy tökéletesen kifejezze tiszteletüket a szellemek (*guishen*) iránt.

7. Amikor valaki meghalt, fölmentek a háztetőre, és kiáltásokkal hívták vissza (a halott lelkét). Azt kiáltották: 'Hej, ez meg ez, térj vissza!' Ezután nyers rizst tettek a szájába, s egy zacskóban sült húst tettek melléje. Így az égre felnéztek (a halott lelkének idézésekor), a földbe pedig elrejtették (a holttestet). A test és az érzéki lélek (*tipo* 體魄) tehát alászállt (a földbe), a tudat és a lehelet (*zhiqi* 知氣) pedig odafenn maradt. Ezért a halottak fejét Észak felé fordították, míg az élők mindig Dél felé néztek. Mindezek (a szokások) ma is olyanok, mint kezdetben voltak.

8. Hajdan a régi királyoknak még nem voltak palotáik és házaik, télen mesterségesen vájt barlangokban laktak, nyáron gallyakból tákolt fészkekben laktak. Nem tudták még felhasználni a tűz átalakító erejét (*hua* 化), egyszerűen megették a fűvek és fák gyümölcsseit, valamint a madarak és négylábú állatok húsát, ez utóbbiaknak megitták a vérét, s (a hússal együtt) megették a szőrzetét is. Nem ismerték még sem a kendert, sem a selymet; tollakba és bőrökbe öltözködtek.

9. Később a szent emberek (*sheng* 聖) működése után elsajátították a tűz hasznosítását, már tudtak fémet önteni, jobban keverték a földet <az agyagot>, készítettek már teraszokat (*tai* 臺) és kioszkokat (*xie* 榭), palotákat és házakat, ablakokat és ajtókat; tudtak már húst sütni parázson, forró kövön és nyárson, s fel is forralták (az ételeket); készítettek pálinkákat és mártásokat; feldolgozták a kendert és a selymet, belőlük készítettek szöveteket. Így jobban tudták táplálni az élőket, utolsó útjukra kísérni a holtakat, s jobban tudták szolgálni (áldozataikkal) a szellemeket (*guishen*) és a Legfelső Uralkodót (*shangdi* 上帝). Mindezekben ma is ama régi kezdeteket követjük.

10. Így a 'fekete bort' <a vizet> elhelyezik a szobában, az édes és a zöld pálinkát az ajtóban, a pirosas pálinkát a csarnokban, a világos bort pedig a csarnok alatt. Egyszínű állatokat áldozunk fel, üstöket és asztalkákat készítünk elő, lantokat és citerákat, valamint fuvolákat, zengő köveket, harangokat és dobokat sorakoztatunk fel. Tovább gyakoroljuk az imamondást (*zhu* 祝) és a szerencsés válaszádat (*jia* 嘏). Mindezzel leszállásra bírjuk a fenti szellemeket (*shangshen* 上神), valamint őseinket (*xianzu* 先祖); így tesszük helyessé a fejedelem és alattvaló viszonyát, így biztosítjuk az atya és fia közti szeretetet, így biztosítjuk az idősebb és fiatalabb fivér közti békességet, így rendezzük el a feljebbvalók és alárendeltek viszonyát, úgyhogy férjnek és feleségnek egyaránt meglegyen a maga helye. Ez az, amiről azt mondjuk: megszerezzük az Ég kegyét.

11. Megalkotjuk az imákat a helyes megszólításokkal (*zhuhao* 祝號). A 'fekete bort' <a vizet> minden áldozatnál alkalmazzuk. Felajánljuk (az áldozati állatok) vérét és szőrzetét. A nyers húst az asztalkákra tesszük. Megfőzzük a kicsontozatlan húst, rá háncsgyékenyt és durva vásznat borítunk takaróul. Festett selyem ruhákat viselünk. Édes és zöld pálinkát ajánlunk fel, s felkínáljuk a forró kövön és a nyárson sült húsokat. A fejedelem (*jun* 君) és

a fejedelemszony (*furen* 夫人) felváltva végzi a felajánlást. Így örvendeztetjük meg a lelkeket (*hunpo* 魂魄). Ezt hívjuk úgy, hogy egyesülés az eltávozottakkal (*hemo* 合莫).

12. Ezek után visszavonulunk, s mindent (újra) megfőzünk. Szabályosan részeire bontjuk (*ti* 體) a kutyákat, disznókat, ökröket és birkákat. Megtöltjük a belül kerek és kívül szögletes edényeket (rizszel), a belül szögletes és kívül kerek edényeket (kölessel), a bambusz- és faedényeket (hússal, gyümölccsel stb.), a háromlábú üstöket (*xing* 銅) pedig a levesekkel. Az imamondással (az előimádkozó) fiúi szeretetünkről tudósítja (a szellemeket), majd a szerencsés választ mondvá azok atyai kegyességéről tudósít (bennünket). Ezt nevezzük nagy szerencsemondásnak (*daxiang* 大祥). Nos, nagy egészében véve ilyenek a szertartások.”

JEGYZETEK

JIA YI 賈誼: BEADVÁNY A KÉSZLETEK GYŰJTÉSÉRŐL

¹ Az idézet a *Guanzi* 管子 I. fejezetéből való. Vö. *Kínai filozófia. Második kötet.* 387-394. l.

² Ugyancsak Guanzinek tulajdonított mondás, mely azonban különböző forrásokban megtalálható.

³ A *ben* 本: a földművelés (és selyemhernyó-tenyésztés); a *mo* 末 pedig: a luxusipar és főleg a kereskedelem. Szélesebb értelemben a *ben* a faluközösségi gazdaságra, a *mo* pedig az azon elősködő vagyonszerzésre vonatkozik (kivéve természetesen a hivatalnoki haszonélvezetet).

⁴ A Han-dinasztia 漢 trónra lépésének éve gyakorlatilag: i. e. 206; Jia Yi 賈誼 beadványáé pedig: i. e. 178; következésképpen a szövegnek inkább harminc esztendőt kellene mondania.

⁵ Yu 禹 a Xia-dinasztia 夏, Tang 湯 pedig a Shang-Yin 商殷 dinasztia alapítója. A hagyomány szerint Yunek kilenc évig áradással, Tangnak pedig hét évig szárazsággal kellett küszködnie.

⁶ A *Zuozhuan* 左傳 vett kifejezés úgy is értelmezhető, hogy az éhezők éhen halt gyermekeik holttestét „cserélik el”, s a szó szoros értelmében azok csontjait rágc�álják.

⁷ A „déli földek”: a *Shijing* 詩經 származó kifejezés a faluközösségek szántóföldjeit jelenti, amelyek nyilván a hegyek legnaposabb, déli lejtőin terültek el.

CHAO CUO 晁錯

FELTERJESZTÉS A GABONA MEGBECSŰLÉSÉRŐL

¹ A „földhöz tartozás” (*dizhu* 地著) elve lényegében azonos a *ben* elvével: megmaradni a faluközösségben.

² Egy - véleményünk szerint hibás - szövegvariáns azt mondja: „a piacokon gyűjtetnek össze”.

³ Egy nézetünk szerint ugyancsak hibás szövegvariáns: „a reggel kiadott parancsokat estére megváltoztatják”.

⁴ Az „eladja földjét és lakóházát” kifejezés, mely a Han-kori forrásokban elég gyakori, nem feltétlenül jelenti a kisparaszti földmagántulajdon létezését. A „föld és lakóház” minden bizonnyal a faluközösségi részesedést jelenti, amit szövegeink tanúsága szerint el lehetett adni.

⁵ Egy a *Guanzira* 管子 támaszkodó szövegjavítás szerint a *qianbot* 仟伯 *shibonak* 什伯 kell olvasni, a jelentése pedig: „tízszeres és százszoros (haszon)”.

⁶ A földművelők „koncentrálása”: faluközösségi részesedésüknek kevesek kezébe kerülése.

⁷ Hogy a kereskedők gabona „beadásával” rangot szerezhetnek, miáltal az uralkodó hozzájut a „szétesztani való” gabonához, az érthető. Nem ilyen világos, miképpen jutnak pénzhez a parasztok; elképzelhető, hogy az állam fizet a beszolgáltatásért.

⁸ Shennong 神農 a földművelés kultúrhőroisa. Az idézet ismeretlen eredetű. 1 *ren* 仞 később = 8 láb; itt azonban egy korai kommentátor (Ying Shao 應劭) szerint 5 láb és 6 hüvelyk.

⁹ Wendi 文帝 meg is valósította Chao Cuo javaslatát: elrendelte, hogy „a nép adjon be gabonát a határokon”, s 600 *shi* 石 gabonáért bárki *shangzao* 上造, azaz második fokozatú rangot kaphat, sőt ez odáig emelkedhet, hogy 4000 *shi* gabonáért bárki *wudafu* 五大夫, azaz kilencedik rangfokozatú lehet.

DONG ZHONGSHU 董仲舒
CHUNQIU FANLU 春秋繁露

Chu Zhuangwang 楚莊王

¹ A mű I. fejezetének ez a hagyományos „címe” nem más, mint a szöveg első szavai: „A Chu-beli Zhuang király...”

² A hat síp: a régi kínai kromatikus skála hat alaphangja; az öt hang pedig a kínai pentaton skála: do, re, mi, szol, la.

³ Az idézett mondás eredete bizonytalan, de annyi nyilvánvaló, hogy a legizmus talán legfőbb s legforradalmibb elvét fogalmazza meg.

⁴ A *Vadmacska-fej* című „zenemű” szövege nem maradt ránk.

⁵ *Lunyu* 論語 XV. 4.

Tíz útmutatás

⁶ A Han-dinasztia 漢 az ortodoxia szerint a „tűz jegyében” uralkodott.

A kormányzás komolyságáról

⁷ Dong Zhongshu 董仲舒 elméletének alapja mindössze annyi, hogy a *Tavaszi és Őszi krónika* az „X fejedelem első éve” sztereotip formulában az „első”-t mindig a *yuan* 元 szóval fejezi ki.

⁸ A *Tavaszi és Őszi krónika* a hónapok megjelölésekor „első” értelemben mindig a *zheng* 正 szót használja; ennyi az elmélet alapja.

A különös és az általános nevek tanulmányozása

⁹ A két etimológia fonetikai alapja az, hogy a *hao* 號 (általános név) írásjegy ókori ejtése g'og volt, a két *xiao* írásjegy pedig w'g és g'g; a *ming* 名 (különös név) írásjegy ókori ejtése mieng volt, a vele rokonított két írásjegy pedig mieng és miäng.

¹⁰ Az „írástudónak lenni” és a „szolgálni” szók rokonítása meggyőző, annál is inkább, mert a teljesen megegyező ókori hangalakon (*dz'áag*) kívül az „írástudó” jelentésű *shínek* tudunk „szolgálni” jelentéséről is. A „nép” és a „behúnyt szemű” szók ókori hangalakja: *mian* és *mian* (az utóbbinál egy ókori *mieng*ből lett a mai *ming*).

¹¹ *Shijing* 192, 45–46. A két sor Dong Zhongshu-féle értelmezése téves; helyes fordítása így hangzik: „Kiáltozzák a szavaikat – (ti, hogy) Vannak elveik, van gerincük.”

¹² Az etimológia helyes, a két írásjegy kapcsolatán kívül a *sheng* 生 ugyanis része a *xing*nek (性) megerősíti a *xing* és *sheng* ókori hangalakja is: *sièng* és *sèng*.

¹³ A *Chunqiu*ban 春秋 Xigong 僖公 16. événél olvashatjuk, hogy „a királyi (naptár) első hónapjában, a hó első, *wushen* 戊申 napján kövek hullottak alá Songban 宋, (mégpedig) öt (darab); s ugyanezen hónapban hat karvaly visszavonulván átrepült Song fővárosa felett”. A *Gongyang*-féle 公羊 kommentáron alapuló magyarázat szerint Konfuciusz az első esetben azért tette hátulra a számjegyet, mert a valóságban először a kövek hullásáról lehetett meggyőződni, és csak utoljára a számukról, a második esetben azonban először csupán azt láthatták, hogy hat madár repül, karvaly voltukról és minden másról csak ezután győződhetek meg.

¹⁴ Vö. *Lunyu* 論語 XIII, 3.

¹⁵ Naiv csillagászati elképzelés, amely a természettudományok fejletlenségének oldaláról teszi számunkra érthetővé a misztikát.

¹⁶ Vö. pl. *Mengzi* 孟子 VI A, 6.

¹⁷ A „három kötelék”; a fejedelmet és alattvalóját, az atyát és fiait, s a férjet és feleségét összefűző kötelék. Az „öt fonal”: talán az atyai „igazságosság”, az anyai szeretet, a bátyi barátságosság, az öcsi tisztelettudás és a fiúfi szülőtisztelet erénye. A „nyolc kiindulópont” valószínűleg a „három kötelék” és az „öt fonal” együtt.

¹⁸ *Lunyu* VII, 25.

Az öt elem jelentése

¹⁹ A *Hongfan*ban 洪範 az öt elem sorrendje: víz, tűz, fa, fém, föld. A Han-kor második feleiben (Ban Gu 班固 által) összeállított *Bohu tongyi* 白虎通義 szerint: fém, fa, víz, tűz, föld. Dong Zhongshu 董仲舒 jelentőséget tulajdonít a sorrendnek is.

²⁰ Az „erényes magatartás” és az „elem” írásjegye ugyanaz a *xing* 行, amit valószínűleg minden megfontolás nélkül az előbbi szótól kölcsönöztek az utóbbi számára.

Válasz a császár kérdéseire (I)

²¹ *Shijing* 詩經 261, 31; 261, 8.

²² *Shujing* 書經, *Gao Yaomo* 皋陶謨 6 (a hagyományos szöveg szerint).

²³ A Shao 韶: a mitikus Shun 舜 muzsikája.

²⁴ A két sor azonosíthatatlan. A hagyomány szerint többek közt a *Shijing* 177. és 178. versét írták Xuanwang 宣王 dicséretére.

²⁵ *Lunyu* 論語 XV, 28.

²⁶ Az idézet a *Shujing* apokrif *Taishi* 泰誓 (*Nagy beszédek*) fejezetéből való.

²⁷ Az idézet ugyanonnan.

²⁸ *Lunyu* IV, 25.

²⁹ *Lunyu* XII, 18.

³⁰ Vö. *Lunyu* XIX, 25.

³¹ A *Tavaszi és Ősz* sztereotíp formulája: „(ilyen vagy ilyen) év tavaszán (*chun* 春) a király (*wang* 王) első (*zheng* 正) hónapjában (ez meg ez történt)”.

³² *Lunyu* XX, 2.

³³ Vö. A *kormányzás komolyságáról* című fejezettel, valamint 7. és 8. jegyzetünkkel.

³⁴ *Lunyu* IX, 8.

³⁵ *Lunyu* V, 9.

³⁶ *Shijing* 249, 3–4.

Válasz a császár kérdéseire (II)

³⁷ A Daxiang-beli 達巷 emberről vö. *Lunyu* IX, 2.

³⁸ A három legista filozófus tanairól lásd a *Han Feizi* 韓非子 43. fejezetét (*Második kötet*).

³⁹ *Lunyu* 論語 II, 3.

Válasz a császár kérdéseire (III)

⁴⁰ Vö. *Lunyu* 論語 XIX, 12.

⁴¹ A „hat háziállat”: a ló, az ökör, a kecske, a disznó, a kutya és a szárnyas.

⁴² E mondást a *Xiaojing* 孝經 (*A szülőtisztelet könyve*) adja Konfuciusz szájába.

⁴³ *Lunyu* XX, 3.

⁴⁴ *Lunyu* XV, 4.

⁴⁵ *Lunyu* II, 23.

⁴⁶ Gongyizi 公儀子 a Lu-beli 魯 Mu 穆 fejedelemnek (i. e. 409–377) volt bölcs főminisztere.

⁴⁷ A hat klasszikus könyv: a *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Lijing* 禮經 (ma *Liji* 禮記), *Yuejing* 樂經 (ma *Yueji* 樂記 című fejezet a *Lijiben* 禮記), *Yijing* 易經 és *Chunqiu* 春秋.

A SZERTARTÁSOK VÁLTOZÁSAI (LIYUN 禮運)

¹ A „nagy megegyezés” (*datong* 大同) elve, amely szövegünkben bukkan fel először, igen nevezetessé válik a reformista Kang Youwei 康有為 (1858–1927) kezén, aki 1884-ben írt *Datongshu* 大同書 című könyvének egész szocialisztikus elméletét reá építi.

² Lehet, hogy a 2. és 3. bekezdést is (Ziyou 子游 újabb „kérdezősködéséig”) Konfuciusz válaszaként kell felfognunk.

³ *Shijing* 詩經 52, 9–12.

⁴ Vö. *Lunyu* 論語 III, 9.

HAN-KORI TAOIZMUS

KÍSÉRLET EGY TAOISTA SZINTÉZISRE

Nem sokkal Wudi 武帝 trónra lépése (i. e. 140) után megjelent az udvarban a császár egy rokona, eredeti nevén Liu An 劉安, ki most – apja nyomdokában – a Huainan 淮南 hercege címet viselte, és saját műveként bemutatta az új uralkodónak egy filozófiai munka *Neipian* 內篇 („Belső könyv”) című részét. Wudinak nagyon tetszett a könyv, s attól fogva igen nagyra becsülte tudós rokonának társaságát.

A *Huainanzi* 淮南子 (és *Hongliezhuan* 鴻烈傳) címmel ismertté lett könyvből nem maradt reánk más, mint a *Neipian* rész huszonegy fejezete. A művet a kínai hagyomány „eklektikusnak” könyvelte el, s odaállította például a *Lüshi chungqiu* 呂氏春秋 mellé. A mai kutatás számára azonban nyilvánvaló, hogy a *Huainanzi* alapvető gondolatait tekintve taoista mű, vagy inkább: hogy a különféle elgondolások szintézisét taoista szellemben próbálja megteremteni.

A könyv állítólagos szerzője, Liu An, i. e. 175 körül született, s i. e. 122-ben halt meg. A Han-dinasztia 漢 alapítójának, Gaozuna 高祖 (Liu Bang 劉邦) egyik unokája volt. Már apja megkapta a Huainan hercege címet s jövedelmet (négy körzetnyi „királyság” a mai Anhui 安徽 tartomány területén), ő pedig i. e. 164-ben követte apját méltóságában. Már apja fellázadt a császár ellen, száműzöttként fejezte be életét, s Liu An egész életében a bosszúvágó fűtötte. Hatalmas udvart tartott, sok párthívet szerzett magának, maga akart a császári trónra lépni. Először i. e. 125-ben kísérelt meg lázadást, s Wudi ezért csak kisebb büntetéssel sújtotta. Nyílt lázadást, alapos előkészítés után, i. e. 122-ben robbantott ki; amikor aztán kudarcát elkerülhetetlennek látta, öngyilkos lett. Életének ezek az adatai, melyek a *Shiji* 史記 118. és a *Hanshu* 漢書 44. fejezetében olvasható biográfiájából valók, bizony nem sok bizalmat ébresztenek bennünk a filozófiája iránt; gyaníthatjuk, hogy Liu An kísérelésében filozófiailag is lehetett valami elvetéltség, valami időszerűtlenség.

A *Huainanzi* fennmaradt szövegéről bizonyosra vehetjük, hogy

több szerző műve, valószínűleg Liu An egész írástudói körének alkotása. Ebben a körben a hangadók minden bizonnyal a taoisták és *yin-yang*isták 陰陽 voltak, akik alkímiával, csillagászzal és más olyan praktikákkal foglalkoztak, melyekben a mágia keretei között felbukkanhattak a természettudományok csírái. A Zhou-kori 周 taoizmus nagyon elterjedt a Han-kor elején, elterjedésével együtt mind inkább megerősödtek misztikus tendenciái, s a filozófiai taoizmus néha felismerhetetlenül egybeolvadt a primitív mágiával. Ugyanez a folyamat azonban a taoizmust afféle népi vallássá is tette. Kína ókori és középkori története során a taoizmus nemegyszer volt elemi erejű parasztfelkelések ideológiája. A régi taoizmus engesztelhetetlen antikonfucianizmusa lehetővé tette, hogy ez az ideológia – kisebb módosulásaival együtt is – jóformán a régi Kína egész története során kifejezze az egész kínai társadalmat eltartó osztály, a parasztság ösztönös tiltakozását kizsákmányoltatása ellen, s ugyanakkor a paraszti mozdulatlanságot és beletörődést, a perspektívátlanágból fakadó panteista megvigasztalódást is. Dong Zhongshu 董仲舒 konfucianus misztikájával szemben Liu Annak és körének taoista alapzatú misztikája: e pillanattól számíthatjuk a kínai társadalom struktúráját oly világosan visszatükröző konfucianus-taoista ellentét „végleges” és végletes formájának kialakulását.

Mindamellet a *Huainanzit* feltétlenül érdemes olvasni; irodalmi erényein és vallástörténeti értékén túl lépten-nyomon szellemes gondolatokra, kritikus megjegyzésekre és főleg természettudományos csírákra bukkanunk benne. Történetfilozófiai és filozófiatörténeti fejtegetései magasan felülmúlják mindazt, amit a konfucianus teológia ezen a téren nyújtani tudott, s talán nem tévedünk, ha e fejtegetések szerzőjét vagy szerzőit tudatos vagy öntudatlan legista szellemmel „vádoljuk meg”, akárcsak a *Zhuangzi* 莊子 filozófiatörténeti fejezetének szerzőjével tettük. A *Huainanzi* e részeinek hatása igen nagy volt, jól felismerhető például a kínai történetírás nem sokkal utóbb keletkezett nagy alkotásán, a *Shijin* is.

Tőkei Ferenc

LIU AN 劉安
HUAINANZI 淮南子

1. fejezet

A FORRÁS: A DAO

A *dao* 道 olyan, hogy befödi az eget, ráborul a földre, kiterjed a négy égtájra, elhatol a nyolc sarkhoz is;¹ magasságának nem lehet határt szabni, mélységét nem lehet megmérni; magában foglalja az eget és a földet, életet ad (a dolgoknak) és nincs testi alakja (*wuxing* 無形); forrás vizeként ömlik szakadatlanul, minden lyukba befolyik és lassan megtölti őket, hatalmasan hömpölyög egyre tovább, eleinte zavaros és csak lassan tisztul ki. Ha felegyenesedik, eltorlaszolja az eget és földet; ha keresztben fekszik, végtelenül borul a négy tenger fölé; ha alkalmazza valamire, sohasem merül ki, s számára nem létezik sem nappal, sem éjszaka. Kiterjesztve fölébe borul a hat iránynak,² összegöngyölítve nem tölti meg egy tenyerünket sem; tömör, de képes kibontakozni is; homályos, de képes fényleni is; gyenge, de képes erőt kifejteni is; lágy, de képes keménységre is. Vízszintesen négy irányban megköti (a földet),³ magában hordja a *yint* 陰 és a *yangot* 陽, összetartja a világegyetemet, ragyogóvá teszi a három fényforrást,⁴ a leg-hígabb lénél is lágyabb, a legfinomabb selyemnél is finomabb. A hegyek általa magasak, a tavak általa mélyek, a négylábú állatok általa járnak, a madarak általa repülnek, a Nap és a Hold általa fényes, a csillagképek általa haladnak tovább, az egyszarvú is általa bukkan elő, a fönix is általa röppen fel.

...

Ezért az égalatti dolgait nem lehet csinálni, csupán a természetiségre (*ziran* 自然) támaszkodva „végrehajtani” <a szerint cselekedni> lehet; a dolgok (*wanwu* 萬物) változásainak (*bian* 變) nem lehet a végére jutni, csupán a legfőbb irányt követve „megtérni” (*gui* 歸) lehet. A tükör vagy a vízfelület, amikor valamely alak (*xing* 形) rajzolódik ki rajta, nem él semmiféle bölcsességgel (*zhi* 智) vagy szándékossággal (*gu* 故), és mégis, sem szögletesség, sem kerekesség, sem görbeség, sem egyenesség nem képes elmenekülni előle. Mint ahogy a visszhang sem a maga jószántából felel, vagy ahogy

az árnyéknak sincs saját elgondolása, hanem a kiáltástól és a formától megszabva (a visszhang és az árnyék) öntudatlanul és spontánul ilyen vagy olyan, magától adódó módon. Az ember születésekor nyugodt, ez (a nyugalom) égtől kapott alaptermésze (*xing* 性). Csak akkor mozdul meg, ha valami hatás éri; ez (nyugodt) alaptermészetének funkcionálása (*rong* 容). A külvilággal (*wu* 物) érintkezésbe kerülve szelleme (*shen* 神) felel (a külső indításra); ez tudatának működése. Amikor a tudat a dolgokkal (*wu*) kapcsolatba kerül, feltámadnak a szeretet vagy gyűlölet érzelmei; amikor a szeretet és gyűlölet érzelmei látható formát öltöttek <tettekben is megnyilvánultak>, a tudatot már félrevezette a külvilág, nem képes visszatérni önmagához <eredeti természetéhez>, s az égi törvény (*tianli* 天理) elpusztul benne. Ezért aki előre jutott a *dao* megértésében, az nem fogja emberivel cserélni fel az égit, s „kívül” a dolgokkal (*wu*) együtt átalakul ugyan, de „belül” nem hagyja veszni saját természetét (*qing* 情); maga semmit sem birtokol (*wu* 無), mégis ki tudja elégíteni a (külső) kívánalmakat; gyakorta elvágat messzire, de mindig képes visszatérni nyugvópontjához <saját nyugalomához>; legyen kicsiny vagy nagy, hosszú vagy rövid (a külvilág kívánsága), ő mindenre készen áll; s legyenek bármily felfordultak és összezavarodottak (a külvilág dolgai), ő sohasem téveszti el számítását. Így aztán, noha fent helyezkedik el, a nép nem érez semmi súlyt, és bár elől van a helye, a sokaság mit sem károsodik ezzel; az egész égalatti „megtér” hozzá, minden bűnös fél tőle; s minthogy sohasem harcol a dolgokkal (*wanwu* 萬物), éppen ezért vele sem merészel harcolni senki.

...

Így aki a *daot* testesíti meg (*ti* 體), az mindig nyugodt, mégsem jut nyomorúságba; aki meg mindenféle „módszerekre” (*shu* 數) támaszkodik, az örökösen erölködik, mégsem sikerül neki semmi.

A szigorú törvények (*fa* 法) és a kegyetlen büntetések alkalmazása: nem a hegemon királyság (*bawang* 霸王) módszere (*ye* 業); a korbács sűrű alkalmazása: nem az a módszer, amellyel messzire lehetne hajtani. Lizhu 離朱 világos látása, amely száz lépésen túl is felismeri egy tű hegyét, nem pillanthatja meg a mélységbe rejtőzött halakat; Kuang 曠 muzsikamester jó hallása, amely egyesíteni tudja a „nyolc szél” muzsikáját, nem képes meghallani valamit tíz mérföldön túlról.⁵ Ezért egyetlen ember képességére támaszkodni nem elégséges

ahhoz, hogy rendben lehessen tartani három *mu* 畝 lakóházait (*zhai* 宅), de a *dao* 道 törvényeihez (*li* 理) való alkalmazkodás módszerét követjük, azaz az ég és a föld természetiségére (*ziran* 自然) támaszkodunk, akkor az egész világot (*liuhe* 六合) sem nehéz rendben tartanunk. Így például (Nagy) Yu 禹, amikor szabályozta a vizeket, a vízre <a víz természetes tulajdonságaira> támaszkodott, azt tekintette mesterének; Shennong 神農 pedig, amikor elvetette a magvakat, a kicsírázás (természeti törvényére) támaszkodott, ezt tekintette legfőbb tanításnak.

A békalencse a vízben gyökerezik, a fa a földben gyökerezik, a madár a levegőben repül, a négylábú állat a földön jár, a sárkány a vízben lakik, a tigris és leopárd a hegyekben tanyázik; mindez égi és földi <természettől való> természetük (*xing* 性). Ha két fát egymáshoz dörzsölünk, tűz gyullad; ha a fémet tűzbe tesszük, folyékonyvá válik; ami gömbölyű, az gurulni tud; ami üres, az lebeg a víz felszínén; mindez ugyancsak természetes képesség (*ziran zhi shi* 自然之勢). Ugyanígy, ha megérkezik a tavaszi szél, „édes” <áldásos> eső hull a földre, életre hívja és táplálja a dolgokat (*wanwu*), a madarak ráülnek tojásaikra, az állatok megszülik kicsinyeiket, a füvek és fák virágba borulnak, a madarak tojást tojnak, a négylábúak teherbe esnek; és senki sem látja, ki csinálja mindezt, mégis, a „siker” egyszerre csak készen áll. Amikor őszi szél zúzmarát bocsát alá, az élők <a növények> pusztulni kezdenek, a ragadozó madarak elragadják (a kisebb madarakat), a bogarak téli álmra rejtőznek el, a füvek és fák földbe dugják gyökereiket, a halak és teknősbékák menedéket keresnek a vizek mélyén; és senki sem látja, ki csinálja mindezt, egyszerre csak eltűnnek, nincs látható alakjuk többé. A fán tanyázók tudnak fészket rakni, a vízben lakók megtalálják az üregeket; a madarak és négylábú állatok elkészítik nyugvóhelyüket, az emberi népnek házai vannak; a szárazföldi lakosok megfelelően (hasznosítják) az ökröket és lovakat, a csónakon utazók számára legjobb a sok víz; a *xiongnuk* 匈奴 durva prémekeket csinálnak, a Wu- 于 és Yue-beliak 越 pedig finom kendervásznakat;⁶ mindenki azt csinálja, ami neki a legszükségesebb, hogy felkészüljön a szárazságra vagy nedvességre; mindenki a lakóhelyének sajátosságaira támaszkodva védekezik a hideg és a hőség ellen; mindenki képes megtalálni a neki megfelelőt, a dolgok (*wu*) mind megtalálják a helyüket. Látni való ebből, hogy minden dolog (*wanwu*)

már eleve és magától ilyen vagy olyan (*ziran*), s így a szent embereknek (*shengren* 聖人) ugyan miféle tennivalójuk (*shi* 事) lehetne!

A Jiuyi 九疑 hegytől délre a szárazföldi tennivaló (*shi*) kevés, a vízi tennivaló azonban sok, így aztán az ottani emberek rövidre vágják a hajukat és tetoválják (*wen* 文) a testüket, hogy minél jobban hasonlítsanak a „pikkelyes féreghez” <a sárkányhoz>;⁷ igen rövid ruhát hordanak és nem viselnek nadrágot, hogy minél jobban tudjanak úszni; ruhaujjuk is igen rövid, s még azt is felgyűrjük, hogy minél jobban tudjanak evezni; így támaszkodnak (természetes környezetükre). A Yanmen 鴈門 (kaputól) északra a *di*-törzsek 狄 élnek, ezek nem gabonával táplálkoznak, megvetik az öregeket és nagyra becsülik az erejük teljében levőket, hiszen mindennapi életükben (*su* 俗) mindennél fontosabb a testi erő (*qili* 氣力); az emberek ott sohasem teszik le az íjat, a lovakról ott sohasem veszik le a zablát; nekik tehát így a legmegfelelőbb. Ezért, mikor Yu 禹 elment a Meztelenek Országába, ruháit levetette, úgy ment el hozzájuk, s csak eljönni jött el ruhában, (szokásaikat) követve. Mármost, aki egy fát ültet át, de nem ügyel annak a hidegre s melegre másképpen reagáló alaptermészetére (*yinyang zhi xing* 陰陽之性), ezáltal óhatatlanul elpusztítja; így a narancsfa a Folyamtól északra már átalakul, vastaghéjú narancs lesz belőle, a (*quyu* 鶻鶻) madarak nem szállhatnak a Ji-folyón 濟 túlra, a *he* 貉 pedig elpusztul, ha átkel a Wen-folyón 汶;⁸ mindez azért, mert az egyszer kialakult alaptermészetet már nem lehet kicserélni, a természetté vált megszokást már nem lehet átváltoztatni.

Ezért aki igazán járatos a helyes úton (*dao* 道), az „visszatér” a tiszta nyugalomhoz; a külvilág dolgaiban (*wu* 物) igazán előre jutott ember nyugvópontot a nem-cselekvésben (*wuwei* 無為) talál; a tökéletes nyugalommal táplálja alaptermészetét, a teljes közönnyel gondoskodik szelleméről (*shen* 神), s ezáltal belép az ég <a természet> kapuján. Amit éginek <természetesnek> nevezünk, az eredendően tiszta és egyszerű, egyenes és fehér, az nem került még érintkezésbe olyan dolgokkal, amelyek összezavarták volna. Amit emberinek nevezünk, az a csűrés-csavarás és bölcselkedés, ravaszkodás és csalás, tehát mindaz, ami kortársainkkal kapcsolatos, ami a közönséges világgal (*su* 俗) érintkezik. Így tehát: hogy az ökörnek hasított körme van és szarvat visel a fején, a ló pedig sörényt visel és „ép lábú” <patás>; az égi <természeti> dolog; de

hogyan zablát tesznek a ló szájába és kötelet fűznek az ökör orrába, az már emberi dolog. Aki az égihez alkalmazkodik, az magával a *dao*-val halad együtt; aki meg az emberit követi, az a közönséges világgal (*su*) kapcsolódik össze. Nos, a kútban élő hal nem tud egy másikkal a nagy tengerről beszélni, mert szűkös körülményei fogva tartják; a nyári bogár nem tud egy másikkal a hidegről és hóról beszélni, mert ismeretei csupán egyetlen évszakra terjednek; a szűk látókörű ember (*qushi* 曲士) senkivel sem tud a tökéletes *dao*-ról beszélgetni, mert fogva tartják a közönséges szokások (*su*), megkötözik a tanítások (*jiao* 教). Az igazán bölcs ember (*shengren* 聖人) nem engedi, hogy az emberi összezavarja az égit; nem engedi, hogy vágyai felforgassák igazi természetét (*qing* 情); nem szó terveket, mégis helyesen jár el; nem beszél, mégis hisznek neki; nem elmélkedik, mégis megért mindent; nem cselekszik, mégis sikerre viszi dolgait; szelleme (*jing* 精) behatol az értelem palotájába (*lingfu* 靈府), s a dolgok teremtetőjével és átalakítójával (*zaohua* 造化) egygésze lesz.

Aki jól tud úszni, egyszer vízbe fúl; aki jól lovagol, egyszer leesik a lóról; mert mindenkinél az fordul át ellentétébe (*fan* 反), amit legjobban szeret, s így mindenki maga csinálja szerencsétlenségét. Ezért éppen az, aki szeret sokat tevékenykedni, egyszer mindig kudarcot vall; aki pedig örökké a haszonért (*li* 利) verseng, egyszer óhatatlanul megkárosodik. Hajdanában Gonggong 共工 olyan erős volt, hogy amikor fejét beleverte a Buzhou 不周 hegybe, ettől délkeleten lesüllyedt a föld;⁹ nos, (Gonggong) Gaoxinnel 高辛 vetélkedett az uralomért (*di* 帝), de végül is vizek mélyre süllyedt, egész nemzetsége (*zongzu* 宗族) elpusztult, őseinek senki sem áldozhatott többé. Yi 翳, a Yue-beli 越 király egy hegyi barlangba menekült (a királyi tisztség elől), ám a Yue-beliek kifüstölték onnan, s végül be kellett adnia a derekát. Látni való ebből, hogy a siker a megfelelő időponton <a körülményeken> múlik, s nem függ a küzdelemtől; a jó kormányzás a *daon* múlik, s nem függ a bölcsességtől (*sheng* 聖). A föld lent helyezkedik el, nem küzd a magasságért; ezért nyugodt mindig, ezért nem fenyegeti veszély. A víz lefelé folyik, nem küzd az előbbre jutásért; ezért lehet olyan gyors, hogy meg sem lehet állítani. Valaha régen, amikor Shun 舜 még földet művelt Lishanban 歷山, az esztendő lejárataival a földművesek (*tianzhe* 田者) azon versengtek, hogy nekik jussanak

a köves, terméketlen földek, és a kövér, termékeny földeket neki engedték át; amikor horgászott a Folyam partján, az esztendő lejártával a halászok azon versengtek, hogy nekik jussanak a gyors folyású és sekély helyek, s így az öblöket és mély részeket neki engedték át. Abban az időben (*Shun*) szája még egy szót sem mondott, keze semmiféle jelet nem adott, de a csodálatos erényt (*xuande* 玄德) ott hordozta szívében, s ettől átalakító befolyása (*hua* 化) oly parancsoló erejű volt, akár a szellemké (*shen*). Ha Shunban nem lettek volna meg belső érzelmei (*zhi* 志), akkor szája bármily ékesen szóló lett volna, s akár kapuról kapura járva magyarázthatott volna, bizony nem alakíthatott volna át egyetlen embert sem. Mert a szavakba nem is foglalható *dao* (*budao zhi dao* 不道之道) a leghatalmasabb! Hogy képes volt megrendszabályozni a Sanmiao 三苗 (törzseket), udvarában fogadni a Tollasok népét (adóikkal), meghódíttatni a Meztelenek Országát, adófizetésre fogni a Sushen 肅慎 (törzseket), tehát parancsok kiadása és rendeletek alkalmazása nélkül meg tudta változtatni erkölcsüket és szokásaikat, az egyedül szívének tette volt! Törvények (*fadu* 法度) és büntetések vajon elegendők lettek volna-e, hogy velük érje el mindezt? Ezért az igazán bölcs ember (*shengren* 聖人) bensejében tökéletesíti az alapvetőt (*ben* 本), s nem a külsejét ékesíti fel másodlagos dolgokkal (*mo* 末), épségben megóvja szellemét (*jingshen* 精神), elvet minden okoskodást, teljes közönyében semmit sem cselekszik (*wuwei*), még sincs olyasmi, amit meg ne tenne (*wu buwei* 無不為), teljes mozdulatlanságában nem kormányoz (*wuzhi* 無治), még sincs olyasmi, ami ne lenne rendben (*wu buzhi* 無不治). Amit nem-cselekvésnek nevezünk, azt jelenti, hogy a dolgokat (*wu*) megelőzve nem teszünk semmit; az pedig, hogy semmi sincs, amit meg ne tennénk, nem más, mint a dolgok cselekvésére <természetes mozgására> támaszkodni. Amit nem-kormányzásnak mondunk, azt jelenti, hogy nem változtatjuk meg a természetes állapotot (*ziran* 自然); az pedig, hogy még sincs semmi, ami ne lenne rendben, nem egyéb, mint a dolgok természetes fejlődésére (*xiangran* 相然) támaszkodni. A tízezer dolog (*wanwu*) egy helyről fakad, csak meg kell ismerni és meg kell őrizni a gyökerüket; a száz tevékenység (*boshi* 百事) egy helyről indul ki, csak meg kell ismerni és meg kell őrizni

a kapujukat. Akkor végére juthatunk a végtelennek, határáig érhetünk a határtalannak, ragyogó fény vetődik a dolgokra (*wu*), nem lesz többé homály, minden „visszhangként felel”, és nem kell félni a kimerüléstől. Nos, hát ez az éginek <a természetiségnek> a magyarázata.

...

A testnek (*xing* 形), a szellemnek (*shen* 神) és az életerőnek (*qizhi* 氣志) egyaránt megvan a megfelelő helye, amelynek révén alkalmazkodni tud ahhoz, amit az ég és föld <a természet> rendelt számára. A test az élet lakóhelye, a „lehelet” (*qi* 氣) az élet tartalma, a szellem pedig az élet kormányzója; s ha közülük egy is elveszíti a maga helyét, akkor a másik kettő ugyancsak megkárosodik. Ezért a bölcs ember (*shengren*) arra törekszik, hogy mindenki maradjon meg a maga helyén, őrizze meg saját funkcióját, és ne is legyen módjuk egymást háborgatni. Mert úgy van az, hogy ha a test nem olyan helyen lakozik, ahol nyugalmat találna, akkor elpusztul; ha a „leheletet” (*qi*) nem ott alkalmazzák, ahol neki kellene a tartalomnak lennie, akkor kimerül; és ha a szellemet nem olyasminél működtetik, ami neki megfelelne, akkor elhomályosul; így e három dologra mindenképpen nagyon kell ügyelni. Mármost, az égalatti tízezer dologból (*wanwu*) elővehetjük akár az olyan kicsiny férgeket is, amelyek csak csúszva-mászva tudnak mozogni, ezek is valamennyien tudják, mit szeretnek, és mit gyűlölnek, mi hasznos, és mi káros nekik. Vajon miért? Azért, mert az alaptermészetük (*xing* 性) megszabta helyen vannak, s nem szakadnak el onnan. Ha hirtelen eltávolítanák őket onnan, csontjuk és húsup nem maradhatna meg <elpusztulna>.

Mármost, ha az ember világosan képes látni a szemével, tisztán képes hallani a fülével, teste mozdulatokra képes, továbbá hogy száz izülete be tud hajlani és ki tud feszülni, hogy látása meg tudja különböztetni a fehéret és a feketét, felismeri a csúnyát és a szépet, hogy ezáltal el tudja választani egymástól az azonosságot és a különbözőséget, meg tudja érteni, mi helyes és mi helytelen, mindez vajon miért lehetséges? Azért, mert a „lehelet” (*qi*) tölti el, és mert mindezt a szellem (*shen* 神) irányítja. De vajon miből tudjuk, hogy ez így van? Nos, ha egy ember érzelmei (*zhi* 志) mind a helyükön vannak ugyan, de szelleme (*shen*) fel van függesztve, akkor az úton járva lába botladozik, bukdácsol, fejét lehajtva nekimegy a fának, és maga minderről nem tud. Hadonászva hívják, de ő semmit sem

lát; kiabálnak utána, de ő semmit sem hall; pedig fülétől s szemétől nem fosztotta meg senki. Mi oka lehet tehát annak, hogy mégsem képes felelni? Az, hogy szelleme (*shen*) eltévedett eredeti helyétől (*shou* 守). Így (a szellem), ha kicsiny helyen van, elfelejti a nagyot; ha a bensőre összpontosul, elfelejti a külsőt; ha a fenti dolgokkal törődik, elfelejti a lentieket; ha a bal oldal felé fordul, elfeledkezik a jobb oldalról; és (megfordítva) ha nincs hely, amit be ne töltené, akkor nincs hely, ahol ne lenne jelen. Éppen ezért becsüli legtöbbször az ürességet <a vágnélküliséget>, hiszen így a szörszál vége <a legparányibb tárgy> szolgál lakóhelyeül.

Mármost, a bolond ember képes nem félni a víz és a tűz ártalmaitól, ugrálni a veszedelmes szakadékok fölött. Talán azért, mert nincs teste, szelleme és életerejé (*qizhi* 氣志)? Ezek megvannak, de ahogyan használja őket, abban eltér (a normális emberektől). Ezek elveszítették eredeti helyüket, amit meg kellett volna őrizniük, és mivel elszakadtak „külső és belső” <körülhatárolt> lakóhelyüktől, (a bolond ember) semmiféle mozdulata nem lehet helyes, mozgását és nyugalmát nem képes összehangolni, kiaszott teste egész életében girbe-görbe és buckás-göröngyös utakon kószál, lába minden pocsolóba és gödörbe beletapos, s hiába ugyanolyan maga az élete <élése>, mint más embereké, mégsem kerülheti el, hogy a többi ember nevetésének tárgya legyen. Vajon miért? Mert teste (*xing*) és szelleme (*shen*) kölcsönösen elveszítette egymást. Ezért: amikor a szellem az uralkodó, akkor a test követi, s ez hasznára válik; de amikor a test az irányító, akkor a szellem követi, s ezáltal megkárosodik. A kapzsi és sok mindenre vágó embert elvakítja a hatalom és haszon (*shili* 勢利), félrevezeti a hírnév és a hivatali rang; s mivel csak arra vágyik, hogy túltegyen a többi ember okosságán és így emelkedjék mind magasabbra a világban, azért szelleme (*jingshen*) napról napra pusztul és egyre távolabb kerül (a testtől), hosszú ideig távol csapongván már nem is akar visszatérni, a test is bezárja a benne rejlő járatokat, úgyhogy a szellem már nem is találna utat a behatolásra; nos, az égalattiban ezért fordul elő oly gyakran a szellemi vakság, értetlenség és „magaelvesztés” szerencsétlensége. Ugyanolyan dolog ez, mint az olajlámpás: minél jobban lobog a lángja, annál gyorsabban fogy ki belőle az olaj. A szellem (*jingshen*) és az életerő (*qizhi*) olyan, hogy ha nyugodt marad, napról napra „telítettebb”, s ezáltal erősödik;

de ha örökké mozgásban van, akkor napról napra fogyatkozik, s ezáltal elöregszik. Ezért a bölcs ember (*shengren*) táplálja és gondozza szellemét (*shen*), harmonikussá és gyengévé teszi „leheletét” (*qi*), nyugodttá és békéssé teszi a testét (*xing*), úgyhogy mindig a *dao*val együtt süllyedjen vagy emelkedjen, jusson előbbre vagy hátrább; ha (szelleme) elernyed, akkor elengedi magát; ha (szelleme) megfeszül, akkor kihasználja ezt; amikor elengedi magát, ezt éppen úgy teszi, mint amikor leveti ruháit; amikor pedig használja (szellemét), ezt úgy teszi, mintha nyilat lőne egy gépezettel. S ha így tesz, akkor a dolgok (*wanwu*) átalakulásai (*hua*) közt nem lesz olyan, amihez ne tudna csatlakozni, és a tennivalók (*boshi*) változatai (*bian* 變) közt nem lesz olyan, amelyiknek ne tudna megfelelni.

3. fejezet

AZ ÉG ÉKESSÉGEI

Amikor az ég és a föld még nem alakult ki, minden csak ködös derengés és formátlan üresség volt, s ezt nevezzük „nagy kezdetnek” (*taishi* 太始). A *dao* ebben az ürességben (*xukuo* 虛霏) alakult ki, az üresség (a *dao* segítségével) megszülte a teret és időt (*yuzhou* 宇宙),¹⁰ a tér és idő pedig megszülte a „leheletet” (*qi* 氣). A „leheletben” már volt part és határ <elkülönülés>: a tiszta és *yang* 陽 jellegű („leheletek”) összesűrűsödtek és éggé lettek, a nehéz és piszkos („leheletek”) pedig megszilárdultak és földdé lettek. A tiszta és finom részecskék egyesülése könnyebb volt, a nehéz és piszkos részecskék összeállása nehezebb, ezért az ég alakult ki előbb, a föld pedig csak utána szilárdult meg. Az ég és föld egyesítette esszenciáját (*jing* 精), abból lett a *yin* 陰 és a *yang* 陽; a *yin* és a *yang* elkülönítette esszenciáját (*jing*), így keletkezett a négy évszak; a négy évszak szétterjesztette esszenciáját (*jing*), így jött létre a tízezer dolog (*wanwu* 萬物). A *yang* meleg „leheletének” (*qi* 氣) felhalmozódásából született meg a tűz; a tűz „leheletének” (*qi*) esszenciájából (*jing*) lett a nap; a *yin* hideg „leheletének” (*qi*) felhalmozódásából lett a víz; a víz „leheletének” (*qi*) esszenciájából (*jing*) lett a hold; végül a Nap és a Hold által le nem kötött maradék esszenciákból (*jing*) lettek az összes csillagok.

Az ég magában foglalja a Napot, a Holdat és a csillagokat; a föld

magában foglalja a vízfolyásokat és a port is. Valaha régen Gonggong 共工, amikor Zhuanxuvel 顓頊 versengett az uralkodásért (*di* 帝), haragjában odaverte fejét a Buzhou 不周 hegyhez, minek következtében az ég oszlopa ott eltörött, s a föld egyik kötele is elszakadt. Az ég tehát északnyugaton leomlott, s így a Nap, a Hold és a csillagok mind arra haladnak; a föld pedig nem teljes délkeleten, s így a vízfolyások és a por mind arrafelé tartanak.

Az ég *daoja* a kerekesség <az ég kerek>, a föld *daoja* 道 a négyszögletes <a föld négyszögletes>. A négyszögletes a sötétséget képviseli, a kerek a világosságot képviseli. A világos kileheli a „leheletet” (*qi*), ezért a tűz és a Nap kifelé bocsátja sugarait; a sötét elnyeli a „leheletet” (*qi*), ezért a víz és a Hold belsejébe nyeli a fénysugarakat. A „lehelet” kilehelése nem más, mint szétterjesztése, a „lehelet” elnyelése pedig nem más, mint átalakítása (*hua* 化); ezért a *yang* szétterjeszt, a *yin* pedig átalakít. Ha az ég „egyoldalúvá tett” „lehelete” (*qi*) haragszik (a földre), abból keletkezik a szél; ha a föld „elnyelő” „lehelete” (*qi*) békés <jóllakott az ég „leheletével”>, abból keletkezik az eső. Amikor a *yin* és a *yang* egymáshoz ér, akkor mozgás támad, s abból keletkezik a mennydörgés; ha nagyon hevesen ütköznek össze, abból lesz a villámcsapás; ha egymással összezavarodnak, abból támad a köd; ha a *yang* „lehelet” (*qi*) marad a győztes, akkor szétoszlik és esővé s harmattá lesz; ha pedig a *yin* „lehelet” (*qi*) győz, akkor megdermed és dérré s hóvá lesz.

A bundások és tollasok olyan fajtájúak (*lei* 類), hogy szálldosnak és futkároznak, ezért a *yang*hoz tartoznak; a páncélosok és pikkelyesek azonban mintegy téli álmod alszanak <mélyen elrejtőznek>, s ezért a *yin*hez tartoznak. A Nap a *yang* „ura”, ezért tavasszal és nyáron valamennyi négy lábú állat levedli szőrét, s mikor a Nap „végéhez ér” <télen>, a szarvasok mind elhullajtják agancsukat. A Hold a *yin* „ősatyja”, ezért mikor a Hold megfogyatkozik, a halak agyveleje kicsinnyé zsugorodik, s mikor a Hold „meghal” <egyáltalán nem látható>, a kagylók és csigák is egészen elbújnak. A tűz felfelé ég, a víz lefelé folyik; ezért a madarak mozgása felfelé, a halak mozgása pedig lefelé tart. A dolgok fajtái (*wulei* 物類) kölcsönösen megindítják egymást, a törzs és az ágak feleletet adnak egymásnak; ezért: ha a *yangsui* 陽燧 tükröt szembefordítjuk a Nappal, akkor láng lobban, és tűz keletkezik, ha pedig a *fanzhuzhu* 方諸 fordítjuk szembe a Holddal, akkor nedvesség támad rajta,

és víz keletkezik;¹¹ amikor a tigris ordít, a völgyekből nagy szél érkezik; amikor sárkány emelkedik fel, ragyogó színű felhők követik egymást; amikor a csodálatos *qi* 麒 és *lin* 麟 állatok küzdenek egymással, a Nap és a Hold megfogyatkozik; amikor egy óriás-hal elpusztul, üstökös jelenik meg; mikor a selyemhernyó éppen selyemszálat termel, a *shang*¹² 商 húr elszakad (a lantokon); s amikor egy fényes csillag lehull a földre, a Bohai 勃海 vize kicsap a medréből.

7. fejezet

A SZELLEMRŐL

Régen, amikor még nem létezett sem ég, sem föld, egyáltalában nem voltak még formák (*xing* 形); minden csupa homály volt, ködös derengés, merő üresség, amelynek senki sem ismerte volna fel a kapuját. Aztán a két isteni erő (*shen* 神) egyszerre született meg, ezek <a *yin* 陰 és a *yang* 陽> eltervezték az eget és megalkották a földet; hatalmasan, úgyhogy nem is tudhatunk a végéről, és olyan túláradóan, hogy nem is tudni, mikor ér véget. Ettől kezdve minden elkülönült egymástól a *yin* és a *yang* szerint, elvált egymástól a „nyolc sarok” <nyolc égtáj>, a kemény és a lágy kölcsönösen kiegészítette egymást, s minden dolog (*wanwu* 萬物) ezáltal öltött formát. A zavaros „leheletből” (*fanqi* 煩氣) lettek a férgek <az állatok>, a tiszta „leheletből” (*jingqi* 精氣) lettek az emberek. Ezért a szellem (*jingshen* 精神) az ég birtoka (*you* 有), a test (*guhái* 骨骸) pedig a föld birtoka (*you*). Így ha a szellem „belép saját kapuján” <visszatér az éghez>, a test pedig megtér saját gyökeréhez <visszatér a földbe>, akkor vajon mi marad meg belőlünk?

Az igazán bölcs ember (*shengren* 聖人) mintaképének az eget tekinti, alkalmazkodik a belső természetéhez (*qing* 情), nem köti oda magát a közönséges világhoz (*su* 俗), nem vezeteti félre magát az emberektől; az eget tekinti atyjának, a földet tekinti anyjának; a *yin* és a *yang* szolgál törvényeül, a négy évszak szolgál vezető fonálául. Az ég csendes és ezáltal tiszta, a föld szilárdan megalapozott és ezáltal nyugodt; a dolgok (*wanwu*), ha eltévelyednek (az égtől és a földtől), elpusztulnak, de ha mintaképüknek tekintik (az eget és a földet), életben maradnak. A csend az isteni értelem (*shenming* 神明) lakóháza, az üresség (*xuwu* 虛無) a *dao* lakóhelye. Így mind-

azok, akik „kívül” <a világban> keresik ezeket, elveszítik a bensőben, ám akinek sikerül megőriznie őket a bensőben, az lemondott róluk a külvilágban. Olyan ez, mint a fatörzs (*ben* 本) és az elágazások (*mo* 末) esetében: ha a törzset fogva húzzuk ki (a földből a fát), az ezernyi ág és tízezer levél közt nem lesz olyan, amely ne jönne utána.

A szellemet (*jingshen* 精神) az égtől kaptuk, a testet (*xingti* 形體) pedig a földtől kaptuk. Ezért mondjuk: „Az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket (*wanwu*).”¹³ Minden dolog (*wanwu*) egyfelől a *yint*, másfelől a *yang*ot tartalmazza, s e „leheleteknek” (*qi*) egymással való összeütközése teremti meg harmóniájukat (a dolgokban). S ezért mondjuk, hogy (az ember) az első hónapban még csak ondó, a második hónapban már van vére, a harmadik hónapban már magzat, a negyedik hónapban húsa nő, az ötödik hónapban már inai is vannak, a hatodik hónapban már van csontozata, a hetedik hónapban teljesen kifejlődik, a nyolcadik hónapban megmozdul, a kilencedik hónapban már nagyokat rúg, a tizedik hónapban pedig megszületik. Ekkorra a teste már tökéletesen kifejlődött, s öt belső része (*wuzang* 五藏) is kialakult. Így aztán a tüdő uralja a szemet, a gyomor uralja a nyelvet, a vese uralja az orrot, az epe uralja a száját, s a máj uralja a fület. Kívül ezeknek a külső részeknek, belül a belső részeknek, ha kinyílnak vagy becsukódnak, kiterjeszkednek vagy összezárulnak, mind megvan a maguk irányítója. Ezért a fej kerek, hasonló az éghez, a láb pedig négyszögletes, hasonlóan a földhöz. Az égnek ott van a négy évszakja, az öt eleme, a kilenc iránya,¹⁴ a háromszázhatvan napja; s az embernek ugyancsak van négy testrésze, öt belső része, kilenc testnyílása és háromszázhatvan ízlete.¹⁵ Az égnek ott van a szele, esője, hidege és melege; s az embernek van, amit elvegyen, van, amit odaadjon, van, aminek örüljön, s van, amire haragudjék. Így az epe mintegy a felhő, a tüdő a levegő, a máj a szél, a vese az eső, a gyomor a mennydörgés; valamennyi megfelel az égnek és a földnek, ámde valamennyinek ura a szív. Ezért a fül és a szem nem más, mint a Nap és a Hold; a vér és „lehelet” (*xueqi* 血氣) pedig nem más, mint a szél és eső. A Napban ott él a háromlábú madár, a Holdban pedig ott él a varangyos béka;¹⁶ a Nap és Hold, ha letéved útjáról, megfogyatkozik és elveszti ragyogását; a szél és eső, ha nem a megfelelő időben érkezik, nagy

pusztítást és szerencsétlenséget okoz; az öt csillag,¹⁷ ha letéved pályájáról, egész tartományok és országok (*zhouguo* 州國) lesznek csapások áldozatává. Mármost, ha az ég és föld *dao*ja, amely ilyen nagy és hatalmas, mégis mérsékeli ragyogását és féltve őrzi isteni világosságát (*shenming* 神明), akkor az ember füle és szeme vajon hogyan lenne képes örökké csak erőlködni és sohasem pihenni? Szellemünk (*jingshen*) ugyan miképpen lenne képes örökké csak rohanni, anélkül hogy kimerülne? Nos, tudni való, hogy a vér és a „lehelet” (*xueqi*) az ember legfinomabb alkotórésze (*hua* 華), az öt belső rész pedig az ember esszenciája (*jing*). Ha a vér és „lehelet” (*xueqi*) képes az öt belső részben összpontosulni, s nem szóródik szerte „kívül”, akkor a mell és has telítve van, a vágyak pedig lecsökkennek. Ha a mell és has telítve van, s így a vágyak lecsökkentek, akkor a fül és a szem tiszta, hallása és látása tökéletes. Ha a fül és a szem tiszta, s így hallása és látása tökéletes, akkor beszélünk „világosságról” (*ming* 明). Ha az öt belső rész képes követni a szívet, s így semmiben sem tér el tőle, akkor a felforgató szándék (*zhi* 志) legyőzetik, és a tettek nem tévelyednek el. Ha a felforgató szándék legyőzetett, s így a tettek nem tévelyednek el, akkor a szellem (*jingshen*) teljes pompájában ragyog, és a „lehelet” (*qi*) nem szóródik szét. Ha a szellem teljes pompájában ragyog, s így a „lehelet” nem szóródik szét, akkor értelmes rend van (*li* 理); az értelmes rend egyet jelent a kiegyensúlyozottsággal (*jun* 均), a kiegyensúlyozottság egyetemességet (*tong* 通) jelent, az egyetemesség isteni jellegű (*shen* 神), isteninek lenni pedig azt jelenti, hogy ha (az emberi szellem) látni akar, nincs, amit meg ne pillantana, ha hallani akar, nincs, amit meg ne hallana, s ha valamit csinálni akar, nincs, amit végbe ne vinne. Így aztán gond és aggodalom nem képes beléhatolni, „rossz lehelet” (*xieqi* 邪氣) nem képes rátámadni. Ezért, ha valaki (ezt a bölcsességet) a négy tengeren is túl keresi, soha rá nem bukkanhat, hiszen ott kell ezt őrizni a testünk (*xinghai* 形骸) belsejében, láthatatlanul. Így aki valami sokat keres, az keveset talál, és aki valami nagyot vesz szemügyre, csak a kicsinyt érti meg.

A test nyílásai a szellem (*jingshen*) ajtói és ablakai, a „lehelet” és érzések (*qizhi* 氣志) pedig az öt belső rész szolgái (*shihou* 使候). Ha a fül és a szem mértéktelenül élvezzi a hangok és a női szépség (látványának) örömeit, akkor az öt belső rész megrendül

és nem nyugodt többé; ha az öt belső rész megrendült és nem nyugodt, akkor a vér és a „lehelet” (*xueqi*) nyugtalanul mozog és nem lel megnyugvást; ha a vér és a „lehelet” nyugtalanul mozog és megnyugvást nem lel, akkor a szellem (*jingshen*) örökké „kívül” nyargalászik, ahelyett hogy megmaradna helyén <”belül”>; ha pedig a szellem örökké „kívül” nyargalászik és nem marad meg helyén, akkor a bekövetkező szerencsétlen vagy szerencsés eseményeket (*huofu* 禍福), legyenek bár akkorák, mint egy hegy, semmi módon nem tudja megérteni. Ha azonban a fül tisztasága és a szem világossága eléri a titokzatos tökélyt, s már nem vezeti őket félre és nem kelt vágyat bennük (a külvilág), ha tehát a „lehelet” és az érzések (*qizhi*) „üresek” és csendesek, közömbösek és megelégedettek, vágyakozást alig-alig ismernek, ha tehát az öt belső rész szilárd és nyugodt, telítve van és teljesen ép, (tartalmuk) nem folyik ki, ha tehát a szellem (*jingshen*) belül marad a testben és nem szóródik szét kívül, akkor (az értelem) látóhatára az elmúlt korok előtti időkbe is elér, megpillantja még az eljövendő események után következendőket is, egyszerűen nincs számára lehetetlen, s miért lenne az éppen a szerencsétlen és szerencsés események (megértése)! Ezért mondják: „(A szellem) minél messzebbre száll, annál kevesebbet ismer meg.” Ami annyit jelent, hogy a szellemet (*jingshen*) nem szabad mértéktelenül felhasználni „kívül” <a külvilág dolgaiban>. Mert az öt szín úgy összezavarja a szemet, hogy a szem elveszíti világos látását; az öt hang úgy megzavarja a fület, hogy a fül elveszíti jó hallását; az öt íz úgy megzavarja a száját, hogy a száj nem tudja megkülönböztetni az ízeket; a „rohanás és megállás” <sürgés-forgás> úgy megzavarja a szívet, hogy a tettek „fölszállnak a levegőbe” <elhagyják a biztos talajt>. Ezt a négyféle dolgot az ég azért adta (az embernek), hogy az életerő táplálására (*yangxing* 養性) szolgáljanak, ám az ember valamennyit túlzásba vitte. Ezért mondjuk, hogy a vágyak eredményeképpen az ember „lehelete” (*qi* 氣) szétszóródik, a szeretet és gyűlölet érzelmei kifárasztják az ember szívét, és ha valaki ezeket nem tudja elég gyorsan eltávolítani magától, akkor érzelmei és „lehelete” (*zhiqi*) napról napra jobban összezavarodik. És vajon mi oka lehet annak, hogy némelyik ember nem képes végigélni a számára rendelt hosszú életet (*shouming* 壽命), hanem „útközben”, például büntetések által korai halált hal? Nem más,

mint hogy az életüket túlságosan dúsan éltek. Hosszú életet csak az élhet, aki képes az életért „nem-cselekedni”.

...A bánat és az öröm: a *de* 德 elfajulása; a vidámság és harag: a *dao* 道 eltévedése; a szeretet és gyűlölet: a szív megzavarodása. Ezért mondjuk, hogy az (emberi) élet olyan legyen, mint az ég „magatartása”, a halál pedig olyan, mint a dolgok átalakulása (*wuhua* 物化). Mert ha (az uralkodó) nyugalomban, mintegy a *yinnel* együtt csukódik be, mozgásában mintegy a *yanggal* együtt nyílik ki, ha tehát szelleme (*jingshen*) tökéletes nyugalma nem ismer véget, és így a dolgokkal (*wu*) nem keveredik össze, akkor az égalatti magától meghódol előtte. Ezért a szív a test (*xing* 形) ura, ám a szellem (*shen* 神) a szívnek is legdrágább kincse (*bao* 寶). Ha a test meg van erőltetve, de nem pihenhet, bizony botladozik; a szellem (*jing* 精), ha kihasználjuk (*yong* 用), mégpedig szüntelenül, ugyancsak kimerül. Ezért az igazán bölcs ember (*shengren*) nagyon megbecsüli és tiszteletben tartja (szellemét), óvakodva attól, hogy elkótyavetyélje. Valaha a Xiahou 夏后 nemzetség feje <Nagy Yu 禹> félkör alakú jade-függőt ládácskába tette, úgy őrizte-rejtegette, mert drága kincsei közt a legértékesebbnek tartotta. Mármost, a szellemet (*jingshen*) még sokkal drágább kincsnek kell tartanunk, mint a Xiahou nemzetség fejének jade-függőjét. Ezért a bölcs ember (*shengren*) a „semmi” (*wu* 無) segítségével felel a „valami”-nek (*you* 有), s feltétlenül eljut a fő elvhez (*li* 理); az „üresség” által fogadja el a „teltséget”, s feltétlenül kimeríti a részleteket (*jie* 節); tökéletesen nyugodt, megelégedett, „üres” <vágyak nélkül való> és csendes, miáltal végig is élheti a számára rendelt életet (*ming* 命). Így nincs olyan, akit (a bölcs ember) magától túlságosan távolinak tekintene; de olyan sincs, akit magához nagyon közelinek érezne <aki iránt elfogult lenne>; megóvjaa magában az erényt (*de*), ápolja magában a harmóniát, ezáltal alkalmazkodik az éghez; a *dao*val érintkezik, a *det* szomszédjának mondhatja; nem igyekszik cselekvéssel kezdeményezni a szerencsét, nem próbál cselekvéssel elébe vágni a szerencsétlenségnek; lelke (*hunpo* 魂魄) békésen megmarad lakóhelyén, szelleme (*jingshen*) nyugton megmarad gyökerénél; élet és halál semmiféle változást (*bian* 變) nem jelent az ő számára. Ez az, amit tökéletes szellemnek (*zhishen* 神) nevezünk.

ÁLTALÁNOS ELMÉLET

A régi időkben (az uralkodók) éppen csak hogy befedték fejüket és körültekerték nyakukat <nem viseltek díszes ruhákat>, úgy uralkodtak (*wang* 王) az égalatti felett. Erényük (*de* 德) éltetett és nem gyilkolt, adott és nem elvett, s az égalatti nem kifogásolta ruházatukat, hanem egy emberként hálás volt nekik jótéteményeikért (*de* 德). Abban az időben a *yin* 陰 és a *yang* 陽 harmonikus és kiegyensúlyozott volt, a szél és az eső igazodott a megfelelő időponthoz, minden dolog (*wanwu* 萬物) virágzott, a varjak és szarkák fészkei lehajtott fejjel is láthatók voltak <a legalacsonyabb ágakon voltak>, még a vadállatok is kötőféken lehetett vezetni. Ugyan miért lett volna szükségük hosszú ujjú és kerek nyakú ruhára, széles övre, *weimao* 委貌 és *zhangfu* 章甫 szertartási kalapokra!¹⁸ Régen a nép mocsarak szélén található barlangokban lakott, télen nem tudott védekezni a dér és hó, köd és harmat ellen, nyáron nem tudott védekezni a meleg és hőség, a moszkító és bögölyök ellen. Ámde ekkor bölcs emberek (*shengren* 聖人) támadtak, akik felfedezték a föld döngölésével való falépítést és a fák egymásbaépítését, ezen a módon házakat építettek, amelyeknek felül gerendáik, alatta ereszük volt, s ekképpen védelmet nyújtottak a szél és eső ellen, menedéket a hideg és meleg elől, úgyhogy a nép (*boxing* 百姓) nyugodalmat talált bennük. Boyu 伯余, aki először csinált ruhát, még csak lekaparta a kender héját, egymásba fonta a kenderszálakat, kezével tartotta a vízszinteseget, ujjával igazgatta közójük a függőlegeseket, így amikor elkészült, olyan volt, mint valami háló. A későbbi korok már szövőszéket és vetélőt készítettek, egyre bonyolultabbakat, amivel mind könnyebbé tették használatukat, s így a népnek módja volt már testét betakarva védekezni a hideg ellen. A régi időkben kihegyezett ásóval (*si* 耜) túrták fel a földet, éles kagylókkal irtották a gatz, kampós faággal vágta tüzelőt maguknak, agyagedényeket cipelve meregették a vizet, a nép tehát nehéz munkát végzett, használatban igen csekély volt. A későbbi korok aztán ekéket (*leisi* 耒耜) készítettek, valamint boronát és kapákat, baltával vágta maguknak a tüzelőt, emelőkkel szivattyúzták a vizet, a nép tehát

kényelmesebben élhetett, haszna mégis nagyobb lett. A régi időkben a nagy folyók és mély völgyek elvágták egymástól az utakat, rajtuk keresztül nem lehetett jönni-menni; azután kivájták a fatörzseket, majd deszkákat illesztettek össze, így csináltak csónakokat, s ezzel lehetővé vált ide s oda szállítani azokat (a javakat), amelyek egy-egy területen, az előfeltételek következtében, megvoltak vagy hiányoztak (*dishi you wu* 地勢有無). S mivel (kezdetben) bőr- és szalmacipőkben több ezer mérföldes utakat megtenni, vállon és háton terhet cipelve, igen fáradságos volt, azért kitalálták, hogyan készíthetnek meghajlított fából kereket, ezekre hogyan építsenek kocsit, amelybe végül lovakat és ökröket fogtak, úgyhogy a nép rajtuk már messzi utakra mehetett, anélkül hogy nagyon elfáradt volna. S minthogy a ragadozó madarak és a vadállatok igen nagy kártevői voltak az embereknek, akik semmi módon nem tudtak védekezni ellenük, azért kitalálták, hogy fém <bronz> öntésével és vas kovácsolásával miképpen készíthetnek fegyvereket, s a vadállatok most már nem tehettek kárt bennük. A nép tehát mindig ott kereste meg a könnyítés módját, ahol valamit nyomasztóan nehéznek talált, s mindig arra készült fel mind tökéletesebben, amit szerencsétlenségként kellett elszenvednie. Ha minden ember felhasználja azt, amit tud, távol tudja tartani magától a károsodást, megtalálja a hasznát (*li* 利), csak a régit (*changgu* 常故) sohasem szabad (változtatás nélkül) követnie, ahogyan a szerszámokat és szerkezeteket (*qixie* 器械) sem szabad változatlanul hagyni. Következésképpen a régi királyok törvényeiben és intézményeiben (*fadu* 法度) is mindig van mit megváltoztatni és kicserélni.

A régi idők szabályai szerint házassági szertartásán (az ifjú férj) nem tölthette be a házigazda tisztét, Shun 舜 tehát, aki nem is adta tudtára (szüleinek), hogy megházasodik, ellentétbe került a szertartásokkal. Trónörökösnek a legidősebb fiút kellett megtenni, Wenwang 文王 azonban elvetette Bo Yikaot 伯邑考 és Wuwangot 武王 „alkalmazta” <tette meg örökösének>, ami bizony nem felelt meg a szabályoknak. Szertartási előírás volt, hogy (a férfiak) harmincéves korukban házasodjanak meg. Wenwang azonban tizenöt éves korában nemzette Wuwangot, ellentétben a törvényekkel. A Xiahou 夏后 nemzetség feje <Nagy Yu 禹> a holttestet a csarnok keleti lépcsője fölé helyeztette, a Yin-háziak 殷 a két <keleti és nyugati> oszlop közé, a Zhou-uralkodók 周

pedig a nyugati lépcső fölé; ez a szertartás tehát (a három dinasztia alatt) nem volt egyforma. A Youyu 有虞 nemzetség feje <Shun 舜> cserépkoporsót alkalmazott, a Xiahou nemzetség feje <Nagy Yu> egy két lábnyi széles és négy hüvelyknyi magas téglarakással vétette körül (a holttestet), a Yin-háziak fakoporsót alkalmaztak, a Zhou-háziak külső koporsót is alkalmaztak, amelyre dísztollakat tűzettek; így hát a temetési rítusokban sem egyeztek meg egymással. A Xiahou nemzetség feje <Nagy Yu> áldozatait (az égnek) sötét éjszaka <éjfélkor> mutatta be, a Yin-háziak fényes nappal <délben> áldoztak, a Zhou-uralkodók akkor áldoztak, amikor a nap éppen fölkel, azaz kora reggel; így hát az áldozatok dolgában sem találunk azonosságot. Yao (nagy rituális „zeneműve”) a Dazhang 大章 volt, Shuné a Jiushao 九韶, Yué a Daxia 大夏, Tangé a Dahu 大濩, a Zhou-házé pedig a Wuxiang 武象; nos, a muzsikában sem volt köztük azonosság. Ilyenformán az Öt Uralkodó más-más úton járt (*yidao* 異道), de erényük (*de* 德) egyaránt kiterjedt az égaltati fölé; a Három Dinasztia különböző dolgokat művelt, de hírnevük egyaránt az utókorra szállt. Mert ezek (az uralkodók) valamennyien a saját korukra támaszkodva szabályozták a szertartásokat és a zenét, mint ahogyan Kuang 曠 muzsikamester is hol ide, hol oda helyezgette lantján a hűrfeszítő „oszlopot”, s ha változtatásai nem is voltak hüvelykkel vagy lábbal mérhetőek, mindig pontosan eltalálta velük a megfelelő hangokat. Ezért szertartásokat és zeneműveket csak az tud alkotni, aki tökéletesen megértette belső lényegüket (*qing* 情); ami annyit jelent, hogy csak aki bensejében rendelkezik egy alapvető elgondolással, az ismerheti fel ennek alapján, hogy a körzöt és a szögvasat <az állandó szabályokat> miképpen alkalmazhatja tökéletesen. A Lu-beli 魯 Zhao 昭 fejedelemnek¹⁹ igen jóságos anyja volt, akit nagyon szeretett, így amikor meghalt, (Zhao fejedelem) gyászkalapot viselt a tiszteletére; ettől fogva viseltek gyászruhát az anya jóságának viszonzásaképpen. Yanghou 陽侯 megölte Luhout 蓼侯 és elragadta a feleségét (akit egy lakomán pillantott meg): innen az a szertartási előírás, hogy a nagy áldozati lakomákon nem vehetnek részt az asszonyok. A régi királyok intézményeit, ha azok már nem feleltek meg, (az utódok) megszüntették; saját koruk (*moshi* 末世) dolgait pedig, ha jónak találták, intézményesítették. Így tehát a szertartásoknak és a zenének sohasem voltak állandó szabályai, mert hiszen a bölcs

ember (*shengren*) maga állapítja meg a szertartásokat és a zenét, s nem ő kormányoztatik a szertartásoktól és zenétől.

Az ország jó kormányzásának vannak állandó szabályai, de a népnek való használás (*limin* 利民) mindennek az alapja; a kormányzással való tanításnak (*zhengjiao* 政教) is vannak változatlan elvei, de a rendeletek gyakorlati megvalósítása mindennél fontosabb. Ami a népnek hasznára válik, annak nem feltétlenül kell a régit utánoznia; ha valami tökéletesen megfelel a gyakorlatban, annak nem kell feltétlenül a régi mintát követnie. A Xia- 夏 és a Shang- 商 dinasztia végső hanyatlásának idején semmit sem változtattak a törvényeken (*bubian fa* 不變法), és (e dinasztikiak) elpusztultak; a Három Dinasztia, amikor fölemelkedett, nem volt hajlandó a hagyományokat folytatni, s királyi hatalmat nyert (*wang* 王). Ezért a bölcs ember (*shengren*) törvényei (*fa* 法) az idővel együtt megváltoznak (*bian* 變), szertartásai a szokásokkal együtt átalakulnak (*hua* 化); a ruháknak és használati tárgyaknak (*qixie*) kivétel nélkül jól használhatóknak kell lenniük, a törvények és mértékek (*fadu* 法度), intézmények és rendeletek (*zhiling* 制令) kivétel nélkül helyénvalók legyenek. Így a régi megváltoztatása (*biangu* 變古) önmagában még nem ítéhető el, s a szokás követése önmagában még nem méltó a nagybecsülésre. A „száz folyó” különböző forrásokból ered, de mind a tengerbe ömlik; a „száz iskola” (*bojia* 百家) különböző dolgokat tanít (*shuye* 殊業), de valamennyinek legfőbb gondja a jó kormányzás. Amikor a „királyi út” (*wangdao* 王道) pusztulóban volt, megjelent a Dalok (Könyve); amikor a Zhou-ház lehanyatlott, muzsikája és szertartásai pusztulóban voltak, akkor keletkezett a Tavasz és Ősz (krónika). A Dalok (Könyve) s a Tavasz és Ősz (krónika) a tudós művek (*xue* 學) e két legszebbike: egyaránt hanyatló kornak a termékei; így a konfuciánusok (*ruzhe* 儒者), akik ezekre támaszkodva szeretnék tanítani és irányítani a világot, vajon hogyan mutathatnák be velük a Három Dinasztia virágzását? A Dalok (Könyvét) s a Tavasz és Ősz (krónikát) réginek tartják, s ezért nagyra becsülik; de hát ott vannak azok az idők, amikor a Dalok s a Tavasz és Ősz még nem létezett. Nyilvánvaló, hogy (a *dao*) megfoghatóságáról beszélni nem olyan jó, mint teljességéről szólni; a régi királyok dalait és írásait (*shi shu* 詩書) recitálgatni nem olyan jó, mint személyesen hallani a szavaikat; hallani a szavaikat nem olyan jó, mint megérteni, hogy mit miért mondtak. Ám aki meg

akarja érteni, mit miért mondtak, (annak tudnia kell, hogy) mondasok ezt sohasem képesek szavakba foglalni; mert hiszen „a *dao*, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*”.²⁰

Zhougong 周公 (kezdetben) Wenwangot 文王 szolgálta, s ekkor tetteit sohasem határozta meg önállóan, tevékenységében sohasem önmagából indult ki; testét úgy tartotta, mint aki még a ruhát sem bírja el; szavai mintha nem is az ő szájából jöttek volna; amikor valamit két kezével fogva átnyújtott Wenwangnak, olyan félnék és alázatos volt, mint aki fogni sem képes (azt a dolgot), és attól fél, hogy elejti; elmondhatjuk tehát róla, hogy képes volt fiúként viselkedni (*zi* 子). Wuwang 武王 halála után, amikor Chengwang 成王 még nagyon zsenge korú volt, Zhougong vette át Wenwang örökségét, ő lépett fel az Ég Fia trónjára, ő hallgatta meg az égalatti kormányzati ügyeit; pacifikálta az északi barbárok (*di* 狄) támasztotta felfordulást, halállal sújtotta Guan(shu) 管叔 és Cai(shu) 蔡叔 bűneit,²¹ „háttal a függönynek” <császári módon> fogadta a fejedelmeket (*zhuhou* 諸侯); büntetések és jutalmak dolgában maga döntött, semmilyen ügyben nem kért tanácsot, tekintélye megmozdította az égalattit, hírneve megrázta a négy tengert; elmondhatjuk tehát, hogy (ebben az időben) képes volt hadi erényeket ragyogtatni (*wu* 武). Amikor pedig Chengwang férfitá lett, Zhougong visszaadta neki a trónt és a kormányzást, s ő maga „északnak fordulva” <alattvalói helyzetben>, szertartásos ajándékokat hozva, alattvalójaként (*chen* 臣) szolgálta; mindenre engedélyt kért, csak aztán cselekedett; csak ha engedélyt kapott rá, akkor hajtott végre valamit; hiányzott belőle minden önálló elgondolás (*zhi* 志), arckifejezésein semmi büszkeséget nem lehetett fölfedezni; elmondhatjuk tehát, hogy (ebben az időben) képes volt alattvalóként viselkedni (*chen*). Ilyenformán egyetlen ember személyisége (*shen* 身) három változatot mutatott fel (*bian* 變), s ennek oka nem más volt, mint az időhöz <a körülményekhez> való alkalmazkodás. S mennyivel inkább így kell lennie akkor, ha egy fejedelem (v. fejedelmi hatalom) több nemzedéken át uralkodik, vagy amikor az országban több fejedelem váltja fel egymást! Minden ember <uralkodó> felséges tisztségére támaszkodva igyekszik elérni azt, amit szeret vagy éppen gyűlöl; tekintélyt biztosító hatalmára (*weishi* 威勢) támaszkodva igyekszik érvényt szerezni kívánságának és akaratának; ha azonban egyszer bevezetett szertartások és egyszer meg-

állapított törvények változatlan alkalmazásával óhajt megfelelni az időnek és alkalmazkodni a változásokhoz, akkor nyilvánvaló, hogy valójában nem képes megfelelni a követelményeknek (*zhongquan* 中權). Ezért a bölcs ember (*shengren*) által követett út: a *dao*; amit pedig csinál (*wei* 為): az úgynevezett tevékenység (*shi* 事). A *dao* maga olyan, mint a fém vagy kő <bronzharang vagy zengőkő>, amely nem változik, ha egyszer szépen szól; a tevékenység (*shi*) azonban a lanthoz hasonló, amelynek húrjait fel kell hangolni, valahányszor játszani akarnak rajta. Így a törvények és szabályok (*fazhi* 法制), szertartási és kötelességi előírások (*liyi* 禮義) csupán a jó kormányzás eszközei, de nem olyasmik, amikkel (minden körülmények között) jó kormányzást lehet teremteni. Ezért az emberség (*ren* 仁) mint irányító elv, s az igazságosság (*yi* 義) mint vezető fonál: tízezer nemzedéken át sem változtatandó dolgok; ám az olyan (módszerek), mint például az emberek tehetségének mérlegelése, vagy az időpont követelményeinek felmérése, akár napról napra új változatokat (*bian*) kívánhatnak meg. Az égalattinak hogy is lehetnének állandó s változatlan törvényei? Ha (a kormányzás) éppen megfelel a kor dolgainak, éppen illik az ember törvényeihez (*renli* 人理), éppen összhangban van éggel és földdel, éppen szerencsés fogadtatásra talál a szellemeknél (*guishen* 鬼神), akkor az valóban példamutatóan jó kormányzás.

A régi időkben a paraszti nép (*min* 民) hűséges volt, a kézművesek (*gong* 工) szolgálatkészek, a kereskedők (*shang* 商) becsületesek, az asszonyok pedig komolyak; így aztán a kormányzás és tanítás (*zhengjiao* 政教) könnyen érvényesítette átalakító befolyását (*xia*), s az erkölcsök és szokások (*fengsu* 風俗) könnyen megváltoztak <alakíthatók voltak>. A mai korban az erény (*de*) egyre jobban hanyatlik, a nép szokásai egyre méltatlanabbak lesznek, s így ha a becsületesek és komolyak számára hozott törvényekkel óhajtánánk jól kormányozni ezt a már megromlott népet, az olyasmi lenne, mint kötőfék, zabla és korbács nélkül fékezni meg egy megvadult lovat. Hajdanában Shennong 神農 nem adott ki semmiféle rendeletet (*zhiling* 制令), a nép mégis követte őt; Tang 唐 és Yu 虞 <Yao és Shun> már rendeleteket adott ki, de nem alkalmazott büntetéseket; a Xiahou nemzetség feje <Nagy Yu> mindig betartotta szavát, a Yin-uralkodók már ünnepélyes beszédeket mondtak, a Zhou-háziak pedig fogadalmi esküvéseket tettek. Elérkezve a mi mostani

nemzedékünkhöz, ma (az emberek) könnyen elviselik az átkokat is, nem ismernek szégyenkezést, csak a szerzésre áhítoznak, semmitől nem riadnak vissza; ha tehát Shennong módszerével (*dao* 道) próbálnánk jól kormányozni őket, akkor a felfordulás biztosan bekövetkeznék. Bocheng Zigao²² 伯成子高 lemondott arról, hogy fejedelem (*zhuhou*) legyen, s földet kezdett művelni, az égalatti pedig nagyra becsülte érte; ám a mostani korban, ha valaki lemond a hivatalviselésről és visszavonultan éldegél, azt még a falujabeliek is megvetik; össze lehet-e hát hasonlítani ezt (a két szemléletet)? Régen nem volt más fegyver, csak az ij meg a kard; legfeljebb még botból hegyeztek lándzsát, de nem erősítettek rá pengét, vagy hosszú faalabárdot használtak, de azt is hegy nélkül; a késői nemzedékeknek azonban olyan fegyvereik vannak, hogy magas rohamszekerekkel támadnak, hatalmas védőlemezekkel védekeznek, sorozatlövő számszerjakkal lövik a nyilakat és késdobáló szerkezetekkel harcolnak. Régen, ha megtámadtak egy fejedelemséget, nem gyilkolták le a „sárga szájúakat” <gyermeket>, nem ejtették foglyul a „kétféle hajúakat” <véneket>; ám amit a régi időkben igazságosságnak (*yi*) tekintettek, az manapság csupán nevetség tárgya. Amivel a régi időkben dicsőséget szereztek, azzal manapság csak szégyenbe lehet jutni; s aminek segítségével a régi időkben jó kormányzást teremtettek, azzal manapság csak felfordulást lehetne támasztani. Fuxi és Shennong nem alkalmaztak büntetéseket, mert a nép nem is tett semmi helytelent, ám akik (manapság) a kormányzással foglalkoznak, nem lehetnek képesek elvetni a törvényeket (*fa*) s nélkülük kormányozni a népet; Shunnak elég volt megragadnia pajzsát és csatabárdját, s (e mágikus tánc hatására) a *miaok* 苗 máris meghódoltak, ám akik (ma) büntető hadjáratokat vezetnek, sohasem tudnának véget vetni a garázdálkodásnak, ha eldobnák maguktól pajzsaikát és fegyvereiket. Ennek alapján beláthatjuk, hogy a törvényeket és mértékeket (*fadu*) mindig a nép adott szokásainak figyelembevételével kell lazábban vagy szorosabban megállapítani; ahogy a használati eszközöket (*qixie*) is az idők változásának megfelelően kell mindig egyre megfelelőbbé tenni. A bölcs emberek (*shengren*) megalkotják a törvényeket, az egyszerű nép (*wanmin*) pedig azokkal irányítatik; a kiváló férfiak (*xian* 賢) felállítják a szertartásokat, a méltatlan emberek (*buxiao* 不肖) pedig azokkal köttetnek meg. A törvényekkel

irányított nép azonban nem tud távoli vállalkozásokkal foglalkozni, s a szertartásokkal fogva tartott nép nem képes megfelelni a változott körülményeknek (*bian*). Akinek füle nem tudja érzékelni a tiszta és zavaros hang közti különbséget, azt nem szabad megbízni a hangok harmonizálásával; akinek szíve <elméje> nem tudja megérteni a jó kormányzás és a felfordulás forrásait, azt nem szabad megbízni törvények megállapításával (*zhifa*). Feltétlenül kiváló hallású füllel és különlegesen világos látással kell rendelkezni ahhoz, hogy valaki képes legyen megragadni a *daot* és a szerint cselekedni. A Yin-dinasztia megváltoztatta (*bian*) a Xia-dinasztia (törvényeit és szertartásait), a Zhou-dinasztia megváltoztatta a Yin-koriakat, a Tavasz és Ősz kor megváltoztatta a Zhou-koriakat; a Három Dinasztia szertartásai nem voltak azonosak egymással; ugyan miért is kellene mindig a régít követni? A „nagy emberek” <az előjárók> alkotnak, a „tanítványok” pedig alkalmazkodnak hozzá. Ha (a „nagy emberek”) felismerik, hogy a törvények (*fa*) mi módon hozzák létre a jó kormányzást, akkor az időnek megfelelő változtatásokat végrehajtják rajtuk (*bian*); de ha nem ismerik fel a törvényekben a jó kormányzás forrásait, akkor hiába követik mindenben a régít, végül csak a felforduláshoz jutnak el. Mármost, a mi korunk törvénykönyvei (*faji* 法籍) az idővel együtt megváltoztak (*bian*), szertartásai és kötelelem-előírásai (*liyi* 禮義) a szokásokkal együtt kicserélődtek; ám a tudós emberek (*weixuezhe* 為學者) az elődöket követik, a hagyományt folytatják, (rég) feljegyzésekre (*ji* 籍) támaszkodva őrizgetik a nagyon régi tanításokat, úgy gondolván, hogy ezek nélkül nem lehet jól kormányozni. Ez bizony olyasféle, mint négyszögletes nyelet dugni a kerek lyukba, s azt óhajtani, hogy az megfelelően és szilárdan álljon benne; ami persze igen bajos dolog. A mai konfuciánusok és motisták (*ru mo zhe* 儒墨者) egyre a Három Dinasztiát, Went és Wut emlegetik, de egyáltalában nem valósítják meg (elveiket), azaz tanításukat nem ültetik át a gyakorlatba; elítélik a jelenkor világát, de maguk nem akarnak megváltozni, azaz megvalósítják azt, amit elítélnek. Emlegetik azt, amit helyesnek tartanak, s megvalósítják azt, amit elítélnek; így pedig csak pazarolják a napot, kimerítik az elmét, de a jó kormányzás ügyének a legcsekélyebb hasznot sem hajtják; kifárasztják testüket és eltékozzolják bölcsességüket anélkül, hogy az uralkodónak a legcsekélyebb segítséget nyújtanák. Mármost vannak festők (*tugong* 圖工), akik nagyon szeretnek kísérteteket

és démonokat (*guimei* 鬼魅) festeni, de nem szívesen ábrázolnak kutyákat és lovakat. Vajon miért? Mert kísérteteket és démonokat sohasem látunk megjelenni a világban, de a kutyákat és lovakat akár naponta szemügyre veheti bárki.²³ Nos, biztonsággá változtatni a veszedelmet, jó kormányzássá a felfordulást: erre csak bölcs ember képes; ám az elődökről beszélni, a régi időket emlegetni: ezt a legostobább ember is könnyen megteheti. Ezért használhatatlan törvényeket (*buyong zhi fa* 不用之法) a bölcs király (*shengwang*) sohasem valósít meg, bizonyíthatatlan elméleteket a bölcs uralkodó sohasem hallgat meg.

...

Hogy lantokat pengetve, énekelve, harangot s dobot verve és táncolva zeneműveket adjunk elő, hogy körbe járva és előzékenyen hajlongva gyakoroljuk a szertartásokat, hogy gazdag temetéssel és hosszú gyásszal adjuk meg a végtisztességet halottainknak, mindezt Kongzi 孔子 tanította; Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> azonban helytelenítette ezeket. Az egyetemes szeretet (*jian'ai* 兼愛), a kiválóak megbecsülése (*shangxian* 尚賢), a szellemek tisztelete (*yougui* 右鬼), az eleve elrendelés tagadása (*feiming* 非命): ezeket Mozi tanította;²⁴ Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> azonban mindezt helytelenítette. Megóvni a természet épségét (*quanxing* 全性), megőrizni az igazi lényegét (*baozhen* 保真), nem engedni, hogy a külvilág (*wu* 物) ártalmára legyen testünknek (*xing* 形): ezeket Yangzi tanította;²⁵ ámde Mengzi 孟子 mindezt helytelenítette.²⁶ Abban, hogy mi kell nekik, és mi nem, az emberek különböznek egymástól; mindenkinek megvan a maga tudása és a maga „szíve”. Ezért minden helyesnek és helytelennek megvan a maga „helye”; ha megtalálja a maga helyét, semmi sem helytelen, de ha eltéved a maga helyétől, semmi sem helyes többé. A Danxue 丹穴, Taimeng 太蒙, Fanzhong 反踵, Kongtong 空同, Daxia 大夏, Beihu 北戶, Qigong 奇肱 és Xiugu 脩股 népek²⁷ számára egészen más a helyes és helytelen, szokásaik ellentétesek egymással; a fejedelem és alattvaló, felettes és alárendelt, férj és feleség, atya és fia viszonyában egészen más kötelemeket gyakorolnak; ami valamelyiküknél helyes, az egyáltalában nem lenne helyes a másikuknál, és ami egyiküknél helytelen, az egyáltalában nem feltétlenül helytelen a többinél; valahogy úgy, ahogyan a baltának, fejszének, kalapácsnak és vésőnek mind egyaránt megvan a maga alkalmazási területe.

...

Sunshu Ao²⁸ 孫叔敖 háromszor mondott le a kormányzói hivatalról (*lingyin* 令尹), de arckifejezése a legcsekélyebb sajnálkozást sem mutatta, mert rang és jövedelem (*juelu* 爵祿) nem volt képes magához láncolni; a Jing-beli 荆 <Chu-beli 楚> Ci Feinek 依非 két nagy sárkánykigyó tekerőzött kétfelől a csónakjára, érzelmei (*zhi* 志) azonban mozdulatlanok maradtak, mert a csodálatos dolgok (*guaiwu* 怪物) őt nem voltak képesek megfélemlíteni. Az igazán bölcs embernek (*shengren*) szíve nyugodt, érzései könnyedek, szelleme (*jingshen*) békésen megmarad bensejében, s a külvilági dolgok (*wu*) közt nincs olyan, amely képes lenne félrevezetni őt. Ám a részeg ember, ha lehorgasztott fejjel lép be a városfal kapuján, úgy véli, hogy az csupán egy asszonyház hét láb magas bejárata; vagy ha át akar kelni a Folyamon vagy a Huai-folyón 淮, úgy vélheti, hogy az csak egy közönséges kis csatorna; a bor ugyanis zavarossá tette a szellemét (*shen* 神). A félénk ember pedig, ha éjszaka megpillant egy álló napórát (*biao* 表), kísértetnek (*gui* 鬼) véli, vagy meglát egy békésen heverő követ és tigrisnek nézi, mert a félelem megfosztotta „leheletétől” (*qi*). S mennyivel inkább így van ez az égen s földön nem is létező csodálatos dolgok (*wu tiandi zhi guaiwu* 無天地之怪物) esetében! A valóságban hímek és nőtények párosodnak egymással, a *yin* és a *yang* hat egymásra, miáltal a tollasok csirkéket és fiókákat hoznak létre, a bundások csikókat és borjakat nemzenek, a „lány” rajtuk bőrré és hússá lesz, a „kemény” pedig fogakká és szarvakká válik; és az emberek ezt nem tartják csodálatosnak (*guai* 怪). A vízben csigák és osztrigák élnek, a hegyekben fém és jade terem, s az emberek ezt sem tartják csodálatosnak. Az öreg akácfa szüli a tüzet, a régen kihullott vér lidércfénnyé lesz, s az emberek ezt sem tartják csodálatosnak. De hogy a hegyből *xiaoyang* 巢陽 jön elő, a víz *wangxiang* 罔象 hoz létre, a fa *bifang* 畢方, a kút pedig *fenyang* 墳羊,²⁹ azt az emberek csodálatosnak tartják, mert tapasztalataik (*wenjian* 聞見) igen gyérek, és így e dolgokat (*wu*) csak nagyon felszínesen ismerik. Az égalatti csodálatos dolgai (*guaiwu*) csupán az igazán bölcs emberek (*shengren*) számára láthatóak, a haszon és kár (*lihài* 利害) egymásba való átfordulása csupán a bölcsek (*zhizhe* 知者) számára érthető világosan; ami a kétséges dolgokban való azonosítást és különbségtevést illeti, ebben a közönséges világ nem lát világosan s tévedé-

sekben leledzik. Mármost, a (csupán bölcsek számára hozzáférhető) látást nem lehet kiterjeszteni a tengerek közti (egyszerű népekre), s a (bölcsek által) hallottakat sem lehet világosan megértetni az egész néppel (*boxing* 百姓); így aztán (a bölcsek) a szellemek (*guishen*) baljós és szerencsés jelzéseire támaszkodva tilalmakat állítanak fel a (nép) számára, a fő formák alapján tett analógiákkal (*zongxing tuilei* 總形推類) megalkotják számára a „változások képeit” (*bianxiang* 變象). De vajon honnan tudjuk, hogy ez így van? Nos, a világban közkeletű mondás arra int: „Őseinknek (*dagao* 大高) áldozva a disznó legyen a legfőbb áldozati állatunk; halott embert temetve a rókaprémet nem szabad betenni (a koporsóba); aki fegyverrel játszik, annak ősei (*taizu* 太祖) levágják a karját; aki fejét a küszöbre téve alszik, annak a szellemek (*guishen*) rálépnek a fejére.” Mindezek nem olvashatók a törvényekben és rendeletekben (*faling* 法令), s a bölcs emberek (*shengren*) szája sem hagyományozott ilyesmit. Hogy őseinknek áldozván legfőbb áldozati állatunk a disznó legyen, azt nem azért mondják, mintha a disznó kiválóbb lenne a vadállatoknál vagy éppen a szarvasoknál s őzeknél, s így a szellemek (*shenming* 神明) csak annak örvendeznének. Hanem miért? Mert a disznó minden család által tenyésztett, mindenki számára könnyen megszerezhető vagyontárgy (*wu*), s így éppen könnyen hozzáférhető voltára (*bian* 便) támaszkodva részesíthetjük ebben a megtiszteltetésben. Hogy a rókaprémet nem szabad beletenni (a koporsóba), azt nem azért mondják, mintha (helyette) ragyogó selymeket és finom szöveteket készítve képesek lennénk melegebben tartani a (halott) testet, hanem mert a világ úgy vélekedik, hogy mivel a rókaprém nehezen megszerezhető s igen drága vagyontárgy (*wu* 物), azért méltó rá, hogy utódainkra hagyjuk örökbe, hiszen a halottnak semmi hasznot nem hajthat, de igen jól szolgálhatja az élőket; így tehát éppen értékes voltára (*zi* 資) támaszkodva tiltanak el bennünket a használatáról. Ami azt illeti, hogy aki fegyverrel játszik, annak ősei levágják a karját, nos, ha valaki fegyverrel kezd tréfás kötözködést, egyszer biztosan elkövet valami hibát, a hibát elkövetvén kölcsönösen megsebesítik egymást, ebből aztán nagy szerencsétlenség származik, és ha nem is volt benne vérontást kívánó gyűlölet, a vetélkedés komoly küzdelemmé válik, s az illető egy kicsiny ügy által saját maga von halálbüntetést önmaga fejére; minthogy

pedig az ostoba emberek nem tudják ettől visszatartani magukat, azért (a bölcsek) az ősökre támaszkodva kötözik meg szívüket. Ami azt illeti, hogy aki fejét a küszöbre téve alszik, annak a szellemek rálépnek a fejére, nos, ha a szellemek (*guishen*) titokzatos átváltozásokra (*xuanhua* 玄化) képesek, akkor nincs szükségük ajtóra vagy ablakra ahhoz, hogy valahova elmenjenek, és ha valóban az ürességet követve járnak ki és be, akkor ugyancsak nem képesek rátaposni valamire. Valójában azonban az ajtókon és ablakokon ki s be jár a szél és levegő, a szeles levegő pedig nem más, mint a *yin* és a *yang* küzdelme, s aki ebbe belekerül, biztosan megbetegszik; ezért (a bölcsek) a szellemekre támaszkodva intik ettől (a balgákat). Az ilyesféle dolgokat senki nem győzné feljegyezni könyvek lapjain, amelyeket aztán palotákban őriznének, ezért a baljós és szerencsés jelek segítségével tesszük világossá őket. Minthogy az ostoba emberek nem tudják, mi válik a kárukra, azért kölcsönvesszük (*jie* 借) a szellemek (*guishen*) félelmetes tekintélyét, hogy azzal tegyük közismertté tanításunkat; így történik ez már a nagyon távoli (múlt) időktől fogva. Mármost, az ostobák valóságnak hiszik a baljós és szerencsés jeleket, a túlzók (*henzhe* 狠者) pedig teljesen tagadják valóságosságukat; s csupán a *daot* birtokló ember (*youdao* 有道者) képes tökéletesen megérteni a jelentésüket (*zhi* 志). Manapság az emberek áldozatot mutatnak be a kútnak, a tűzhelynek, a kapunak és ajtónak, a személtlapát-nak és seprűnek, a mozsárnak és mozsártörőnek, mégpedig nem azért, mintha ezeknek szellemét (*shen*) képesnek tartanák arra, hogy örvendezzék az áldozatnak, hanem mert ezeknek „erényére” (*de*) támaszkodnak, ezeket gyötrik-használják szüntelenül, és mivel minden időben látják „erényüket” (*de*), nem feledkeznek meg érdemeikről (*gong* 功). Szikláknak ütközve (párák) keletkeznek, ezek összesűrűsödnek és (felhökké) egyesülnek, s el sem érkezik még a reggeli ideje, máris eső hull az egész égalattira: erre csak a Taishan 太山 képes. Még a három esztendeje puszta <szárazság sújtotta> földeken sem szakad meg folyása, áldása eljut száz mérföldre is, megtermékenyítvén a füveket és fákat: erre csak a Folyam és a Folyó képes. Ezért az Ég Fia rangjával jár (*zhi* 秩), hogy áldozatot mutasson be nekik. Így azt a lovat, amely valami nagy bajból mentette ki gazdáját, ha elpusztul, szintén temetésben kell részesíteni (kocsi-függönyt használva takarójául), és az ökörnek (amely jó

szolgálatot tett gazdájának), ha elpusztul, ugyancsak temetést kell biztosítani, mégpedig egy nagy kocsi (szekrényét) használva fel gyékényeül. Ha az ökörnek és lónak érdemei vannak, még róluk sem szabad megfeledkezni; hát még az emberekről! Ez az oka, amiért a szent emberek (*shengren*) olyan fontosnak tartották az emberséget (*ren*), és egyre gyarapítandónak a hála erényét (*en* 恩). Így Yandi 炎帝 felfedezte a tüzet, s halála után a tűzhely istenévé (*zao* 灶) lett; (Nagy) Yu az égalattiért fáradozott, s halála után a föld istenévé (*she* 社) lett; Hou Ji 后稷 felfedezte a gabona vetését és aratását, s halála után a gabona istene (*ji* 稷) lett; Yi 羿 pedig megszabadította az égalattit a nagy csapástól <szárazságtól>, s halála után a Legfőbb Kiterjesztő (*zongbu* 宗布, az áradás és aszály istene) lett. Ezek tehát a szellemek (*guishen*) „felállításának” okai.

21. fejezet

SUMMÁZAT

...

Wenwang 文王 idejében (a Shang-Yin 商殷 házi) Zhou 紂 volt az Ég Fia, aki az adószedésben nem ismert mértéket, a gyilkolásban nem ismert megállást, a gyönyörökre adta magát és elmerült a részegeskedésben, palotájának belseje piactérré (*shi* 市) változott; kitalálta a forró oszlopon való megégetés büntetését, kivágatta a tanácsot adók belső részeit, felvágatta a terhes asszonyok hasát; az égalatti azonos érzelmekkel fogadta ezeket, keserűen szenvedvén tőlük. Wenwang négy nemzedéken át felhalmozott erénnyel (*shan* 善) rendelkezett, tökéletesítette is erényét (*de* 德) s gyakorolta az igazságosságot (*yi* 義), és bár csak a Qi 岐 (hegy) s a Zhou 周 (alföld) közti területen lakozott, amelynek kiterjedése egy irányban sem haladta meg a száz mérföldet, az égalatti (három részéből) két része hozzá csatlakozott. Wenwang szándéka az volt, hogy az alázat és gyengeség segítségével győzze le az erőt és zsarnokságot, hogy az égalattinak a rablóktól való megszabadításával bontakoztassa ki a „királyság útját” (*wangdao* 王道), ezért aztán megszülettek Taigong 太公 tervei.

Wenwang dolgozott a művén, de nem fejezhette be; (halála) után Wuwang 武王 vette át Wenwang örökségét, aki felhasználta Taigong elgondolását, élére állt egy számra nem nagy hadseregnek, magára

öltötte páncélját és vértjeit, és támadást indított az erkölcstelenség (*wudao* 無道) ellen, hogy megbüntesse az igazságtalanságot (*buyi* 不義); csapatainak ünnepi beszédet mondott a Muye 牧野 (mezőn), majd (a győzelem után) fellépett az Ég Fia trónjára. Az égalatti még nem nyugodott meg, a tengerek között még nem uralkodott békeség, amikor Wuwang, fényessé akarván tenni Wenwang kiváló erényét (*lingde* 令德), elérte, hogy a keleti és északi barbárok (*yidi* 夷狄) mind elhozzák javaikat (*hui* 賄) és adóul kínálják (*gong* 貢); minthogy pedig a távolabbi vidékekre még nem volt képes elérni, azért elrendelte a hároméves gyászt, Wenwang holttestét a két <keleti és nyugati> oszlop között helyeztette el, úgy várta a távoli vidékek (meghódolását). Wuwang azonban hároméves uralkodás után meghalt, s mivel Chengwang 成王 ekkor még a pólyában volt, a kormányzás ügyeinek intézésére még nem képesen, Caishu 蔡叔 és Guanshu 管叔 segítséget nyújtott Lufu 祿父 hercegnek <a Shang-Yin-házi Zhou unokaöccsének>, aki felfordulást akart támasztani.³⁰ Ekkor azonban Zhougong 周公 lépett Wenwang örökébe, kezébe vette az Ég Fia kormányzási ügyeit, hogy „lába és karja” <minisztere> legyen a Zhou-háznak 周, s legfőbb támasza lett Chengwangnak. S mivel attól tartott, hogy a háborúság útja (a lázadók leverésével) még nincs elzárva teljesen, az alattvalók és alávettettek továbbra is veszélyeztetik a felsőbbiséget, azért szabadjára eresztette a lovakat a Huashan (hegyekben) és szabadon engedte az ökröket a Taolin 桃林 (erdőkben), szétverette a dobokat és összetörette a dobverőket, maga övébe tűzött hivatalnoki táblácskával (*hu* 笏) jelent meg az udvarban, így biztosította a királyi ház nyugalmát, s pacifikálta az összes fejedelmeket (*zhuhou* 諸侯). Amikor Chengwang férfitá serdült, s képes volt már ellátni a kormányzás ügyeit, Zhougong elfogadta kinevezését (*shoufeng* 受封) Luba 魯, s arra támaszkodva megváltoztatta az erkölcsöket és átalakította a szokásokat <érvényesítette átalakító befolyását>. Kongzi 孔子 aztán tanulmányozta Cheng 成 és Kang 康 (királyok) helyes módszerét (*dao* 道), átvette Zhougong tanításait, azokra tanította hetven tanítványát, elérve, hogy mind a (Zhougongtól intézményesített) ruhákat és kalapot viseljék, s hogy a tőle fennmaradt könyveket tanulmányozzák. Így keletkezett a konfuciánusok iskolája (*ru zhe zhi xue* 儒者之學).

Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> a konfuciánusok iskolájában (*ye* 業)

tanult, elfogadta Kongzi tanításait (*shu* 術), de úgy vélekedett, hogy szertartásai túlságosan fárasztóak és nem elég egyszerűek, hogy a gazdag temetés elfecsérli a javakat (*cai* 財) és szegénységbe dönti a népet, hogy a hosszú gyász kárt tesz az élőkben és ártalmas a szolgálatok <a munkavégzés> szempontjából; ezért elfordult a Zhou-ház útjától (*dao* 道), s a Xia-dinasztia 夏 kormányzatát használta fel (tanainak illusztrálására). Yu 禹 idejében az égalattit hatalmas árvizek sújtották, és Yu saját kezébe fogva a földhordó kosarat és az ásót, előtte járt a népnek (a munkában), megnyitotta a Folyót és vizét kilenc elágazásba vezette, megnyitotta a Folyamot és vizének kilenc utat biztosított, levezette az Öt Tó vizét és megnyugtatta a Keleti Tengert. Abban az időben, ha valahol tűz gyulladt, nem értek rá eloltani; ha valami vizes lett, nem volt idejük törölgetni; aki a hegyekben halt meg, a hegyekben temették el; aki vízparton lelte halálát, vízparton temették el. Ennek alapján keletkezett a javakkal való takarékoság (*jiecai* 節財), a szegényes temetés és a könnyű gyász (Mo Di-féle) tanítása.

A Qi-beli 齊 Huan 桓 fejedelem idejében (a Zhou-házi) Ég Fia hatalma mélyre süllyedt és gyenge volt, a fejedelmek (*zhuhou*) erőszakos hadjáratokat vezettek (egymás ellen), délről a *yi*-barbárok, északról a *di*-barbárok 狄 együttesen támadták meg a középső fejedelemségeket (*zhongguo* 中國), s hogy a középső fejedelemségeknek (*zhongguo*) nem szakadt végük, az jóformán egy cérnaszálon múlt. Qi fejedelemség földjei keleten a (Keleti) Tengerig értek, északról a Folyó határolta őket, így területe igen szűk volt, szántóföldje kevés, népe azonban okosságban és ügyességben (*zhiqiao* 智巧) bővelkedett. Huan 桓 fejedelem bánkódott a középső fejedelemségek (*zhongguo*) nagy szerencsétlensége miatt, keserűséggel töltötte el a *yi*- és *di*-barbárok támasztotta felfordulás, és elhatározván, hogy megmenti a pusztulóban levőt és folytatja a megszakadóban levőt, ismét magasra emelte az Ég Fia trónját, s kiszélesítette Wen 文 és Wu 武 (királyok) örökségét. Ilyen módon keletkezett a *Guanzi* 管子 című könyv.³¹

A Qi-beli 齊 Jing 景 fejedelem palotájában csak a muzsikát és a nőket kedvelte, palotáján kívül meg csak kutyáit és lovait szerette, vadászatairól „hazatérni is elfelejtett”, a nők szeretésében nem tett semmiféle különbséget (rokon és idegen között); építtetett egy Nagy Hálószoza nevű tornyot (*tai* 臺); megöntetett egy olyan nagy

harangot, amit ha megütöttek az udvarban, arra még a külvárosi fácánok is mind ráfeleltek. Egyetlen reggel <audiencián> háromezer *zhongnyi* 鐘 gabonát is szétosztott jutalomképpen; Liang Qiuju 梁丘據 és Zi Jiaguai 子家噲 pedig a környezettől vezetteték magukat; nos, így keletkeztek Yanzi 晏子 tanácsai.³²

A késői nemzedék idején, amikor a „hat ország” fejedelmeit (*zhuhou*) szakadékok és völgyek választották el, folyók és hegyek különítették el egymástól, valamennyien maguk tartottak rendet a határaik között, maguk őrizték meg a nekik kiosztott területet (*fendi* 分地), maguk tartották kézben a hatalom fogantyúját, s maguk gyakorolták a kormányzást s adtak ki rendeleteket (*zhengling* 政令). Alul tehát nem voltak „helyi előljárók” (*fangbo* 方伯), felül pedig nem volt Ég Fia; hanem (a fejedelmek) erőszakos hadjáratokban versenyeztek egymással a hatalomért, és amelyik győzött, az lett a „jobb oldali” <tisztelendő>. A fejedelemségek egymással szövetségeket kötöttek, súlyos biztosítékokat adtak, megbízható bizonylatokkal látták el egymást, kölcsönös segítségnyújtási szerződéseket kötöttek, hogy így megőrizhessék a maguk államát (*guojia* 國家), megtarthassák a maguk föld- és gabonaisteneit (*sheji* 社稷). Nos, a vertikális és horizontális szövetség (*zongheng* 縱橫) „hosszúságai és rövidei” <politikai méricskélései> ezért keletkeztek.

Shenzi 申子 <Shen Buhai 申不害> a Han-beli 韓 Zhaoli 昭釐 tanácsadója volt. Han fejedelemség a korábbi Jintól 晉 vált külön; földje köves volt, népe veszélyekkel dacoló; ráadásul be volt ékelődve hatalmas fejedelemségek közé. Jin fejedelemség régi szertartásai (*guli* 故禮) még nem pusztultak el, de Han fejedelemség új törvényei (*xinfa* 新法) már megjelentek; a régi fejedelmek rendeletei még nem voltak visszavonva; de az őket követő fejedelem rendeletei már ki voltak bocsátva; így az új és a régi ellentétben állott egymással, a korábbi és az utóbbi egymáshoz kötődött, úgyhogy a „száz hivatal” teljesen összezavarodott, nem tudta, hogy voltaképpen mit is alkalmazzon. Nos, így születtek meg a politikai terminológiával (*xingming* 刑名) foglalkozó könyvek.³³ Qin 秦 fejedelemségben közönséges szokás volt a farkas-kapzsiság és az erőszakosság; kevésre becsülték az igazságosságot, de rohantak a haszon után; tudtak félelmetes tekintélyt tartani a büntetések segítségével, de nem tudtak „átalakítani” (*hua* 化) a jóság segítségével; tudtak ösztönözni a jutalmakkal, de nem tudtak „köszörülni” a hírnévvel;

földjük veszedelmes volt, a Folyó övezte, s négyfelől is természetes akadályok tették számukra biztonságossá, úgyhogy területük ilyen előnyös, (földrajzi) alakzataik ilyen jól kihasználhatók lévén, felhalmozott készleteik is nagyon gazdagok voltak. Xiao fejedelem pedig elhatározta, hogy „tigrisek és farkasok” hatalmára (*shi* 勢) támaszkodva „lenyeli” a fejedelmeket (*zhuhou*). Így születtek hát meg Shang Yang 商鞅 törvényei.³⁴

Végül a Liu-nemzetség 劉 fejének <Liu Annak 劉安> ez a könyve szemügyre veszi az ég és föld „képeit” <a természet jelenségeit>, átfogja a múlt és a jelen minden eseményét, a dolgok mérlegelésével állapítja meg a mércéket, s az alakzatok <a körülmények> felméréssel alkalmazza mindig a legmegfelelőbbet. Forrásnak tekinti a *dao* 道 és *de* 德 szerint való „szívet”, összhangban van a Három Dinasztia „szelével” <tanításaival>, így aztán felhalmozott kincseit hatalmas bőségben kínálja. A legtitokzatosabb rejtelmek közepébe hatol, a legfinomabb moccnásokig és legapróbb részekig, elvetve mindennek a véges és durva részeit, mindenből csak a legtisztábbját tartva meg. Így alkalmas rá, hogy vele kormányozzák az ég-alattit, vele irányítsák a dolgokat (*wanwu* 萬物), megfelelő a változásoknak és átalakulásoknak (*bianhua* 變化), átfogva a legkülönbözőbb fajtájú dolgokat (*shulei* 殊類); hiszen nem „egyetlen lábnyomnyi” utat követ, nem egyetlen sarok irányát tartja, nincs oda-kötve a külvilág dolgaihoz (*wu* 物), hanem mindig a korral együtt halad előre. Ezért ha odaállítjuk egy véges és körülhatárolt helyre, azt mégsem tömi el, s ha kiterjesztjük az egész égalattira, akkor sem lesz láthatatlan.

JEGYZETEK

LIU AN 劉安: HUAINANZI 淮南子

1. fejezet

A forrás: a *Dao* 道

¹ A nyolc sarok: a nyolc égtáj végső pontja.

² A hat irány: fel, le, jobbra, balra, előre és hátra.

³ Utalás a földet négy sarkán tartó kötelék mitikus elképzelésére.

⁴ A három fényforrás: a Nap, a Hold és a csillagok.

⁵ Lizhu 離朱 a jó látás, Kuang 曠 muzsikamester pedig a tökéletes zenei hallás példázója. A „nyolc szél”: vagy a nyolcféle zeneszerszám (fém, kő, selyem, bambusz, tők, föld, bőr és fa hangszerek) muzsikája, vagy egyszerűen a nyolc égtáj muzsikája.

⁶ A *xiongnuk* 匈奴: az északi puszták barbár törzsei, akiket „ázsiai hunok”-nak szokás tekinteni. A Qin- 秦 és Han-dinasztiának 漢 sok baja volt velük. Wu 于 és Yue 越: déli fejedelemségek a Zhou-korban 周.

⁷ A sárkány természetesen a vizek istene.

⁸ A *quyu* 鵠鵠 madár: *Aethiopsar cristellus* (angolul mynah). A *he* 貉: vagy egy rókaszerű, aluszékony állat, vagy imádkozósáska-féle (*Tenodera aridifolia*).

⁹ A mítosz szerint a szörnyeteg Gonggong 共工, amikor a hatalomért vívott küzdelmében alulmaradt Gaoxinnel 高辛 szemben, mérgében a Buzhou 不周 hegybe verte a fejét, s ezzel ledöntötte az ég egyik tartóoszlopát, mire leomlott az ég, s azt Nüguanak 女媧 kellett összefoltoznia. Szövegünk szerint Gonggong tétével kapcsolatos a föld délkeleten való lesüllyedése is.

3. fejezet

Az ég ékességei

¹⁰ A *yu* 宇 „tér” és a *zhou* 宙 „idő” értelmezése nem e mondat, hanem a *Huainanzi* 淮南子 egy másik passzusa alapján lehetséges.

¹¹ A *yangsui* 陽燧 egy konvex fémtükör volt, amit tűzgyújtó szerszámnak használtak. A *fangzhut* 方諸 egy kommentátor úgy határozza meg, mint „*yinsui*”-t 陰燧, mely voltaképpen egy nagy kagyló, amit ha melegre dörzsölt állapotban telihold idején a holdfénybe állítunk, vizet produkál.

¹² A *shang* 商: a kínai pentaton skála második hangja.

7. fejezet

A szellemről

¹³ Vö. a *Laozi* 老子 XLII. fejezetével (*Második kötet*).

¹⁴ Az ég kilenc iránya: a nyolc égtáj és a közép.

¹⁵ Az eredeti szövegben 360 helyett 366 nap és ízület olvasható. Az öt belső részt szövegünk felsorolja.

¹⁶ A Napban levő háromlábú madár és a holdbeli varangyosbéka.

¹⁷ Az öt csillag: a Vénusz, a Jupiter, a Merkúr, a Mars és a Szaturnusz.

13. fejezet

Általános elmélet

¹⁸ A *weimao* 委貌 a *Liji* 禮記 szerint a Zhou-dinasztiának 周, a *zhangfu* 章甫 pedig a Shang-Yin 商殷 dinasztiák fekete szövetből készült szertartási kalapja volt.

¹⁹ A Lu-beli 魯 Zhao 昭 i. e. 541-től 509-ig uralkodott.

²⁰ *Laozi* I.

²¹ Guanshu 管叔 és Caishu 蔡叔: Zhougong 周公 fivérei, akik támogatták a levert Shang-Yin-házi Zhou 紂 király unokaöccsének, Lufunak 祿父 a Zhouk elleni lázadását.

²² Bocheng Zigaoról 伯成子高 csak annyit tudunk, amennyit szövegünk elárul. A *Zhuangzi* 莊子 nyomán a *Liezi* 列子 is említi (VII, 11. az *Első kötetben*).

²³ A *Han Feizi* 韓非子 32. fejezetében olvasható a következő szellemes példázat: „Egy idegen Qi 齊 királya számára rajzolgatott. Qi királya egyszer megkérdezte tőle: – Mit a legnehezebb lerajzolni? – Az idegen így felelt: – Kuttyákat és lovakat a legnehezebb. – És mit könnyű? – kérdezte a király. – Szellemeket és démonokat a legkönnyebb – felelte az ember. – Mert a kuttyákat és lovakat jól ismerik az

emberek, maguk előtt látják őket reggeltől estig. Nem szabad hát csak úgy körülbelül rajzolni őket, s ezért nehéz a lerajzolásuk. Szellemeket és démonokat azonban, melyeknek nincs testi alakjuk, senki sem láthat szemtől szembe. Hát ezért könnyű lerajzolni őket.”

²⁴ Vö. Mo Di-szemelvényeinkkel 墨翟 az *Első kötetben*.

²⁵ Yang Zhu 楊朱 tanaihoz lásd a *Liezi* 列子 VII. fejezetét (*Yang Zhu* címmel), ehhez írott bevezetésünket, valamint a *Mengzi* 孟子 számos passzusát az *Első kötetben*.

²⁶ Vö. *Mengzi*-szemelvényeinkkel az *Első kötetben*.

²⁷ A felsorolt nép- vagy országnevek jórészt mitikusak, felemlítésük célja csak a szokások különbözőségének érzékeltetése.

²⁸ Sunshu Ao 孫叔敖: a Chu-beli 楚 Zhuangwang 莊王 főhivatalnok. Ci Fei 依非: Chu-beli katona.

²⁹ A *xiaoyang* 巢陽 a hegy „essenciája”, a *wangxiang* 罔象 a vízé, a *bifang* 畢方 a fái, a *fenyang* 墳羊 pedig a földé.

21. fejezet

Summázat

³⁰ Lásd 21. jegyzetünket.

³¹ Lásd *Guanzi*-szemelvényünket 管子 (s bevezető megjegyzéseinket) a *Második kötetben*.

³² Liang Qiuju 梁丘據 és Zi Jiaguai 子家嗇: a Qi-beli 齊 Jing 景 fejedelem hivatalnokai. A bölcs Yan Ying 晏嬰 állítólagos tanácsait, sokszor igen szellemes példázatait a *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 című apokrif könyv tartalmazza.

³³ Shen Buhairól 申不害 lásd pl. a *Han Feizi* 韓非子 43. fejezetét, valamint jegyzeteit a *Második kötetben*. A *xingming* 刑名 terminus értelmezése vitás; szövegeinkből annyi bizonyos, hogy a legizmus egy áramlatát jelenti. Mint fordításunkból látszik, valószínűnek tartjuk, hogy a legizmus és a „terminológia” egyesítéséről van szó.

³⁴ A *Shang fejedelmének könyvéből* (*Shangjunshu* 商君書) egy szemelvény található a *Második kötetben*.

A TÖRTÉNETÍRÁS
KLASSZIKUSA

SIMA QIAN 司馬遷, A KÍNAI TÖRTÉNETÍRÁS ATYJA

Wudi 武帝 korszakos jelentőségű uralkodásának idejére esik az ókori kínai műveltség egyik legnagyobb alakjának, Sima Qiannek élete és tevékenysége is. Sima Qian egyes számítások szerint i. e. 145-ben született és i. e. 90-ben halt meg. Apja, Sima Tan 司馬談 nem sokkal Wudi trónra lépése után Nagy Asztrológus lett a császári udvarban, s a fiú i. e. 110-ben örökölte apjától ezt a hivatalt. A Nagy Asztrológus hivatala minden bizonnyal csillagjosi tevékenységet jelentett, de feltétlenül összekapcsolódott olyan feladatokkal is, mint például a krónikairás. Még Sima Tan kezdett írni – talán saját kezdeményezésére – egy nagy történeti művet, s Sima Qian, apja utolsó kívánságát teljesítve, húsz-egynéhány éven át folytatta a munkát, míg csak be nem fejezte. I. e. 104-ben az ő vezetésével hajtottak végre egy fontos naptárreformot; ám kevéssel ezután a készülő nagy mű egy fejezete megharagította Wudit, akinek parancsára Sima Qiant börtönbe vetették és kasztrálásra ítélték. A szokás megkövetelte, hogy aki hivatalnok létére ilyen büntetés előtt áll, inkább kövessen el öngyilkosságot; Sima Qian azonban inkább a büntetést és a vele járó megvetetést szenvedte el, csak hogy befejezhesse nagy művét, amelynek értékével maga tisztában volt. S az utókor valóban nagy megbecsüléssel fordult áldozata felé, mert a mű, amelynek eredeti címe *Taishi gong shu* 太史公書 (A Nagy Asztrológus Könyve) volt, később pedig *Shiji* 史記 (Történeti Feljegyzések), nem csupán a tudományos színvonalú kínai történetírásnak lett alapjává, hanem a későbbi kínai nemzedékek egész történelmi tudásának, önismeretének, bizonyos értelemben az egész későbbi kínai műveltségnek.

Sima Qianre, akárcsak apjára, nagy hatást tett a taoizmus. A taoista misztikát azonban éppúgy elutasította magától, mint a konfucianus teológiát. A Wudi-korszak konszolidációs jellege, valamint hatalmas egyéni tudása és tehetsége lehetővé tette, hogy kiváló érzékkel sejtse meg egy-egy történelmi esemény vagy

folyamat objektív jelentőségét, s ez a vonása emeli a *Shijit* az igazi tudomány rangjára. Műve nem csupán az első nagy kínai történetírói teljesítmény, hanem a kínai tudományosságának egészében később sem utolért alkotása. Biográfiáinak szépírói erényei komoly esztétikai méltatást érdemelnek; nézeteit jóformán a megismerés minden részterületén érdemes lenne megvizsgálni; az ókori kínai filozófia szempontjából azonban elegendő, ha „realista” világnézetéről, történetírói egzaktségáról és filozófus-életrajzainak felbecsülhetetlen dokumentumértékéről bizonyosságot tesznek a kiválasztott szemelvények.

Tókei Ferenc

SIMA QIAN 司馬遷 TÖRTÉNETI FELJEGYZÉSEK SHIJI (史記)

61. fejezet

BOYI 伯夷 ÉLETRAJZA

Aki tanul, az olvasson bármily sokféle feljegyzést és könyvet, a legmegbízhatóbb anyagot mégiscsak a hat klasszikus könyvben (*liuyi* 六藝) fogja találni. A *Dalok* és az *Írások* (*Könyve*) hiányos ugyan, de azért Yu- 虞 és Xia-kori 夏 szövegek (*wen* 文) is olvashatók benne.

Amikor Yao 堯 elhatározta, hogy lemond a trónról, átengedte azt a Yu-házi Shunnak 舜. Shun és Yu idejében a *yue*-főhivatalnokok 岳 és a tartományi kormányzók (*mu* 牧) mind ajánlhattak valakit, ezután az illetőt kipróbálták valamely hivatalban, ahol feladatait több tíz éven át kellett ellátnia, és ha valóban bebizonyította érdemes és „használható” voltát, csak akkor adták át neki a kormányzást. Ezzel megmutatták, hogy az égalatti nagyon „súlyos edény” (*zhongqi* 重器), a királyi uralom (*wangzhe* 王者) egyetlen „nagy folytonosság” (*datong* 大統) lévén, milyen nehéz dolog az égalattit örökölni hagyni valakire. Ám vannak magyarázók, akik így beszélnek: „Yao átengedte az égalattit Xuyounak 許由, Xuyou azonban nem fogadta el, mert szégyenletes dolognak tartotta volna, s inkább elmenekült. A Xia-dinasztia idejéhez érve pedig ott van Biansui 卞隨 és Wuguang 務光 esete.”¹ Vajon miért emlegetik őket?

A Nagy Asztrológus <Sima Tan> azt mondja: „Felmentem a Ji-hegyre 箕, mert úgy hallottam, hogy annak tetején van Xuyou sírja.” Kongzi 孔子, aki rendre felsorolta a régi idők tökéletes erényű (*ren* 仁), szent (*sheng* 聖) és kiváló embereit (*xianren* 賢人), részletesen szól az olyanokról, mint például Wu Taibo 吳太伯 vagy Boyi 伯夷; ám (Xu)youról és (Wu)gangról, akikről én is hallottam, és akiknek igazságossága a legfennköltebb volt, jóformán semmiféle szöveget nem olvashatunk. Vajon miért?

Kongzi mondotta: „Boyi 伯夷 és Shuqi 叔齊 nem emlegették fel a régi gonoszságokat, ezért haragudtak rájuk olyan kevesen.”² (Más helyütt:) „Keresték az emberség erényét és meg is találták, mit bánhattak volna meg tehát?”³ Magam elszomorítónak éreztem Boyi

elhatározását, de ha szabálytalan versüket (*yishi* 軼詩) olvasgatom,⁴ azt csodálatosnak találom.

A róluk szóló hagyomány így szól:

Boyi és Shuqi Guzhu 孤竹 fejedelmének két fia volt. Atyjuk azt akarta, hogy Shuqi kövesse őt a trónon; amikor azonban atyjuk meghalt, (a fiatalabb) Shuqi átengedte az uralkodást (az idősebb) Boyinak. Boyi azonban így szólt: „Atyai parancs (hogy te légy az uralkodó).” Ezután pedig elmenekült. Shuqi ugyancsak nem akart (fiatalabb léte) trónra lépni, inkább ő is elmenekült. A fejedelemség lakói ekkor (az elhunyt fejedelem) középső fiát ültették a trónra. Eközben Boyi és Shuqi azt hallották, hogy Nyugat Fejedelme, Chang 昌 igen jól tudja illő ellátásban részesíteni az öregeket, s (így szóltak:) „Miért ne mennénk hát hozzá?” Mire azonban oda érkezték, Nyugat Fejedelme már halott volt, Wuwang 武王 éppen vitte a „fa urat” <elhunyt atyja lélektábláját>, a Wenwang 文王 tiszteleti nevet (*hao* 號) adva (elhunyt atyjának), s Kelet felé indult, hogy megtámadja (a Shang-Yin-házi 商殷) Zhout 紂. Boyi és Shuqi a földre borult (Wuwang) lova előtt, s intő szóval mondták: „Akinek atyja halott, de még el sincs temetve, s mégis nyomban háborúba indul, megérdemli az, hogy szülőtisztelő fiúnak nevezzük? S aki alattvaló léte) meggyilkolja fejedelmét, megérdemli, hogy ember-ségesnek nevezzük?” (Wuwang) kísérői ekkor fegyvert emeltek rájuk, de Taigong 太公 így szólt: „Ezek igazságos (*yi* 義) emberek.” Azzal felsegítette és útjukra bocsátotta őket. Amikor Wuwang már pacifikálta a Yin-dinasztia keltette felfordulást, s az egész égalatti urának ismerte el (*zong* 宗) a Zhou-házat, Boyi és Shuqi még akkor is szégyenletesnek tartotta mindezt, eltökélt igazságosságukban (*yi*) nem voltak hajlandók „enni a Zhouk gabonáját”, hanem elrejtőztek a Shouyang 首陽 hegyekben, páfrányt szedegettek és azzal táplálkoztak. És amikor közel voltak már az éhhalálhoz, költöttek egy dalt, melynek szövege a következő:

*Felmegyünk arra a nyugatiへgyre,
s szedegetjük a páfrányt.*

*Az elnyomást elnyomás váltotta fel,
s bűnüket még csak nem is ismerik.*

*Shennong 神農, a Yu- és a Xia-ház (erénye) egyszerre
elenyészett,*

és mi hová menjünk, hová térjünk meg?
Ó jaj, meg kell halnunk,
sorsunk reménytelen!

S nemsokára éhen is haltak a Shouyang hegyekben.

Nos, ebből látható, hogy elégedetlenek voltak-e, vagy sem. Van, aki azt mondja: „Az égi *dao* 道 nem ismer rokonságot (*wuqin* 無親), hanem állandóan segíti a jó embereket (*shanren* 善人).”⁵ Nos, az olyanok, mint Boyi és Shuqi, csak megérdemlik, hogy jó embernek nevezzük őket; vagy talán nem? Ilyen tökéletes volt az erényük, ilyen tiszta a magatartásuk, és mégis éhen kellett halniuk. Továbbá, hetven tanítványa közül Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> egyedül Yan Yuant 顏淵 tüntette ki azzal a megjegyzésével, hogy jó tanuló (v. szeret tanulni); mégis Hui 回 <Yan Yuan> egész életében nyomorgott, még borseprővel sem lakhatott jól, és nagyon fiatalon meg is halt.⁶ Miképpen lehetséges, hogy az ég viszonzásul így bánjon a jó emberekkel?

Rabló Zhi 蹠 napról napra gyilkolta az ártatlanokat, kedvenc eledele volt az emberhús, kegyetlenkedett és zsarnokoskodott, több ezer embert gyűjtött össze bandájába, azokkal járta be keresztül-kasul az égalattit, s végül mégis magas korban fejezte be életét; miféle erény (*de* 德) volt tehát, amit követett? Az ő esete a lehető legragyogóbb példa. Ha pedig a közelebbi korokat tekintjük, vannak, akiknek magatartása nem igazodik semmiféle mércéhez, önkényesen megsértenek minden tilalmat, mégis nyugalomban és boldogságban töltik egész életüket, s hatalmas gazdagságukat egymás után következő nemzedékek sem tudják kimeríteni. Mások meg gondosan megválasztják a földdarabot is, amire lépnek, minden szót csak akkor mondanak ki, ha alkalmas rá az időpont, útjukat járva sohasem lépnek mellékösvényekre, sohasem lelkesednek olyasm miatt, ami nem közérdekű (*fei gongzheng* 非公正), s mégis, szerencsétlenséggel és természeti csapásokkal találkozhatnak; az ilyenek számát nem is győznénk összeszámlálni. Én bizony nagyon kétségesnek tartom, hogy amit az égi *daoról* 道 mondani szoktak, igaz-e vagy nem igaz.

A mestermondotta: „Akik különböző úton járnak, nem adhatnak egymásnak hasznos tanácsokat.”⁷ Mert hiszen: „Mindenki a saját

becsvágyát követi.”⁸ Ezért mondotta azt is: „Ha a gazdagság és előkelőség elérhető lenne, akkor még ha korbácsos szolgává (*shi* 士) kellene is lennem érte, én is törekednék utána. Minthogy azonban elérhetetlen, inkább azt követem, amit szeretek.”⁹ (Más helyütt pedig:) „Csak amikor elérkezik a téli hideg, akkor vesszük észre, hogy a fenyő és a ciprus utolsónak veszt el leveleit.”¹⁰ Amikor az egész világ zavaros és piszkos, a tiszta férfiú (*qingshi* 清士) akkor lesz látható. S vajon nem azért-e, mert annyira fontosnak tartja (az erényt), és ennyire könnyűnek találja (a gazdagságot és előkelőséget)? (Konfuciusz mondotta:) „A nemes ember nem akar úgy meghalni, hogy azután a nevét senki se dicsérje.”¹¹ Jiazi 賈子 <Jia Yi 賈誼> pedig azt mondta: „A kapzsi ember életét adná a vagyonért, a becsvágyó ember életét áldozná a hírnévéért, a nagyravágyó meghalna a hataloméért, az egyszerű nép azonban az élethez ragaszkodik.”¹² (A Változások Könyvében olvassuk:) „Azonos fények beragyogják egymást, azonos fajták keresik egymást; a felhő a sárkányt követi, a szél a tigrist követi, s így ha egyszer szent ember (*shengren* 聖人) támad, akkor minden dolog (*wanwu* 萬物) látható lesz.” Nos, Boyi és Shuqi hiába voltak kiválóak, hírnevük csak attól lett még ragyogóbb, hogy megadatott nekik a mester <Konfuciusz> elismerése; Yan Yuan is hiába volt oly szorgalmas a tanulásban, magatartása csak azáltal lett közismert, hogy „lófarokként csüngött” (mesterén). Ugyanígy: a hegyi barlangokba rejtőzött férfiak sikere vagy sikeretelensége <híressé válása vagy ismeretlennek maradása> teljesen a véletlenül múlik; és hogy oly sok hírnév eltemetődik s elenyészik, nem is emlegetik őket, az bizony sajnálni való! De hát azok a falusi utcácskákból lakó emberek, akik erényesre csiszolták ugyan magatartásukat és szilárdan megalapozzák hírnevüket, csak éppen nem csatlakoztak egy magasra emelkedett férfiúhoz (*qingyun zhi shi* 青雲之士), hogy is lennének képesek kiterjeszteni hatásukat az utánuk jövő nemzedékekre!

74. fejezet

ZOU YANRÓL 騶衍

Zou Yan 騶衍 látta, hogy akik a fejedelemségeket birtokolják (*youguozhe* 有國者), egyre inkább kicsapongásba és mértéktelessnességbe merülnek, s nem képesek kellőképpen megbecsülni az

erényt (*de* 德), pedig miként a Nagy Ódákban (olvasható), előbb saját személyüket kellene megjavítaniuk, hogy aztán (erényüket) kiterjeszthessék az egyszerű népre.¹³ Alaposan tanulmányozta tehát a *yin* 陰 és a *yang* 陽 változásait, de azokból nagyon sok rendkívüli és csavaros „változást” (*bian* 變) állapított meg; Vég és Kezdet (*Zhongshi* 終始), valamint A Nagy Szentség (*Dasheng* 大聖) című könyvei tíz-egynéhányszor tízezer szóból állottak. Olyan hatalmas és nagy dolgokról beszélt, amelyenkről még soha senki, de először mindig a kicsiny dolgokat (*xiaowu* 小物) tanulmányozta, s ezekből következtetett a nagyokra, eljutva így egészen a végtelenségig (*wuyin* 無垠); először leírta a jelenkor állapotait, s ennek segítségével közelítette meg Huangdi 黃帝 korát, amelyről (megalapozatlanul) beszélni a tanult emberek közös művészetének (*shu* 術) számít; miután általánosságban tekintetbe vette (*dabing* 大並) korának felvirágzó vagy hanyatló voltát, s ennek alapján beszélt a (korában tapasztalható) baljós és szerencsés előjelekről, valamint a mértékekről és intézményekről (*duzzi* 度制), 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. Először sorra vette Kína (*zhongguo* 中國) híres hegyeit, nagy folyóit, átjáróit és völgyeit, madarait és négy lábú állatait, a vizek és földek minden termékét, a dolgok és fajták (*wulei* 物類) valamennyi ritkaságát, s ezekre támaszkodva következtetett tovább, még a tengereken túli dolgokra is, amelyeket emberi szem soha nem láthat. Kifejtette, hogy amióta csak kettévált az ég és a föld, azóta az öt elem (*wude* 五德) szüntelenül változtatja egymást, s hogy a kormányzásnak is megvan a maga törvényszerű rendje, hiszen mindig meg kell felelnie ennek vagy annak (az elemnek). Úgy vélte, hogy az, amit a konfuciánusok (*ru* 儒者) Kínának (*zhongguo*) neveznek, nem több az égalattiban, mint nyolcvanegy rész közül egy rész; hogy Kína neve Vörös Körzetek Isteni Tartománya (*Chixian shenzhou* 赤縣神州), s magán e Vörös Körzetek Isteni Tartományán belül van a „kilenc tartomány” (*jiuzhou* 九州), ezekre vonatkozik Yünek 禹 a „kilenc tartományról” szóló leírása;¹⁴ hogy tehát ezeknek semmi közük a (valóban nagy) „tartományok” (*zhou* 州) számához. Mert Kínán kívül olyan, mint a Vörös Körzetek Isteni Tartománya, összesen <Kínával együtt> kilenc van, s ezeket nevezi ő „kilenc

tartománynak” (*jiuzhou*). Minthogy pedig (köztük) kis tengerek (*pihai* 裨海) 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 (*zhou*). Ilyen tehát összesen kilenc van, s ezeket kívülről hatalmas óceán (*da yinghai* 大瀛海) öleli körül, mely már az ég és a föld közötti határt alkotja. Tanításai (*shu* 術) mindebbe a fajtába tartoztak. Ha azonban végső eredményeit tekintjük, azok mindig megmaradtak az emberség és igazságosság (*renyi* 仁義), a fegyelem és mérséklet (*jie jian* 節儉), a fejedelem és alattvaló, felettes és alárendelt, valamint a hat rokon viszonyában alkalmazhatóság határai között; csupán a kezdet <következtetéseinek megalapozása> volt ilyen túlradó.

A fejedelmek (*wanggong* 王公) és a főhivatalnokok (*daren* 大人), amikor először hallották tanításait (*shu*), meg is ijedtek tőlük, de nagy hatással is voltak rájuk, ám végül mégsem tudták megvalósítani őket. Így Zouzi 騶子 <Zou Yan> különös megbecsülésnek örvendett Qiben 齊. Amikor Liangba 梁 <Wei 魏 fővárosába> érkezett, a Liang-beli 梁 Hui 惠 király már a külvárosban fogadta, ragaszkodva az előkelő vendéget megillető szertartásokhoz. Amikor Zhaoban 趙 járt, Pingyuan 平原 fejedelme félreállt útjából és lesöpörte számára a gyékényt. Amikor Yanbe 燕 utazott, Zhao 昭 király sóprúval a kezében, fullajtárjaként tisztította előtte az utat, s arra kérte, vegye fel őt is tanítványai sorába, hadd sajátítsa el ő is a tudományát (*ye* 業), és valóban meg is építtette a Jieshi 碣石 palotát, ahová személyesen eljárt és mestereként tisztelte (Zou Yant), s ahol az megírta „Legfontosabb a körforgás” (*Zhuyun* 主運) című könyvét. Vándorlása közben eljutván a fejedelmekhez (*zhuhou* 諸侯), azoktól ilyen nagy tiszteletben és szertartásosságban részesült. Vajon össze lehet-e hasonlítani ezt azzal, ahogyan Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> csaknem éhen halt Chenben 陳 és Caiban 蔡, vagy ahogy Meng Ke 孟軻 <Mengzi 孟子> kudarcot vallott Qiben 齊 és Liangban 梁?¹⁵

A VÁNDOR KARDFORGATÓK

Hanzi 韓子 (Han Feizi 韓非子) azt mondta: „A konfucianusok (*ru* 儒) a *wen* 文 segítségével összezavarják a törvényeket, a kardforgatók (*xie* 俠) pedig a *wu* 武 segítségével megsértik a tilalmakat.”¹⁶ Így (Han Feizi) mind a kettőt bírálta; bár a tudós írástudókat (*xueshi* 學士) többnyire magasztalni szokta a világ.

Ami azokat illeti, akik gyakorlati tudásuk (*shu* 術) révén hivatalnoki (*zaixiang* 宰相), főminiszteri és miniszteri (*qing daifu* 卿大夫) pozíciót szereztek maguknak, ezek érdeme és hírneve mind fel van jegyezve a Tavasz és Ősz évkönyvekben, s így semmi okunk rá, hogy itt beszéljünk róluk. Mások, mint például Ji Ci 季次 és Yuan Xian 原憲,¹⁷ falusi utcák lakói <hivatalt nem viselő közrendűek> maradtak, könyveiket olvasgatva és függetlenségüket (*du* 獨) ápolgatva megvalósították a nemes ember (*junzi* 君子) erényét (*de* 德), igazságosságukban (*yi* 義) nem voltak hajlandók összekeveredni a kortársi világgal (*dangshi* 當世), s a kortársi világ persze ugyancsak nevetett rajtuk. Így Ji Ci és Yuan Xian egész életüket üres kunyhóban, sövény-ajtó mögött, durva ruhákban éltek le, egyszerű ételekkel sem laktak jól soha, s noha több mint négyszáz esztendeje halottak már, tanítványaik mostanáig sem fáradtak bele abba, hogy feljegyzéseket készítsenek (*zhi* 志) róluk. Mármost a vándor kardforgatók (*youxia* 游俠), bár cselekedeteik nem a hagyományos igazságosság elvét (*zhengyi* 正義) követték, ha valamit kimondtak, abban mindenki mindig megbízhatott (*xin* 信); ha valamibe belefogtak, azt mindig végbe is vitték; ha valamit megígértek, azt mindig komolyan is vették; nem szerették túlságosan a saját személyüket; segítségére siettek minden derék embernek (*shi* 士), aki szorongattatásba jutott; akár megmaradásról és életről, akár elpusztulásról és halálról volt is szó; ám ugyanakkor sohasem dicsekedtek képességeikkel (*neng* 能), szégyenletesnek tartották, hogy valaki az erényével (*de*) dicsekedjék; így aztán ők is sok olyasmit vittek végbe, ami méltóvá teszi őket (a megemlékezésre).

Szorongattatásba bármikor juthat az ember. A Nagy Asztrológusmondotta: Hajdanában Yu Shun 虞舜 nyomorultul egy kútban

és egy magtárban húzódott meg. Yi Yinnek 伊尹 szertartási üstöket és állványokat kellett cipelnie, Fu Yue 傅說 ismeretlenül (ti. rabszolgaságra ítélt) dolgozott Fuxianben 傅險, Lü Shang 呂尚 nyomorultul tengette életét Jijinben 棘津, Yiwu 夷吾 <Guan Zhong 管仲> béklyót és bilincset viselt, Boli (Xi) 百里(奚) marhákat etetett, Zhongni <Konfuciusz> életveszélybe került Kuangban 匡, s az éhségtől volt sápadt Chenben 陳 és Caiban 蔡. Mindezek olyan emberek voltak, akikről a tudós írástudók azt mondják: birtokosai az útnak (*dao* 道) és az emberiségnek (*ren* 仁). Nos, ha ők is ilyen bajba juthattak, mennyivel könnyebben megeshet azokkal a középszerű (*zhongcai* 中材) emberekkel, akik e zavaros mai kor elfajult viszonyai (*moliu* 末流) közepette járnak útjukat! Az órájuk leselkedő veszedelmeket nem is győznénk felsorolni!

Bárdolatlan embereknek (*biren* 鄙人) van egy mondásuk, mely így hangzik: „Mit kellene megérteni az emberségen és igazságoságon (*renyi* 仁義)? Aki a hasznot (*li* 利) biztosítani tudja, az máris birtokosa az erénynek (*youde* 有德).” Így Boyi 伯夷, aki gyűlölte a Zhou-házatot 周, inkább éhen halt a Shouyang 首陽 hegyekben (semmint szolgálta volna a dinasztíát), de Wen 文 és Wu 武 (királyok) ez okból még nem mondtak le a királyi hatalomról (*wang* 王); Zhi 跖 és Qiao 醜 kegyetlen haramiák voltak, saját embereik (*tu* 徒) azonban nem fogták ki igazságosságuk (*yi* 義) magasztalásából. Látni való ebből, hogy „aki ellop egy halfogó horgot, azt halállal büntetik; aki ellop egy fejedelemséget (*guo* 國), az fejedelem lesz (*hou* 侯); a fejedelem kapujában pedig máris ott lakozik az emberség és igazságosság (*renyi*).”¹⁸ Ez bizony nem üres fecsegés.

Mármost azok, akik szilárdan ragaszkodnak a tanuláshoz (*xue* 學), vagy éppen a maguk kicsinyes igazságosságához (*yi* 義), s így örökre egyedül maradnak a világban, valóban nem hasonlítanak azokhoz, akik beszédüket lehalkítva igazodnak a közönséges szokáshoz, mindig együtt lebegnek a világgal, s így dicsőséget és hírnevet szereznek maguknak. Ám azoknak a közrendűeknek (*buyi zhi tu* 布衣之徒), akik mindig ígéretüknek megfelelően vesznek el vagy adnak oda valamit, ezer mérföld magasztalja igazságosságát (*yi*); s ezek, a halált is vállalva, mit sem törődnek a világgal. Nekik is megvan tehát a maguk kiválósága, s egyáltalában nem jelentéktelen dologban. Mert ha egy derék ember (*shi* 士) szorongatott helyzetbe jut, módja van rá, hogy órájuk bízva az életét

(s megmeneküljön); nos, nem olyan emberek-e ők, akikről a nép úgy beszél, mint kiválókról (*xian* 賢) és hősökről (*hao* 豪)? Valóban, ha ezeknek a falusi kardforgatóknak (*xie* 俠) a hatalmát, valamint azt a hatást (*xiaogong* 效功), amit a maguk korára (*dangshi* 當世) gyakoroltak, összehasonlítjuk Ji Ci és Yuan Xian (eredményeivel), akkor (azt találjuk, hogy) nem is lehet róluk ugyanazon a napon beszélni. Legfőképpen azért, mert érdemes tetteik (mindenki számára) szemmel láthatóak, szavaik pedig mindig megbízhatóak. E kardforgató „vendégek” (*xieke* 俠客) igazságosságát (*yi*) hogy is lehetne kevésre becsülni!

A régi idők közrendű kardforgatóiról (*buyi zhi xie*) nincs módunkban bármit is megtudni. A közelebbi korokban ott vannak az olyanok, mint Yan Ling 延陵, valamint Mengchang 孟嘗, Chunshen 春申, Pingyuan 平原 és Xinling 信陵 (fejedelmei),¹⁹ akik valamennyien a királyi uralkodó (*wangzhe* 王者) rokonai voltak, s támaszkodni tudtak a földbirtoklással járó főhivatalnokság (*youtu qingxiang* 有土卿相) gazdagságára, összegyűjtötték (maguk körül) az égalatti kiválóságait (*xianzhe* 賢者), és erről lettek híressé a többi fejedelmek (*zhuhou*) előtt; nos, azt éppen nem mondhatjuk róluk, hogy nem voltak kiváló férfiak. De inkább olyanok voltak, mint az, aki a szél irányába kiált s nem feltétlenül kell erőltetnie a hangját, mert azt az előnyös helyzet (*shi* 執) amúgy is magasra emeli.²⁰

Ott vannak azonban a falusi utcák kardforgatói (*xie*), akik úgy kiművelték magatartásukat, úgy kicsiszolták hírnevüket, hogy hírük elterjedt az egész égalattiban, s hogy senki sem akadt, aki ne kiváló férfikként emlegette volna őket, és akiknek ez (a hírnév) bizony egy cseppet sem volt könnyű szerzemény. És mégis, a konfucianusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨) valamennyien mellőzték őket, nem írtak róluk. Így a Qin-dinasztia 秦 előtt élt közrendű kardforgatók (*xie*) úgy enyésztek el, akár a füst, nem ismerni őket; s én ezt nagyon sajnálatosnak tartom.

Akikről én hallottam, mind a Han-dinasztia 漢 felemelkedése után (lettek híresek): az olyanok, mint Zhu Jia 朱家, Tian Zhong 田仲, Wang Gong 王公, Ju Meng 劇孟 és Guo Xie 郭解, akik, noha időnként beleütköztek a maguk korának írott törvényeibe (*wenwang* 文罔), a maguk személyes igazságosságát (*siyi* 私義) tekintve megvesztegethetetlenek és ugyanakkor engedékenyek voltak, ami által méltók rá, hogy dicsérjük őket. Hírnevük nem a levegő-

ben lógott, derék embereik (*shi*) nem ok nélkül csatlakoztak hozzájuk.

Ami pedig azokat illeti, akik bandákat alakítanak (*pengdang* 朋黨), szövetségbe szervezik az erős és hatalmas családokat (*zongqiang bizhou* 宗彊比周), akik vagyonuk (*cai* 財) révén szolgálatukba kényszerítik (*yi* 役) a szegényeket, gőgjükben és kegyetlenségükben elnyomják az árvákat és gyengéket, akik vágyaikat szabadjára eresztve azt teszik, ami nekik tetszik, nos, ezeket a vándor kardforgatók (*youxie*) is éppen úgy gyűlölik (mint bárki más). Engem nagyon elszomorít, hogy a korunkbeli szokás szerint nem vizsgálják meg az ő szándékaikat <a kardforgatók tetteinek valódi értelmét>, ehelyett ostoba módon úgy vélik, hogy Zhu Jia, Guo Xie és a többiek ugyanabból a fajtából valók (*tonglei* 同類), mint ama kegyetlen és gőgös emberek, és azokkal együtt rajtuk is csak nevetnek <őket sem becsülik meg>.²¹

129. fejezet

A PÉNZFELHALMOZÓK

Laozi 老子 azt mondotta a jó kormányzás (*zhi* 治) legfelső fokáról, hogy „a szomszédos országokból (*guo* 國) akár át is lássanak egymáshoz, s hallják kölcsönösen a kakaskukorékolást és kutyaugatást, az emberek mind <itt is, ott is> találják édesnek az ételüket, szépnek a ruhájukat, elégedjenek meg a szokásaikkal, leljék örömeiket a foglalkozásukban (*ye* 業), s úgy érzék el az öregséget és halált, hogy sohasem fordultak meg odaát”.²² Ám ha ezt valaki meg is akarja valósítani, s (hátrafelé) akarván vonszolni a mai kort, betömní igyekszik az emberek fülét és szemét, sikerre bizony alig számíthat!

A Nagy Asztrológus azt mondta: – A Shennong 神農 előtti időkről semmit sem tudok, de amióta a Dalok és az Írások (Könyve) tudósít, tehát a Yu- 虞 és a Xia-dinasztia 夏 óta (úgy van, hogy) a fül és szem vágyik a legszebb hangokra és színekre, a száj vágyik a fűvön élő és gabonán hízott állatok legjobb ízeire, a test a nyugalomban és kényelemben találja gyönyörűségét, a szív pedig a hatalom (*shi* 執) és képesség (*neng* 能) dicsőségétől dagadozik büszkén. Minthogy pedig e szokások már régtől fogva áthatják a népet, magyarázgassa

valaki akár kaputól kapuig is a legszubtilisabb elméletet, sohasem lesz képes megváltoztatni (e szokásokat). Ezért a legjobb (uralkodó) éppen ezekre támaszkodik, a kevésbé jó a haszonnal (*li* 利) vezeti (népét), a harmadrangú tanítani és inteni próbálja, a még rosszabb fegyveléssel próbálja rendben tartani, végül a legrosszabb maga is versengeni kezd (a néppel).²³

Mármost, a hegyektől nyugatra fekvő vidék (*Shanxi* 山西) bőven terem faanyagot, bambuszt, gabonát, kendert, (zászlóbojtnak való) ökörfarkat, valamint jadet és más (értékes) köveket; a hegyektől keletre fekvő vidéken (*Shandong* 山東) sok a hal, a só, a lakk, a selyem, valamint az énekesnő és a szép asszony; a Folyamtól délre eső vidéken (*Jiangnan* 江南) fellelhető a kámforfa, a katalpa, a gyömbér, a fahéjfa, az arany, az ón, az ólom, a cinóber festék, az orrszarvútülök, a teknősbékapáncél, különféle gyöngyök, az elefánt agyara és bőre; a Longmentől 龍門 s a Jieshitől 碣石 északra pedig bőven van ló, marha, juh, nemez és szőrme, ín és tülök; végül ezer mérföldre bármerre menjünk, ott vannak a rezet és vasat termő hegyek, mint sakkfigurák a táblán. Nagy vonalakban ezek (a birodalom termékei). Csupa olyasmi, amiben a Középső Birodalom (*zhongguo* 中國) népe örömét leli, ami szokásai szerint kell az öltözködéséhez, táplálkozásához, élők eltartásához és holtak ellátásához.

Így aztán parasztokra (*nong* 農) van szükség, hogy legyen mit ennünk; erdészekre s a közjavak más öreire (*yu* 虞), hogy kiaknázhassuk (a természeti javakat); kézművesekre (*gong* 工), hogy legyen ki feldolgozza azokat; és kereskedőkre (*shang* 商), akik eljuttatják hozzánk (a termékeket). S ez esetben mi szükség van kormányintézkedésekre (*zhengjiao* 政教), közmunka-szervezésekre (*fazheng* 發徵) és időszaki összegyülekezésekre (*qihui* 期會)? Minden ember támaszkodjék csak a saját képességeire, vesse latba csak a saját erejét, azzal szerezze meg magának, amit kíván. Mert ha egy dolog (*wu* 物) túlságosan olcsó, az maga után vonja a drágulást, s ha túlságosan drága, az maga után vonja az olcsóbodást. S ha mindenki a maga mesterségében buzgólkodik, ha mindenki a maga szolgálatában leli örömét, akkor – miként a víz, amely rohanvást folyik lefelé – éjjel és nappal, pihenő nélkül, felszólítás nélkül, magától támadnak (a javak), a nép megtermeli

őket anélkül, hogy követelnénk tőle. Hát nem ez az, ami megfelel a *daonak* 道? Bizony, ez a természetes (*ziran* 自然).

A *Zhoushu* 周書 azt mondja: „Ha a paraszt nem termel, szükségét látunk az élelemben; ha a kézműves nem termel, szükségét látunk a szolgálatokban; ha a kereskedő nem működik, a 'három drágaság' nem jut el hozzánk; ha az erdész s a közjavak többi őre nem termel, akkor a vagyonunk (*cai* 財) megfogyatkozik; márpedig ha megfogyatkozott a vagyonunk, akkor a hegyeket és mocsarakat nem aknázzuk ki.”²⁴ Ez a négy (foglalkozás): a nép ruhájának s élelmének forrása. Ha a forrás nagy, akkor bőség uralkodik, s ha a forrás kicsiny, akkor nélkülözés van. Az előbbi az országot (*guo* 國) gazdagítja, az utóbbi a családokat (*jia* 家) gazdagítja. A szegénység és gazdagság elve nem az egyszerű elvevés és odaadás, hanem: az ügyesnek fölöslege is marad, az ügyetlennek pedig elegendője sincs.

Így amikor Taigong Wangot²⁵ 太公望 hivatalba iktatták (*feng* 封) Yingqiuban 營丘, a vidék nyirkos volt és sós, lakója pedig kevés. S akkor Taigong (Wang) ösztönözni kezdte az asszonyi munkát, a tökéletességig fejlesztette a mesterségbeli ügyességet, s közvetíteni kezdte (*tong*) a halat és a sót. Ezáltal az emberek és javak (*ren wu* 人物) úgy hozzá kötődnek, mint fonalak a gombolyítóra vagy küllők a kerékagyba. Végül aztán Qi 齊 fejedelemség látta el főveggel, övvel, ruhával és lábbelivel az egész égalattit, a tenger és a Tai 岱 hegy között lakók pedig ruhaujjukat igazgatva <tisztelettel> járultak udvarába.

Később Qi fejedelemség ismét lehanyatlott, de Guanzi 管子 újra felvirágoztatta, megalapítván a „könnyű és nehéz” Kilenc Hivatalát. Ennek eredményeképpen szerezte meg Huangong 桓公 a hegemoniát, hívta össze kilencszer a fejedelmeket (*zhuhou* 諸侯), s teremtett egyszerűbe rendet az égalattiban. Ráadásul a Guan 管 család feje <Guan Zhong 管仲> még a Három Visszatérés palotát is birtokolta (*you* 有), s noha hivatala szerint csupán udvari főember (*peichen* 陪臣) volt, gazdagsága túlszárnyalta a különböző fejedelemségek uralkodóiét. Ennek köszönhette Qi, hogy még Wei 威 és Xuan 宣 fejedelmek alatt is gazdag és erős volt.²⁶

Ezért mondják, hogy „ha a magtárak tele vannak, akkor (a nép) ismeri a szertartási előírásokat, s ha ruhából és élelemből van elegendő, akkor (a nép) ismeri a dicsőséget és szégyent”.²⁷

A szertartások a „vanból” (*you* 有) születnek, s a „nincs” (*wu* 無) által elpusztulnak. Ezért ha nemes ember (*junzi* 君子) gazdagszik meg, abban leli örömét, hogy (gazdagságával) gyakorolja erényét (*de* 德), de ha kis ember tesz szert gazdagságra, csak arra használja azt, hogy nyers hatalmát (*li* 力) gyakorolja vele. Amiként tavak mélyén szeretnek lakozni a halak, amiként hegyek mélyét keresik a vadállatok, úgy csatlakozik szorosán emberség és igazságosság erénye (*renyi* 仁義) ahhoz az emberhez, aki meggazdagodott. A gazdag ember, ha hatalomra (*shi* 執) tesz szert, mind nagyobb dicsőségre jut, (ám) ha elveszíti hatalmát (*shi*), „vendégei” (*ke* 客) elhagyják, nem örvendeznek többé a társaságában. Még inkább így van ez a barbárok között. A közmondás szerint: „Az ifiúr, ha ezer aranya van, nem végzi életét a piactéren.” Ez bizony nem üres fecsegés. Ugyanerről szól (a dal):

*Az égalatti vígan sürgölődik,
Mindenki a haszna (li) után szalad;
Az égalatti zajosan tülekedik,
Mindenki csak a haszonért szalad.*

Mármost, ha egy ezer hadiszekérrel rendelkező királynak, tízezer háztartással bíró fejedelemnek, száz házzal rendelkező úrnak is félnie kell a szegénységtől, mennyivel inkább kell (félnie) minden közrendű (*pifu* 匹夫), adószedők listáján bejegyzett embernek <parasztnak>!

...

Az égalattiban egyes javak (*wu* 物) itt gyéren, ott bőven fordulnak elő. A népek szokása szerint a hegyektől keletre eső vidéken (*Shandong* 山東) a tengerből vonják ki a sót, a hegyektől nyugatra (*Shanxi* 山西) kősóval élnek, a hegylántól délre (*Lingnan* 嶺南) és a sivatagtól északra (*Shabei* 沙北) pedig szintén vannak hegyek, ahol régóta termelnek ki sót. Nagy vonalakban így van ez.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Chu 楚 és Yue 越 fejedelemség területén a föld tágas, a nép kevés, ételük a rizs, levest halból főznek; időnként „tűzzel szántanak és vízzel gyomlálnak”, s gyümölcsük, bogyójuk, kagylójuk és rákjuk van bőven, nem kell piacon (*gu* 賈) vásárolniuk. Minthogy a föld ilyen gazdag ehető dolgokban, ott nem ismerik az éhínség szerencsétlenségét, s mivel az emberek

gondtalanul, egyik napról a másikra éldegélnek, semmiféle készletet nem halmoznak fel, és így a legtöbben szegények. Ezért van, hogy a Folyamtól és a Huai 淮 folyótól délre, ahol nem akad ember, aki megfagyna vagy éhen halna, ugyanakkor olyan családot sem találhatunk, amelyiknek ezer aranya lenne.

A Zhe 浙 és Si 泗 folyóktól északra fekvő vidék alkalmas az öt gabona, eperfa és a kender termesztésére, valamint a hat háziállat tenyésztésére;²⁸ a föld kevés, az ember nagyon sok, s minthogy gyakran sújtja áradás és szárazság csapása, a népnek gondja van rá, hogy élelmiszerkészleteket gyűjtsön. Így aztán Qin 秦, Xia 夏, Liang 梁 és Lu 魯 fejedelemségekben szívesen végzik a földműves munkát s megbecsülik a (paraszti) népet. A Folyó három vidékén, valamint Yuanban 宛 és Chenben 陳 ugyanígy van, de ehhez járul még a vándorló és a lakozó kereskedelem (*shanggu* 商賈) is. Qi 齊 és Zhao 趙 lakói nagyon okosak és ügyesek, el nem mulasztanak semmi alkalmat a haszonszerzésre. Yan 燕 és Dai 代 lakói földet művelnek és állatokat nevelnek, miközben selyemhernyót is tenyésztenek.

Mindebből ítélve vajon mi a végső célja annak a kiváló férfiúnak, aki mélyreható terveket sző a palotabeli termekben, tanácskozik a kihallgatási csarnokban, gonddal óvja szavahihetőségét s meghalni kész a tisztaságáért, vagy annak az írástudónak, aki visszavonultan él egy sziklabarlangban és megalapítani igyekszik a hírnevét? Nos, végső céljuk a gazdagság. Így aztán minél hosszabb ideig marad valaki tiszta kezű hivatalnok (*lianli* 廉吏), annál gazdagabb lesz; s meggazdagodik végül a tiszta kezű kereskedő (*liangu* 廉賈) is.

Ami a gazdagságot illeti, az utána való vágy az ember természetéhez tartozik (*qingxing* 情性), és senkinek sem kell tanulnia. Így ha egy fiatal férfi hadba vonulván megrohamozza a városokat, megmássza a falakat, áttöri az ellenség vonalait, visszaveti az ellenséget, lefejezi az ellenséges vezért, elragadja a zászlókat, nyíl- és kőzapor közepette is előrehalad, meg nem torpan a forró víz és tűz ártalmai előtt sem, mindezt azért teszi, mert bőséges jutalomra számít. Vagy azok a sikátorokban tanyázó ifjú emberek, akik megtámadják, kifosztják, agyonütik és elássák (az arra járókat), másokat fosztogatva garázdálkodnak, feldúlják és kirabolják a sírokat, önhatalmúlag pénzt öntenek, „lovagi” bandákba tömörülnek, egymásnak segítséget nyújtanak a bosszúállásban, önkényesen

és titokban elűznek embereket, fittyet hánynak a törvényekre és tilalmakra, s esztelenül rohannak egyenest a kivégzőhely felé, nos, mindezt igazán nem másért teszik, mint a vagyon élvezetéért. Ugyanígy azok a Zhao-beli 趙 asszonyok és Zheng-beli 鄭 leányok, akik oly szépen kifestik arcukat, oly szépen játszanak a szépszavú citerán, lobogtatják hosszú ruhaujjukat, tipegnek hegyes topánkájukkal, akik szemükkel csábítanak, szívükkel magukhoz hívnak, s otthonukat elhagyván ezer mérföldet sem tartanak távolinak, mit sem törődve azzal, hogy öreget vagy fiataalt kapnak-e, nos, ugyancsak a gazdagság után rohannak. S ha ráérő fiatalurak szépen felékesítik fővegüket és kardjukat, kocsikkal és lovasokkal kísértetik magukat, ezt ugyancsak azért teszik, hogy gazdagságuk és előkelőségük nyilvánvaló legyen. Akik zsinórra kötött nyíllal madarakat lőnek, továbbá halásznak és vadásznak, mit sem törődve hajnallal vagy éjszakával, dacolva dérral és hóval, állatfogó vermek körül és völgyekben nyargalászva, nem rettenve vissza vadállatok veszedelmétől sem, azok ezzel igyekeznek (új) ízeket szerezni. Akik szerencsejátékba és lóversenybe, kakasviadalba és kutyaversenybe merülve, vörösre gyúlt arccal és dicsekedve örökké a győzelemért vetélkednek, azok nagyon komoly dolognak tartják, hogy elveszítsenek egy-egy fogadást. A gyógyító emberek (*yi* 醫), varázslók (*fang* 方) és azok a különféle emberek, akik művészetükből (*jishu* 技術) élnek, azért hozzák izzásba szellemüket és vetik latba minden képességüket, mert igen fontosnak tartják a fizetségüket (*xu* 糶). Azok a hivatalnokok (*lishi* 吏士), akik bűvészmutatványokat végeznek a szövegekkel, hogy visszaéljenek a törvényekkel, (hamis) pecséteket vésetnek és okmányokat hamisítanak, nem rettenve vissza még a késsel és fűrészszel való megcsonkítás büntetésétől sem: el vannak árasztva megvesztegetési ajándékokkal. Ha parasztok és kézművesek, utazó és lakozó kereskedők készletet gyűjtenek és azt nagyobbítják, bizonyosan azért teszik, hogy növeljék gazdagságukat és gyarapítsák vagyonukat (*huo* 貨). Ez az, amire (az emberek) minden ismeretük és képességük felhasználásával törekednek, s bizony semmi fölös energiájuk nem marad arra, hogy javaikból (*cai*) valamit másnak átengedjenek.

Egy szólás azt mondja: „Száz mérföldre ne menj tüzelőt eladni (*fan* 販), ezer mérföldre ne menj gabonát eladni. Ha valamely helyen egy évig lakozol, vesd be gabonával; ha (egy helyen) tíz

évig laksz, ültess be fákkal; s ha száz évig (laksz egy helyen), az erény (*de* 德) segítségével vonzzad magadhoz a jövőket.” Az erény (*de*) szó (ebben a mondásban) embereket és dolgokat (*ren wu* 人物) jelent.

Manapság vannak, akiknek nincs hivatali ranggal járó jövedelmük (*zhilu* 秩祿), nincs hivattal járó körzetekből (*jueyi* 爵邑) származó bevételük, mégis éppen olyan jólétben élnek, mint azok, akiknek ez megadatott; az ilyeneket nevezik „hivatal nélküli hivatalnokoknak” (*sufeng* 素封). Akit hivatalba iktattak (*feng* 封), az az adókból (*zushui* 租稅) él. Évente begyűjthet minden háztartástól kétszáz (pénzegységnyit), így az ezer háztartás ura (*jun* 君) kétszáz ezret (gyűjt be évente), de a tavaszi és őszi császári audienciák s a kötelező ajándékok és felajánlások költségeit ebből kell fedeznie. A közrendűek (*shumin* 庶民), tehát a parasztok, a kézművesek, az utazó és a lakozó kereskedők nagyjából számítva ugyancsak szert tesznek évente tízezer (befektetésével) kétezer haszonra (*xi* 息); az egymilliót befektető család (*jia* 家) tehát kétszáz ezerre; ebből azonban ki kell fizetniük a közmunka és katonáskodás megváltásának költségeit, valamint az adókat (*zufu* 租賦), s (a maradékból megvehetik) azt a ruhát vagy élelmiszert, amit akarnak, akár a legjobbat és legfinomabbat is.

Ezért mondják, hogy aki mezőin kétszáz pata <ötven> lovat legeltet (évente), vagy pedig paták és tülkök szerint számolva ezer <százhatvanhat vagy százhatvanhét> marhát, vagy éppen ezer láb <kétszázötven> juhot, vagy mocsaras földeken ezer láb <kétszázötven> disznót nevel, aki halastavakban ezer mérő (*shi* 石) halat tenyészt, vagy hegyi lakhelye körül ezer szál fát vághat ki, vagy akinek ezer jujubafája van Anyouban, akinek ezer gesztenyefája van Yanben vagy Qinben, akinek ezer narancsfája van a Shu-beli 蜀 Han 漢 területén vagy Jianglingban 江陵, akinek ezer katalpafája van a Huai 淮 folyótól északra eső vidéktől vagy a Changshan 常山 (hegységtől) délre, vagy a Folyó és a Ji 濟 közti területen, akinek ezer *munyi* 畝 lakkfája van Chenben 陳 vagy Xiaban 夏, aki ezer *munyi* eperfát vagy kendert termeszt Qiben 齊 vagy Luban 魯, aki ezer *munyi* bambuszt nevel a Wei 渭 folyó mentén, aki híres fővárosok (*mingguo* 名國) tízezer családot tömörítő falainak közelében, a környező elővárosokban olyan földből művel ezer *mut*, amelyből egy *mu* egy *zhongnyit* 鍾 terem, aki ezer *mu* földön gardéniát <festéket>

vagy festőbuzért természet, aki ezer ágyás (*qi* 畦) gyömbért vagy hagymát természet, nos, ezek az emberek (jövedelmüket tekintve) egyenlők az ezer háztartás (adójából élő) fejedelemmel (*hou* 侯). Az ilyen (árucikkek) a gazdagság megszerzésének alaptökéjét adják (*zi* 資). Velük nem kell a piactereken várakozni, nem szükséges idegen városokba (*yi* 邑) utazgatni, otthon üldögélve is be lehet várni a hozamukat, miáltal az illető személy egy visszavonult írástudó (*chushi* 處士) tisztességét (*yi* 義) bírja, s mégis jövedelmet élvez.

Másrészt, ha egy család elszegényedik, a szülők öregek, az asszony és a gyermekek gyengék és nagyon fiatalok még, ha nincs miből bemutatni az évszakoknak megfelelő áldozatokat, nincs miből hozzájárulni az ünnepségekhez, étele, itala, valamint ruhája sincs elegendő, amivel ellássa magát, nos az ilyen (család) nem fog szegyenkezni vagy gátlást érezni, mert hiszen nincs is semmi, aminek alapján összehasonlíthatnánk (a gazdagokkal). Így akinek semmi vagyona nincs, az testi erejét veti latba; akinek van valamicskéje, az eszével igyekszik előbbre jutni; akinek pedig bőségesen van, az versengve keresi a jó alkalmat (vagyona gyarapítására). Ez az általános szabály. Ha a megélhetést kell biztosítani, az igazán bölcs ember olyan bevételre igyekszik szert tenni, amely személyét semmiféle veszélybe nem sodorja. Ezért az alapvető foglalkozásból (*ben* 本) származó gazdagság a legjobb, a másodlagos foglalkozásokból (*mo* 末) származó gazdagság már csak utána következik, s végül a gattettekől származó gazdagság a legrosszabb. Ha valakiből hiányzik a remeteségbe vonuló rendkívüli férfiú kiválósága, így öregszik meg szegénységben és alacsony sorban, és mégis „emberségéről és igazságosságáról” <kiváló erkölcséről> szeret beszélni, az bizony ezzel csak szegyenbe dönti magát.

Ami az adófizetésre kötelezett egyszerű embert illeti, az olyan szemben, akinek gazdagsága az övét tízszeresen múlja felül, szerényen s alábbvalóként viselkedik; akinek vagyona az övének százszorosa, attól már fél; az ezerszer nagyobb (vagyonnal bírónak) már szolgálatába áll (*yi* 役), a tízezerszeres (vagyon urának) pedig a szolgálja lesz (*pu* 僕). Ez a dolgok (*wu* 物) rendje.

Annak számára, aki a szegénységből igyekszik a gazdagságba emelkedni, a földművelésnél jobb a kézművesség, a kézművességnél is jobb a kereskedés (*shang* 商), szép minták (*wen* 文) hímezgetésénél jobb a piactér kapujánál tartózkodni. Ez azt jelenti, hogy a másod-

lagos foglalkozások (*moye* 末業): a szegény emberek meggazdagodásának alapja (*zi* 資).

Aki a közvetítő városokban (*tongyi* 通邑) és nagy fővárosokban el tud adni egy év leforgása alatt ezer főzetnyi szeszest, ezer korsónyi ecetet és mártást, ezer korsónyi ízesítő kivonatot, ezer „bőr” levágott marhát, juhot és disznót, ezer *zhong* gabonát, ezer kocsirakomány rőzsét vagy egy hajóhossznyi tüzelni való szalmát, ezer darab szálfát, tízezer darab bambuszrudat, száz fogat lovaskocsit, ezer kétkerekű ökröskordét, ezer darab lakkozott faedényt, ezer *junt* 鈞 mérő bronzedényt, ezer *shit* 石 mérő sima faedényt, vasedényt vagy (ugyanennyi) gardéniát és festőbuzért, pata és száj szerint ezer <kétszáz> lovat, ezer láb <kétszázötven> marhát, ezer pár <kétezer> birkát vagy disznót, a kéz ujjai szerint ezer <száz> rabszolgát (*tong*), ezer *jinni* inat, tülköt vagy cinóbert, ezer *junnyi* selyem szövetet, nyers selymet vagy más finom kelmét, ezer tekercs ékességekkel hímzett (selymet), ezer *shinyi* növényi kelmét és nyers vagy cserzett bőrt, ezer *dounyi* 斗 lakkot, ezer korsónyi élesztőt vagy sós babmártást, ezer *jinni* 斤 csupaszfogú halat vagy tengeri márnát, ezer *shinyi* szárított halat, ezer *junnyi* sózott halat, háromszor ezer *shinyi* jujubát vagy gesztenyét, ezer róka- vagy cobolybőrt, ezer *shinyi* bárány- vagy birkabőrt, ezer darab nemezszőnyeget, ezer *zhong* különféle gyümölcsöt és zöltséget; továbbá aki ezer füzér pénzt tud kamatra kölcsönadni, olyan megállapodást kötve az alkuszokkal (*zangkuai* 駟會), hogy a kapzsi kereskedők harminc, a tisztességes kereskedők (*liangu* 廉賈) azonban ötven százalékot (kapjanak); nos, az ilyen emberek (gazdaságukat tekintve) méltó párjai az ezer fogatot kiállító (hivatalnoki) családoknak (*jia*). Nagyjából ezek (a meggazdagodás módjai). A különféle más foglalkozások (jövedelme) nem éri el a tízből kettő arányt <húsz százalékot> sem, ezért nem tartoznak a vagyonszerzés általam felsorolt módjai közé.

Most pedig szeretném röviden elmondani, miképpen sikerült meggazdagodnia néhány kiváló férfiúnak (*xianren* 賢人) a mi korunkban és ezer mérföldön belül, hogy majd a későbbi nemzedéknek módja legyen szemügyre venni és kiválasztani (a meggazdagodás legjobb példáit).

A Shu-beli 蜀 Zhuo 卓 család ősei Zhaoból 趙 származtak. Vasöntésből gazdagodtak meg. Amikor Qin 秦 megdöntötte

Zhao fejedelemséget, a Zhuo családot onnan kitelepítették. A Zhuo családot foglyul ejtették, mindenéből kifosztották, s férj és feleség egyedül tolta kocsiját, előre az úton, kényszerlakhelye felé. A kitelepített „foglyok” közül mindazok, akiknek megmaradt valami vagyonkájuk, versengve adták azt a hivatalnokoknak (*li* 吏), csak hogy valami közeli helyre telepítsék őket, így aztán letelepedhettek Jiamengben 葭萌. A Zhuo család feje azonban így szólt: „Ez a vidék szűk és terméketlen. De úgy hallottam, a Min 汶 hegy lábánál termékeny mezők vannak, a földben ehető gumók teremnek, úgyhogy ott halálukig nem éheznek (az emberek). A nép ott igen ügyes a kereskedésben, s könnyen megél a kereskedelemből (*gu* 賈).” Ezért ő azt kérte, telepítsék távolabbi vidékre, s megkapta a parancsot, hogy menjen Linqiongba 臨邛. Ott nagy örömeire vasércet tartalmazó hegyet talált, s egy fűjtatóval elkezdett vasat önteni, majd előrelátásával és tervszerűségével „megolvasztotta” <uralma alá hajtotta> Dian 滇 és Shu egész népét. Gazdagságában odáig emelkedett, hogy ezer fiatal rabszolgája (*tong* 僮) volt, örömei pedig, amelyeket szántóföldjeiből, halastavaiból, madarászásból és vadászatokból nyert, hasonlóvá tették egy fejedelemhez. Cheng Zheng 程鄭 a hegyektől keletre fekvő vidékről (*Shandong* 山東) áttelepített hadifogoly volt. Ő is fémet olvasztott és öntött, s kereskedett (*gu*) a mozsártörő-hajviseletű néppel <a barbárokkal>. Gazdagsága vetekedik a Zhuo családéval. Mindkét család Linqiongba lakik. A Yuan-beli 宛 Kong 孔 család ősei Liangból 梁 származtak, (ahol) vasöntés volt a foglalkozásuk. Amikor Qin megtámadta Wei 魏 fejedelemséget, a Kong családot Nanyangba 南陽 telepítették át. Nagy méretekben kezdett fűjtatóival (vasat olvasztani) és önteni, s gátakat és halastavakat rendezett be. Kocsikkal s lovasokkal kísértetve magát, meg-meglátogatta a fejedelmeket (*zhuhou* 諸侯), s e kapcsolatai révén nagy kereskedelmi haszonra (*shanggu zhi li* 商賈之利) tett szert. Híres lett arról, hogy olyan adományokat nyújt, akár egy utazgató, ráérős nagyúr (*gongzi* 公子). S mégis, üzleti nyeresége messze túlszárnyalta a kicsinyesebb és fukarabb (kereskedőjét). Családi vagyona végül is sok ezer aranyra rúgott. Így aztán Nanyangban mindenki, aki kereskedelemmel (*gu*) foglalkozott, példaképének kezdte tekinteni a Kong család nagyúri magatartását (*yongrong* 雍容).

A Lu-beliek szokásuknak megfelelően óvatosak és zsugoriak, de

a Cao-beli 曹 Bing 邴 család még sokkal olyanabb. A vasöntéssel kezdtek gazdagodni, s vagyonuk végül százmilliókra rúgott. Mégis, a családban mindenki, az apától és idősebb fivérektől kezdve a fiúkig és unokáig, megfogadta, hogy „ha lefelé pillant, felszed valamit, s ha felfelé pillant, megfog valamit”. Hitelbe adva áruikat, pénzt kölcsönözve kamatra (*dai* 貸), kereskedve járták be a tartományokat (*jun* 郡) és fejedelemségeket (*guo* 國). Ez volt hát az oka annak, hogy Zouban 鄒 és Luban 魯 oly sokan elhagyták az írástudói foglalkozást (*wenxue* 文學) és a haszon (*li* 利) után kezdtek rohanni: bizony, a Cao-beli Bing család.

Qiben szokás szerint megvetették <semmire sem becsülték> a rabszolgákat (*nulu* 奴虜), Diao Xian 刁閑 azonban kedvelte és megbecsülte őket. A gátlástalan és ravasz rabszolgát (*nu* 奴) az emberek általában szerencsétlenségnek tartják, Diao Xian azonban befogadta és szolgálatába állította az ilyeneket, arra fogta őket, hogy hallal és sóval kereskedve (*shanggu* 商賈) hasznot hajtsanak az ő számára. Ő maga időnként kocsik s lovasok kíséretében meglátogatta a különféle hivatalnokokat (*shou xiang* 守相), miközben (a kereskedést) mind jobban rájuk <a rabszolgáira> bízta, míg végül azok munkájának kisajátítása révén több tízmillióra nem rúgott a vagyona. Innen ered a mondás: „Melyik a jobb: hivatalt kapni (*jue* 爵) vagy Diao 刁 (szolgálatában állni)?” E mondás azt jelenti, hogy (Diao Xian) képes volt lehetővé tenni gátlástalan rabszolgáinak (*haonu* 豪奴) a maguk-gazdagítását (*zirao* 自饒), míg ugyanakkor a végsőig ki tudta használni munkaerejüket (a maga számára).

A Zhou-beliek 周 mindig igen takarékosak voltak, Shi Shi 師史 azonban még sokkal jobban. Kordéjával (ha kellett) akár százszor is megfordult, kereskedett (*gu*) minden tartományban és fejedelemségben, mindenüvé eljutott. Luoyang 洛陽 utak csomópontja volt (*jie* 街), minthogy éppen Qi, Qin, Chu és Zhao fejedelemségek között feküdt. (Így Luoyangban) a szegény emberek tanulni a gazdag családok szolgálatába álltak be, s egymás közt azzal dicsekedtek, ki milyen régen kereskedik (*gu*), hányszor haladtak át szülőfalujukon (*yi* 邑) anélkül, hogy betértek volna saját kapujukon. Azáltal, hogy vállalkozásait ilyenfajta emberekre bízta, Shi Shinek végül is hetven millióra sikerült szert tennie.

A xuanqui 宣曲 Ren 任 család ősei a dudaoi 督道 magtár hivatalnokai (*li* 吏) voltak. Amikor a Qin-dinasztiát megdöntötték,

a helyi hatalmasok (*haojie* 豪傑) versengve igyekeztek (minél több) aranyat és jadet szerezni, a Ren család azonban vermekben rejtette el a (gondjaira bízott) magtár gabonáját. Amikor aztán Chu és Han (seregei) egymással küzdöttek Rongyangban 滎陽, a népnek nem volt módja szántani és vetni, úgyszólván egyetlen *shinyi* rizs ára tízezerre rúgott, s a vezérek (*haojie* 豪傑) aranya és jadeja mind a Ren családhoz vándorolt. A Ren család ezzel alapította meg a gazdagságát. S míg a gazdag emberek igyekeztek túltenni egymáson a pazarlásban, a Ren család rendkívül mértékletesen élt s minden erejét a földművelésnek és állattenyésztésnek szentelte. S míg a földművelést és állattenyésztést folytatók versengve igyekeznek minél olcsóbb árukat (*jiangu* 賤賈) szerezni, a Ren család mindig csak értékes (*gui* 貴) és jó minőségű dolgokat szerzett. Az ő gazdagságuk így több nemzedékre szolt. Mégis, a Ren úr (*gong* 公) által tett családi fogadalom (kimondotta): nem hordanak olyan ruhát, nem esznek olyan ételt, mely nem (saját) földművelésükből és állattenyésztésükből származik, (továbbá) amíg a közös munkákat (*gongshi* 公事) be nem fejezték, ők maguk nem merészelnek sem bort inni, sem pedig húst enni. Ezzel a módszerrel a falu (*lüli* 閭里) irányítói (*shuai* 率) lettek. Így aztán (még tovább) gazdagodtak, s az uralkodó is nagyra becsülte őket.

Amikor a határok ki voltak terjesztve <nyitva voltak>, Qiao Taonak 橋姚 sikerült szereznie ezer lovat, kétszer annyi marhát, tízezer „fej” birkát, gabonáját pedig tízezer *zhongnyin*ak számolta.

Amikor Wu 吳, Chu 楚 (és a többi összesen) hét fejedelemség seregei megindultak, Chang'anban 長安 a fejedelmek és főhivatalnokok (*liehou fengjun* 列侯封君) a (felkelés leverésére) hadba menő csapatok ellátásához pénzt akartak kölcsönvenni. A pénzkölcsönzők (*ziqianjia* 子錢家) azonban úgy vélték, hogy a (Hangu 函谷) Kaputól keletre levő adózó fejedelemségek (*houyiguo* 侯邑國) sorsa túlságosan bizonytalan, és egyikük sem akart (pénzt) adni. Csupán a Wuyan 無鹽 család feje szánta rá magát, hogy kölcsönadjon ezer aranyat, mégpedig tízszeres visszafizetésre. Három hónap alatt Wut és Chut pacifikálták, s egy éven belül Wuyan úrnak (a kölcsönzött összeg) tízszerese ütötte a markát. Ezzel (az üzlettel) egyike lett a Kapun belüli vidék leggazdagabb embereinek.

A Kapun belüli vidék gazdag kereskedői (*shang* 商) és nagy üzletemberei (*gu* 賈) nagyrészt a Tian 田 családhoz tartoztak, mint

Tian Se 田嗇 és Tian Lan 田蘭. A Weijia-beli 韋家 Li 栗, valamint az anlingi 安陵 és dui 杜 Du 杜 családnak ugyancsak van százmilliója.

Ezek a legragyogóbb és legkirívóbb példák. Egyiküknek sem volt ranggal járó földje (*jueyi* 爵邑), hivatali fizetsége (*fenglu* 奉祿), egyikük sem élt vissza törvényekkel, egyikük sem követett el gáztettet; mégis meggazdagodtak. Kiválóan tudták mérlegelni, mit vessenek el és mit ragadjanak meg, az adott pillanatnak megfelelően tudtak lenézni vagy felpillantani, s mindig learatták a maguk hasznát; a másodlagos foglalkozásokkal (*mo* 末) szerezték javaikat (*cai* 財), s az alapvető foglalkozás (*ben* 本) segítségével őrizték meg azokat; amit a *wu* 武 <háborús körülmények> révén egy csapásra megkaparintottak, azt a *wen* 文 <békés viszonyok> kihasználásával szilárdan kezükben is tudták tartani; minden változás és átalakulás számára megvolt a maguk mércéje; nos, ezt (a képességüket) méltán tarthatjuk művészetnek (*shu* 術). Ami pedig ezeket az embereket illeti, akik a földművelésben, állattenyésztésben, kézművességben, fakitermelésben, vándorló és lakozó kereskedelemben fáradozva, a haszon (*li* 力) ügyes mérlegelésével gazdagok lettek, s közülük a nagyobbak egész tartományt (*jun* 郡), a középsők egy-egy körzetet (*xian* 縣), a kisebbek pedig egy-egy falut (*xiangli* 鄉里) hajtottak uralmuk alá, nos, ezeket nem is győznénk összeszámlálni.

Takarékosság, mértékletesség és izomerő: ez a megélhetésről való gondoskodás helyes útja; a gazdagok azonban mindig különleges módszerekkel kerekedtek felül. A földművelés „ügyetlen” foglalkozás, Qin Yang 秦揚 mégis általa került fölébe egy egész körzetnek (*zhou* 州); a sírok kirablása közönséges gáztett, Tian Shu 田叔 mégis így kezdte fölemelkedését; a szerencsejáték megvetendő foglalkozás, Huan Fa 桓發 mégis így lett gazdag; utazgatva kereskedni bizony méltatlan foglalatosság egy fiatal férfi számára, Yong Lecheng 雍樂成 mégis így szedte meg magát; állati zsírokkal kereskedni szégyenletes dolognak számít, Yong Bo 雍伯 azonban ezer aranyat (keresett rajta); mártásokat árulni „kicsiny” foglalkozás, ám a Zhang 張 család tízmilliót (keresett vele); kések élesítése nem valami nagy művészet, a Zhi 鄧 családnak azonban élelemmel töltötte meg az üstjeit; szárított hússal kereskedni nem látszik nagy üzletnek, ám a Zhuo 濁 család (ezen meggazdagodva) lovasokkal kísértette magát; lódoiktornak lenni elég sekélyes művészkedés, Zhang Li 張里 mégis (úgy meggazdagodott belőle, hogy) harangot

ütött meg (ha szolgálait hívta). Mindezek csupán eltökéltségüknek és célratörésüknek köszönhetik, hogy elérték (a gazdagságot).

Mindebből jól látható, hogy a gazdagság nem egy megállapított foglalkozásból (*jingye* 經業) fakad, s a pénznek (*huo* 貨) nincs állandó gazdája (*changzhu* 常主). Az ügyes emberhez (*nengzhe* 能者) úgy csatlakozik (a pénz), mint küllők a kerékagyba; az ügyetlen embernek (*buxiaozhe* 不肖者) pedig (kiesik a kezéből), akár a cserép, ha széttörik. Az ezer arannyal rendelkező család (*jia* 家) semmivel sem marad el egy egész város (*du* 都) uralkodója mögött; akinek pedig százmilliója van, az ugyanolyan örömeiket élvez, mint egy király (*wangzhe* 王者). Okkal vagy ok nélkül mondjuk-e hát őket „hivatal nélküli hivatalnokoknak” (*sufeng* 素封)?

130. fejezet

A NAGY ASZTROLÓGUS²⁹ ELŐSZAVA A HAT FILOZÓFIAI ISKOLA LÉNYEGÉRŐL

A Változások (Könyvének) Nagy Kommentárja azt mondja: „Az égalatti egységes az eredményben, de százféleképpen gondolkodik; ugyanoda érkezik el, de különböző utakon.” Valóban, a *yin-yang*isták, a konfuciánusok (*ru* 儒), a motisták (*mo* 墨), a terminologisták (*ming* 名), a legisták (*fa* 法) és a taoisták (*daode* 道德) egyaránt a jó kormányzást tekintették fő feladatuknak, s csupán a megfogalmazás dolgában jártak különböző utakon, hol világosan, hol meg nem-világosan fejezve ki magukat.

Megvizsgáltam a *yin-yang* 陰陽 (iskola) művészetét (*shu* 術) s úgy találtam, hogy ők túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítottak a szerencsejeleknek, igen sok babonás tilalmat állítottak fel, ezekkel úgyszólván fogva tartották az embereket, akiknek így nagyon sok dologtól kellett félniük. Ugyanakkor azonban olyan jól meghatározták a négy évszak nagy rendjét (*dashun* 大順), hogy azt nem lehet többé eltéveszteni.

A konfuciánusok (*ruzhe* 儒者) tanai sok mindenre kiterjednek, de kevés bennük az igazán lényeges; nagy erőfeszítéseket követelnek, de kevés eredményre vezetnek; ezért az ő tanításait igen nehéz lenne maradéktalanul követni. Ugyanakkor azonban ők állapították meg a fejedelem és alattvaló, atya és fiú viszonyának szertartásait

(*li* 禮), ők határozták meg a férj és feleség, idősebb és fiatalabb közti különbségeket, úgyhogy (e viszonyokat) nem lehet többé felcserélni egymással.

A motisták (*mozhe* 墨者) olyan mérsékletet követeltek, hogy igen nehéz lenne követni őket; így az ő tanaikat sem lehet tökéletesen megvalósítani. Ugyanakkor ők az alapvetőt (*ben* 本) akarták erősíteni, a kiadásokat (*yong* 用) pedig csökkenteni, s így (nekik köszönhető, hogy) nem lehet többé pazarolni.

A legisták (*fajia* 法家) nagyon szigorúak voltak, kevésre becsülték a könyörületet; ugyanakkor azonban ők tették helyessé a fejedelem és alattvaló, felettes és alárendelt közti megkülönböztetést, s ezen ma sem lehet változtatni semmit.

A terminológisták (*mingjia* 名家) is megkötözni akarták az embereket (fogalmi és terminológiai megkülönböztetésekkel), s azt tartották jónak, ha elvész az igazság; ugyanakkor azt, hogy ők miképpen szabályozták a név és valóság viszonyát (*zheng mingshi* 正名實), nem lehet többé figyelmen kívül hagyni.

A taoisták (*daoja* 道家) azt akarják, hogy az ember szellemét (*jingshen* 精神) az egyetlenre összpontosítsa, minden mozdulata összhangban legyen az alaktalannal (*wuxing* 無形), s adjon meg minden szükségest az összes létezőnek (*wanwu* 萬物). Művésze-tük (*shu* 術) nem más, mint hogy a *yin-yang* nagy rendjére (*dashun*) támaszkodva, kiválasztva minden jót a konfucianizmusból és a motizmusból (*ru mo* 儒墨) is, felhasználva a terminológisták és legisták (*ming fa* 名法) legfontosabb tanításait is, az évszakok változásával együtt tudnak haladni, s a külvilágnak megfelelő (*ying wu* 應物) tudnak változni és átalakulni (*bianhua* 變化). Az általuk felállított szokások (*su* 俗) és általuk alkalmazott gyakorlatok (*shi* 事) között nincs olyan, amely ne lenne helyénvaló. Az általuk kitűzött cél igen egyszerű, könnyen elérhető; tevékenységet (*shi* 事) alig kíván, az eredmény mégis nagy. A konfucianusok elgondolása nem ilyen, ők azt kívánják, hogy az uralkodó legyen mintakép (*yibiao* 儀表) az égalatti számára; a fejedelem legyen az előénekes (*chang* 倡), alattvalója pedig feleljen neki (*he* 和); az uralkodó járjon mindig elől, alattvalója pedig kövesse. Szerintük tehát az uralkodónak kell erőfeszítéseket tennie, míg az alattvaló gondtalan nyugalomban élhet. Ám a nagy *daonak* 道 éppen az a lényege, hogy el kell távolítani (magunkból) az erős vágyakat, tompítani

kell (magunkban) az okosságot (*congming* 聰明), s mindezeket elutasítva csupán „művészetünkre” (*shu*) kell támaszkodnunk. Mert a szellem (*shen* 神) a nagy használatban kimerül, a test (*xing* 形) a nagy erőfeszítésektől elhasználódik. Ha pedig a test és a szellem (*xingshen* 形神) nyugalmát izgalmak zavarják fel, akkor hiába szeretnénk olyan sokáig élni, mint az ég és föld, ez még senkinek sem sikerült.

A *yin-yang*isták 陰陽 a négy évszakra, a nyolc égtájra, a tizenkét csillagképre (*du* 度) és a huszonnégy félhónapos periódusra (*jie* 節) vonatkozólag mind különböző tanításokat és rendelkezéseket (*jiaoling* 教令) dolgoztak ki, s azt állítják, hogy „aki ezekhez alkalmazkodik, szerencsés lesz, aki meg ezekkel ellentétbe kerül, elpusztul”; ez azonban nem feltétlenül van így. Éppen ezért mondom, hogy úgyszólván fogva tartanak az embereket, akiknek így igen sok dologtól kellene félniük. De hogy tavasszal van a sarjadás, nyáron a növekedés, ősszel az aratás, télen pedig az elraktározás, ez valóban az ég útjának (*dao* 道) nagy törvénye (*dajing* 大經), és aki ehhez nem alkalmazkodik, annak nincs mit az égalatti kormányzó elvének (*gangji* 綱紀) tekintenie. Ezért mondom, hogy a négy évszak nagy rendjét (*dashun* 大順) nem szabad szem elől téveszteni.

A konfuciánusok a „hat könyvet” (*liuyi* 六藝)³⁰ fogadják el törvénynek (*fa* 法). Ám a „hat könyv” klasszikus művei és kommentárjai (*jing zhuan* 經傳) ezerszer tízezer (írásjegyre) rúgnak, sok-sok nemzedék sem képes a végére járni minden tudományuknak (*xue* 學), az ember élete végéig sem képes megtanulni valamennyi szer-tartásukat (*li* 禮); ezért mondom tehát, hogy tanaik sok mindenre kiterjednek, de kevés bennük az igazán lényeges, és hogy azok nagy erőfeszítéseket követelnek, de kevés eredményre vezetnek. Ami azonban a fejedelem és alattvaló, atya és fiú közti szertartások megállapítását, valamint a férj és feleség, idősebb és fiatalabb egymástól való elválasztásának rendjét illeti, e viszonyokat akár „száz iskola” (*bojia* 百家) sem lenne képes felcserélni egymással.

A motisták (a konfuciánusokhoz hasonlóan) szintén tisztelték Yaot 堯 és Shunt 舜, az ő erényüket és magatartásukat (*dexing* 德行) dicsérték mondván: „Csarnokuk magassága csupán három lábnyi volt, ennek földlépcsője csupán három fokú volt, zsúptetejét le sem nyesték, fagerendáit nem faragták meg; agyagedényekből étkeztek, agyag csészékből kortyolgattak, durva rizs volt az ételük,

babszárból főzték a levesüket; nyári napokon egyszerű kender ruhát viseltek, téli napokon szarvasprémet öltöttek”; amikor halottaiknak megadták a végtisztességet, koporsóik csupán három hüvelyk vastagok voltak; a hangot is úgy adták meg (*juyin* 舉音), hogy az nem volt igazán fájdalmas. Ilyen temetési szertartásokat tanítottak (a motisták), s azt követelték, hogy (az uralkodó) ezekkel irányítsa a népet (*wanmin* 萬民). Ám ha az égalattiban mindenki így cselekedett volna, akkor a magasabb és alacsonyabb helyzet között nem lett volna semmi különbség. A világ különböző <különböző rangúakból áll>, az idők is változnak, így a dolgok és foglalatosságok (*shiyè* 事業) sem maradhatnak ugyanazok. Ezért mondom, hogy olyan mérsékletet követeltek, amit igen nehéz lett volna betartani. Ennél azonban fontosabb, hogy erősíteni akarták az alapvetőt és mérsékelni akarták a kiadásokat, ez pedig valóban a nép jólétének (*rengei jiazu* 人給家足) egyetlen helyes útja (*dao*). Ebben volt Mozi 墨子 igazán kiváló, s ezt (az érdemét) akár „száz iskola” sem lenne képes elherdálni.

A legisták nem tettek különbséget rokonok és idegenek között, nem választották külön az előkelőket és a közrendűeket, egységesen vetették alá őket a törvények (*fa* 法) ítéletének, úgyhogy a rokonok szeretetét és a tiszteletre méltók tiszteletét kívánó „könyörületnek” (*en* 恩) vége szakadt. Ezt az elgondolást meg lehetett valósítani egy bizonyos időszakra, de nem lehet hosszú ideig alkalmazni. Ezért mondom, hogy (a legisták) nagyon szigorúak voltak és kevésre becsülték a könyörületet. Azt azonban, hogy megkövetelték az uralkodó tiszteletét és az alattvaló alávetettségét, s világossá tették mindenkinek a maga funkcióját (*fenzhi* 分職), amelynek határait senkinek sem szabad átlépnie, nos, ezt akár „száz iskola” sem lenne képes megváltoztatni.

A terminológisták olyan szörszálhasogatóan tekergették a fonalat, hogy az embereknek módjuk sem volt visszatalálni a szavak értelméhez; mindent a nevek (*ming* 名) által akartak eldönteni, s nem egyszer szem elől tévesztették az emberi érzületet <a józan ész>. Ezért mondom, hogy (a „nevekkal”) meg akartak kötni mindenkit, s azt tartották jónak, ha elvész az igazság. Ám azt, ahogyan ők megbírálták a neveket (*ming*) és a valóságot (*shi* 實), mégpedig úgy, hogy a legbonyolultabb kérdésben sem tévedünk el, ezt bizony nem lehet figyelmen kívül hagyni.

A taoisták a nem-cselekvést (*wuwei* 無為) hirdették, amely, mint mondták, nincs amit meg ne csinálna (*wu buwei* 無不為). Ennek lényegét (*shi* 實) nagyon könnyű megvalósítani, csak szavakban való kifejtését (*ci* 辭) nehéz megérteni. Művészetük (*shu* 術) abban állt, hogy az ürességet és nemléte (*xuwu* 虛無) tekintették alapvetőnek (*ben* 本), az alkalmazkodást tekintették egyedül alkalmazható módszernek (*yong* 用), nem ismertek véglegesen kialakult helyzetet (*shi* 執), nem ismertek állandó formákat (*xing* 形), így aztán képesek voltak kikutatni a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) belső természetét (*qing* 情); minthogy pedig nem akartak a dolgok (*wu* 物) előtt haladni, s nem akartak a dolgok (*wu*) mögött elmaradni sem, azért képesek voltak a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) urává (*zhu* 主) lenni. Az volt a törvényük, hogy ne legyenek törvények (*wufa* 無法), hanem mindenki az időnek (v. évszaknak) megfelelően végezze foglalatosságát; s az volt a mértékük, hogy ne legyenek mértékek (*wudu* 無度), hanem mindenki a kívülágnak (*wu*) megfelelően keljen fel és térjen nyugovóra <élje a maga természetes életét>. Ezért mondták, hogy „a bölcs ember (*shengren* 聖人) nem ügyeskedik, hanem az idő változásaihoz (*shibian* 時變) tartja magát”. Az „üresség”: a *dao* állandó törvénye (*chang* 常); az alkalmazkodás pedig: a fejedelem törvénye (*gang* 綱); és ha számos alattvalója mind egyszerre jön is hozzá, (ez aranyszabállyal a fejedelem) el tudja érni, hogy valamennyi világosan lássa a maga (tennivalóját). Ha egy dolog valóságát (*shi* 實) a névvel (*sheng* 聲) egybehangzónak találjuk, akkor azt joggal mondhatjuk helyesnek; de ha a valóság nem felel meg a nevének, akkor hamisságról beszélünk. Ha sehol sem lehet hamis beszédeket hallani, akkor bűnök sem keletkezhetnek, kiválóság (*xian* 賢) és méltatlanság (*buxiao* 不肖) magától elválik egymástól, fehér és fekete látható alakot ölt (*xing* 形). Minden azon múlik, akarjuk-e alkalmazni (a *daot*); vele minden dolgunknak sikerülnie kell! Ha pedig összhangban vagyunk a nagy *daoval*, amely maga homályos derengés csupán, de fénye beragyogja az égalattit, akkor (általa) visszatérhetünk a „névtelenséghez” (*wuming* 無名). Ami által az ember él, az a szellem (*shen* 神); amire (a szellem) támaszkodik, az a test (*xing* 形). A szellem a nagy használatban kimerül, a test a nagy erőfeszítésektől elhasználódik; aztán test és szellem (*xingshen* 形神) elválik egymástól, ez pedig a halál. Aki meghalt, azt többé nem lehet visszahozni az életbe; ha egyszer

(test és lélek) elvált egymástól, nem lehet többé egyesíteni őket; ezért a bölcs ember (*shengren*) nagyon komolyan veszi (az életet). Mindebből látni való, hogy a szellem az élet gyökere (*ben* 本), a test pedig az élet eszköze (*ju* 具); s így aki nem gondoskodott előbb a saját szellemének s testének (*shenxing*) biztonságáról, de azért kijelenti, hogy neki van mivel kormányoznia az égalattit, ugyan mivel is sikerülhetne ez neki!

JEGYZETEK

SIMA QIAN 司馬遷
TÖRTÉNETI FELJEGYZÉSEK

61. fejezet

Boyi 伯夷 életrajza

¹ Biansui 卞隨 és Wuguang 務光: önzetlen férfiak, akik – Xuyou 許由 példájára – nem fogadták el a Shang-Yin 商殷 házat alapító Tangtól 湯 a trónt.

² *Lunyu* 論語 V, 22.

³ *Lunyu* VII, 14.

⁴ A Boyinak 伯夷 és Shuqinak 叔齊 tulajdonított „szabálytalan”, azaz nem négyszótagos sorokban írt vers valójában talán Qin-kori 秦 vagy a Han-kor 漢 eleji költő műve. Szemelvényünkben hamarosan olvasható.

⁵ Vö. pl. a *Laozi* 老子 V. fejezetével.

⁶ Vö. *Lunyu* XI, 6.

⁷ *Lunyu* XV, 39.

⁸ Vö. *Lunyu* XI, 25.

⁹ *Lunyu* VII, 11.

¹⁰ *Lunyu* IX, 26.

¹¹ *Lunyu* XV, 19.

¹² Az idézet a *Hanshu* 漢書 Jia Yi-biográfijában 賈誼 olvasható.

74. fejezet

*Zou Yan*ról 騶衍

¹³ Utalás a *Shijing* 詩經 240. versére, mely a *Nagy Ódák* (*Daya* 大雅) részben található.

¹⁴ A „kilenc tartomány” leírása a *Shujing*ban 書經 olvasható, *Yu* 禹 *adói* (*Yugong* 禹貢) címmel; lényegében egy eseményi adórendszer leírása.

¹⁵ Vö. Mengzi-bevezetőnkkel 孟子 az *Első kötet*ben, vagy Xunzi- 荀子 és Han Feizi-bevezetőnkkel 韓非子 a *Második kötet*ben.

124. fejezet

A vándor kardforgatók

¹⁶ Idézet a *Han Feizi* 韓非子 49. fejezetéből.

¹⁷ Jici 季次 és Yuan Xian 原憲: Konfuciusz tanítványai.

¹⁸ Idézet a *Zhuangzi* 莊子 IV. fejezetéből.

¹⁹ Yan Ling 延陵: Wu 吳 fejedelme az i. e. VI. században. A második négy férfiú, akiket néha Négy Hős néven emlegetnek, Qi 齊, Chu 楚 és Zhao 趙 fejedelmek voltak az i. e. III. században.

²⁰ A formula a *Xunzi* 荀子 1. fejezetéből való.

²¹ A fejezet további része a megnevezett személyekkel foglalkozik.

129. fejezet

A pénzfelhalmozók

²² Vö. *Laozi* 老子 LXXX.

²³ Feltételezik, hogy a „legrosszabb” fokozat Wudi 武帝 gazdaságpolitikájára utal.

²⁴ Az idézet sem a *Shujing*ban 書經, sem a *Yizhoushuban* 遺周書 nem található. A „három drágaság” valószínűleg: a parasztok, a kézművesek, valamint a hegyek és mocsarak termékei. Mások szerint: élelem, használati tárgyak és pénz.

²⁵ Taigong Wang 太公望: Wenwang 文王 főhivatalnok, Qi 齊 fejedelemség első uralkodója (Taigong 太公 néven lásd a *Mengzi* 孟子 VI B, 8 és VII A, 22-ben, legutóbb a *Shiji* 史記 61. fejezetében).

²⁶ A Qi-beli Huangong 桓公 i. e. 685-től 641-ig uralkodott. Főminisztere Guan Zhong 管仲 (Guan Yiwu 管夷吾) volt, akinek a hagyomány a *Guanzi* 管子 című apokrif könyvet tulajdonítja. E könyvben (szemelvény a *Második kötetben*) egy fejezet címe: *A könnyű és a nehéz*. Wei 威 és Xuan 宣 i. e. 378-től 324-ig volt Qi fejedelme.

²⁷ Idézet a *Guanzi* 1. fejezetéből.

²⁸ A hat háziállat: ló, szarvasmarha, disznó, kecske, kutya és szárnyas. A kutyahúst is ették.

130. fejezet

A nagy asztrológus előszava

²⁹ A Nagy Asztrológus (vagy Nagy Történetíró) itt kétségtelenül maga Sima Qian 司馬遷.

³⁰ A „hat könyv”: a *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Lijing* 禮經 (ma *Liji* 禮記), *Yuejing* 樂經 (ma *Yueji* 樂記 című fejezet az előbbiben), *Yijing* 易經 és *Chunqiu* 春秋.

YANG XIONG 楊雄
ÉS HUAN TAN 桓譚

A „RÉGI SZÖVEGEK” ISKOLÁJA

Már az i. e. I. század folyamán – nyomban a konfucianizmus egyeduralmának megteremtése után – kialakult a konfucianizmusnak egy olyan áramlata, amely szembefordult a vallásos tendenciákkal. A kínai emlékezet a két konfuciánus áramlat harcát mint az „új szövegek” (*jinwen* 今文) és a „rég szövegek” (*guwen* 古文) híveinek vitáját őrizte meg. Az ellentét látszólag filológiai természetű volt: az „új szövegek” iskolája az új, Han-kori 漢 írással írt szövegekre támaszkodott, a „rég szövegek” iskolája pedig azt állította, hogy Zhou-kori 周 írással írt, Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 híres könyvégetése (i. e. 213) előtti forrásokkal rendelkezik. E filológiai ürügyek már csak azért is megtévesztőek, mert azt a látszatot keltik, mintha a *jinwen* iskola az ideológiai „modernséget”, a *guwen* tábor pedig a megcsontosodott ortodoxiát képviselné. Ám a valóság éppen ennek ellenkezője: az „új szövegek” áramlatának atyja Dong Zhongshu 董仲舒 volt, akinek követői misztikus-vallásos szellemben teremtettek meg egy egész apokrifiairodalmat (*weishu* 緯書), Konfuciuszt istenné emelték, tanítását vallássá; míg a „rég szövegek” hívei éppen a régi konfucianizmus racionális és „realista” elemeire támaszkodva harcoltak a misztika ellen, munkálkodtak egy olyan filozófiai álláspont megőrzésén, amely – mint például Sima Qian 司馬遷 esetében – bázisként szolgálhat a tudományos haladás számára. Feng Ju-lan kissé szimplifikáló feltevése szerint (Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*. New York 1960. 207–209. l.) a *jinwen* iskola egyenes folytatása a Zhou-kori konfucianizmus Mengzi-féle 孟子 „idealista” szárnyának, a *guwen* iskola pedig a régi konfucianizmus Xunzi-féle 荀子 „realista” áramlatának. A dologban van igazság, ugyanakkor azonban nyilvánvaló, hogy a két Han-kori konfuciánus irányzatot elsősorban a Han-kori feltételekből érthetjük meg.

A *guwen* iskola két igen jellegzetes filozófusa: Yang Xiong 楊雄 és Huan Tan 桓譚. Yang Xiong (Yang Ziyun 楊子雲) i. e. 52-től i. sz. 18-ig

élt. A *Hanshu* 漢書 57. fejezetében olvasható biográfiája szerint régi hivatalnoksaládból származott ugyan, ám a család elszegényedett, s az ő közvetlen elődei már parasztok voltak. Harminckilenc éves korában, azaz i. e. 13-ban kerül a fővárosba, ahol előbb Wang Yin hadügyminiszter titkára, majd udvari ember (*zhonglang* 中郎) lesz. Aidi 哀帝 i. e. 6-ban kezdődő uralkodása alatt, úgy látszik, háttérbe szorul, s reményeivel a mind nagyobb hatalmat kezében összpontosító Wang Mang 王莽 felé fordul. Mindamellett, amikor i. sz. 9-ben Wang Mang a polgárháborús zűrzavarban megdönti a Han-dinasztiát, és császárnak kiáltatja ki magát, Yang Xiong állítólag nem áll be a hízelgők közé. Szerény körülmények között él haláláig; fia nem volt, családjáról sem tudunk. Két filozófiai műve maradt ránk: a *Yijing* 易經 mintájára i. e. 6-tól 1-ig írott *Taixuanjing* 太玄經 (A Nagy Titok könyve) és a *Lunyu* 論語 mintájára összeállított *Fayan* 法言 (Példamutató mondások). Ez utóbbinak, amelyből szemelvényeink valók, a keletkezéséről azt jegyezték fel, hogy Yang Xiongtól tanítványai gyakran megkérdezték véleményét a Konfuciusz és Sima Qian szavai közötti eltérésekről, s a mester válaszaiból lett a könyv, amit i. sz. 4-ben fejezett be. Szemelvényeinkből jól látható, hogy Yang Xiong erősen hangsúlyozott ortodoxiája lényegében kritikus, racionalista, sőt egyes kérdésekben materialista jellegű szembefordulást jelent Dong Zhongshu és az apokrifák vallásos misztikájával.

A másik *guwen*-filozófus Huan Tan 桓譚 (Huan Junshan 桓君山), aki legjobb mai kutatója, T. Pokora szerint (*The Life of Huan Tan. Archiv Orientální* 1963, 1-79, 521-576. l.) kb. i. e. 43-tól i. sz. 28-ig élt. *Hou Hanshu*-beli 後漢書 biográfiájából tudjuk, hogy apja császári zeneigazgató volt Chengdi 成帝 (i. e. 32-6) idejében, ő maga vizsga nélkül udvari ember (*lang* 朗) lett, kiválóan értett a zenéhez, asztronómiai és meteorológiai számításokat végzett. Feljegyezték, hogy jó barátja volt Yang Xiongnak, akivel gyakran vitatkozott; Yang Xiong ortodox szellemben bírálta őt „új”, azaz „kicsapongó”, „elfajzott” muzsikája miatt. Állítólag Huan Tan sem hízelgett Wang Mangnak, az mégis magas hivatalba nevezte ki, utoljára császári zeneigazgatóvá. A Han-dinasztiát restauráló Guangwu 光武 császár (25-57) ugyancsak főhivatalnokának nevezi ki, már 25-ben. Később megharagította a császárt, aki kisebb hivatalba helyezte. Főművét, a *Xinlun* 新論 (Új elméletek) című könyvet Guangwunak ajánlotta fel,

s az tetszéssel fogadta. A könyv, sajnos, elveszett, csupán töredékei maradtak ránk; a test és szellem viszonyáról szóló, harcos ateista szellemre valló írás a VI. században összeállított *Hongmingji* 弘明集 című buddhista gyűjtemény 5. füzetében maradt fenn.

Nézetünk szerint Yang Xiong és Huan Tan életrajzi adataiból a legfontosabb mozzanat az, hogy – kisebb vagy nagyobb mértékben – mindketten Wang Mang támogatói közé tartoztak. Kétségtelennek látszik, hogy a „rég szövegek” hívei – éppen ortodoxiájuk szellemében – nagy reményeket fűztek az „új módi” Han-dinasztia megdöntésének kísérletéhez. A mandarinizmussal összefonódott kereskedelem élősdisége okozta a dinasztia nagy válságát, Wang Mang pedig a kereskedők ellen hozta valamennyi intézkedését. Az új rezsim valamiféle eszményi patriarchális adóállamot akart teremteni, kereskedők nélkül, s kezdetben valószínűleg a parasztok is támogatták. Ám a kísérlet valójában mélységesen reakciós és népellenes lényege igen hamar világossá lett, a Wang Mang uralmát 23-ban hatalmas népfelkelés söpri el, hogy 25-ben (ismét mintegy kétszáz évre) visszaállítsák a Han-dinasztia „kiegyezés” uralmát. Talán nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy a „realista” *guwen*-konfucianizmus nem tudott határozott álláspontot elfoglalni a Korábbi Han-dinasztia válságának, Wang Mang puccsának és a Későbbi Han-ház trónra lépésének éveiben. Nem is tudhatott, mert az igazán haladó álláspont kialakulásához hiányzott a társadalmi bázis. „Realizmusa” azonban, amely a korabeli válság szülötte, kiindulópontul szolgált egy tudományos gondolkodás fejlődéséhez, s ezért méltó a megbecsülésünkre.

Tőkei Ferenc

YANG XIONG 楊雄
PÉLDAMUTATÓ MONDÁSOK
(FAYAN 法言)

1. fejezet

TANULÁS ÉS MEGVALÓSÍTÁS

Ami a tanulást (*xue* 學) illeti: (a tanultakat) megvalósítani a legjobb, beszélni róluk a következő fokozat, s másokat megtanítani rá csak a harmadik fokozat. Aki azonban egyiket sem teszi, az csak közönséges ember (*zhongren* 眾人).

Van, aki azt mondja: „Egyesek annyira vágnak a hosszú életre, hogy csak ezért tanulnak. Nevezhetjük-e az ilyeneket jó tanulóknak?” Erre a feleletem: „Nem jó (tanulók), mert aki tanul, az ne vágyakozzék (semmi másra).”

Az ég tanítása (*dao* 道) nem szállott-e Zhongnira 仲尼 <Konfuciuszra>? S miután Zhongni azt tovább hagyományozta, vajon nem szállott-e ezekre a mai konfuciánusokra (*ru* 儒)? Am ha (Konfuciusz) tanításait még tovább akarjuk hagyományozni, akkor mi sem fontosabb, mint elérni, hogy minden konfuciánus írástudó (*zhuru* 諸儒) fém-szájú s fa-nyelvű legyen.¹

Van, aki úgy véli: „A tanulásnak nincs semmi haszna; hiszen (az emberek) alaptulajdonságával (*zhi* 質) mit is tudna kezdeni?” Erre a feleletem: „Ez meggondolatlan (állítás). Valójában akinek van egy kése, meg is köszörüli, akinek meg van egy jade-köve, meg is csiszolja azt. Hiszen ha nem köszörüli és nem csiszolja meg, ugyan mire használhatná? Ha megköszörüli és megcsiszolja, akkor (a kés és a jade) alaptulajdonsága (*zhi*) előjön belülről, míg ezek nélkül örökre rejtve marad.”

...

Aki a tanultak segítségével kormányoz, aki megfontolás után ügyeskedik, aki barátai segítségével javítgat másokat, aki a hírnév alapján emel mást magasra, aki fáradhatatlansága révén viszi végbe dolgait, az valóban megérdemli, hogy jó tanulónak nevezzük.

Valaki megkérdezi: „(Egy mondás szerint) a világ beszéde megolvastja az aranyat is; de hát valóban meg lehet olvasztani az aranyat?” Én azt felelem: „Én úgy tanultam, hogy aki egy nemes embert (*junzi* 君子) pillant meg, az kérdezősködjek tőle az emberek

megolvasztásáról, de ne kérdezze őt az arany megolvasztásáról.” Mire az illető: „Hát az embereket is meg lehet olvasztani?” Én felelem: „Kongzi 孔子 is megolvasztotta Yan Yuan 顏淵.” Mire az ember tisztelettudó meglepetéssel: „Bizony igaz! Lám, az arany megolvasztásáról kérdezősködtem, és megértettem, mi az emberek megolvasztása.” A tanulás arra való, hogy tökéletesítse az emberi természetet (*xing* 性). Látásunk, hallásunk, beszélni tudásunk, arckifejezésünk és gondolkodásunk: mind a természetünkhöz (*xing*) tartozik; s ha tanulunk, mindezeket van mihez igazítsuk, míg ha nem, mindez eltévelyedik.

...

Egy zajos piactéren nem is győznénk (összeszámlálni) az egymástól különböző szándékokat <az óhajtott árakat>; egy füzetnyi könyvben ugyancsak nem győznénk (összeszámlálni) az egymástól eltérő tanításokat. S amint a zajos piactéren szükség van (egy hivatalnokra, aki az árakat) „kiegyenlítse” (*ping* 平), úgy egyetlen füzetnyi könyv (olvasásához) is szükség van egy mesterre.

Tanulni, tanulni kell, hiszen ha valaki helytelenül tanult, és fölébe kerekedhet a helyesnek, mennyivel inkább fölébe kerekedhet a helytelennek az, aki a helyest tanulta meg! Így aztán, sajnos, aki tanul, annak gondosan meg kell vizsgálnia, helyes-e az (amit tanul). Valaki megkérdezheti: „De honnan tudjuk meg, hogy helyes-e, amit tanulni akarunk?” Erre azt felelhetjük: „Tekintsünk a Napra és a Holdra, s megértjük, mily parányi a többi csillag; emeljük fel tekintetünket a szent emberre (*shengren* 聖人), s megértjük, mily jelentéktelen a többi tanítás.”

A tanulás, mivel feladata az, hogy királlyá (*wang* 王) tegyen, hosszú ideig tart. Yao 堯, Shun 舜, Yu 禹, Tang 湯, Wen 文 és Wu 武 nagy erőfeszítéssel, Zhongni <Konfuciusz> pedig könnyedén (tanult), de valamennyien hosszú ideig.

...

A madarak és a négylábú állatok érzelmeit (*qing* 情) fel lehet izgatni. E tekintetben már a közönséges ember (*zhongren* 眾人) is más, a kiváló ember (*xianren* 賢人) még inkább más, mint a közönséges ember, és a szent ember (*shengren*) még inkább más, mint a kiváló ember. A szertartásosság és igazságosság (*liyi* 禮義) az, amivel élnek <ami fegyelmezi őket>! Ám az ember a szerencsétlenséget talán elkerülheti, ha nem tanul, de voltaképpen olyan, mint az állatok.

A tanulás az, amivel arra törekszünk, hogy nemes emberré (*junzi*) legyünk. Az már előfordult, hogy valaki törekedett rá, de nem sikerült („nemes emberré” lennie), de olyan még nem volt, hogy valakinek ez anélkül sikerült volna, hogy törekedett volna rá.

...

Valaki megkérdezi: „Vannak könyvek (*shu* 書), amelyek megegyeznek ugyan a klasszikus könyvekkel (*jing* 經), de a világ nem becsüli meg őket. Helyes-e, hogy ezeket is tanulmányozzuk?” Mire azt felelem: „Helyes.” Ekkor az illető hangosan felkacag és így szól: „Már pedig ezekre támaszkodva könnyű ’kihúzni a táblácskát és eldönteni a hivatali osztályt’ <vizsgázni és hivatalnokká lenni>.” Amire pedig felelem: „A nagy ember (*daren* 大人) tanulása a helyes elvekért (*dao* 道) van, a kis ember (*xiaoren* 小人) tanulása a haszonért (*li* 利). Nos, uram, te a helyes elvekért (*dao*) vagy a haszonért (*li*) tanulsz?”

...

3. fejezet

ÖNMAGUNK TÖKÉLETESÍTÉSE

Az önmagunk tökéletesítését felfoghatjuk ijnek, a gondolataink kijavítását felfoghatjuk megannyi nyílnak, az igazságosság erényének (*yi* 義) „előállítását” pedig felfoghatjuk céltáblának. Ha már ki van tűzve (a cél), akkor lóhetünk, és lövésünknek feltétlenül találnia kell.

Az ember természete (*xing* 性) a jónak és a rossznak keveréke. Aki belőle a jót tökéletesíti, jó emberré lesz; aki belőle a rosszat tökéletesíti, rossz emberré lesz. Ami a „lehetet” (*qi* 氣) illeti, ez alighanem az a ló, amelyen a jó vagy a rossz felé haladhatunk.

A szent ember (*shengren* 聖人) megtehetette, hogy elmondja szavait, de azt már nem tehetette, hogy az emberekkel el is fogadtassa őket. Ezért a nemes ember (*junzi* 君子) minden erejével tanulja és tőle telhetően megvalósítja őket.

Csak azután vihetjük piacra, miután értékesnek találtuk (v. értékessé tettük) árunkat (*huo* 貨); csak azután teremthetünk kapcsolatot másokkal, miután tökéletesítettük önmagunkat. Aki csak azután fog vállalkozásába, miután tökéletesen jóvá csiszolta terveit, az elérte a szellemi tökélyt (*chengdao* 成道).

Amire a nemes ember (*junzi*) különösen ügyel: beszéde (*yan* 言), a szertartások (*li* 禮) és a könyvek (*shu* 書).

Feletteseinkkel érintkezve nem alázkodni, alárendeltjeinkkel érintkezve nem döllyösködni: ez az, amit tennünk kell. Valaki erre azt mondhatja: „A nemes ember (*junzi*) önmagát őrzi meg (*zishou* 自守), miért teremtene hát kapcsolatot másokkal?” Mire én felelem: „Az ég és a föld kapcsolatba lép egymással, s a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) megszületik. Az emberek ’útja’ (*dao* 道) is az egymással való érintkezés, s az érdemes tettek ebből keletkeznek. Miért is őrizné meg (magányát a ’nemes ember’)?”

Ha csak szeretjük a nagyságot, de semmit sem teszünk érte, akkor a nagy nem is lesz nagy. Ha csak szeretjük a magasságot, de semmit sem teszünk érte, akkor a magas nem is lesz magas.

...

Valaki felteszi a kérdést, mire használható az emberség (*ren* 仁), igazságosság (*yi* 義), szertartásosság (*li* 禮), bölcsesség (*zhi* 智) és szavahihetőség (*xin* 信). A felelet: „Az emberség a ház, az igazságosság az út, a szertartásosság a ruha, a tudás a lámpa, a szavahihetőség pedig az igazolvány (*fu* 符). A nemes ember (*junzi*) csak akkor fog valamibe, ha van ház, amiben lakjék, ha van út, amit kövessen, ha rendben van <előírásos> a ruhája, ha lámpája fényénél világosan lát, és ha kezében tartja igazolványát; ezekkel azonban vállalkozásai mindig sikerülnek.”

...

4. fejezet

KÉRDÉSEK A DAORÓL

Ha valaki megkérdezi, mi a *dao* 道, azt felelhetem: „A *dao*: elhatolás (*tong* 通); nincs olyan, amihez általa <a ’helyes úton’> el ne jutnánk (*wu butong* 無不通).” Az illető így folytathatja: „Akkor az is lehet, hogy más útra <tévútra> vigyen bennünket?” Mire a felelet: „Ha Yaohoz 堯, Shunhoz 舜 és Wenwanghoz 文王 vezet, akkor az a helyes út (*zhengdao* 正道); de ha nem Yaohoz, Shunhoz és Wenwanghoz vezet, akkor az tévút (*tuodao* 它道). A nemes embernek (*junzi* 君子) a helyes utat kell járnia, nem pedig a tévutakat.”

Valaki azt kérdi, mi a *dao*, mire én így felelek: „A *dao* hasonlít a szárazföldi úthoz, s hasonlít a folyóhoz: rajtuk a kocsik és hajók

egyre haladnak előre, meg nem állva sem nappal, sem éjjel.” Az illető folytatja: „De hogyan találjuk meg az egyenes utat (*zhidao* 直道), hogy azt kövessük?” Mire a feleletem: „A szárazföldi út lehet bármily görbe, ha Kínába (*zhuxia* 諸夏) vezet, nyugodtan követhetjük; s a folyó is, legyen bár kanyargós, ha eljutunk rajta a tengerhez, nyugodtan követhető.” Végül az illető: „Így hát a cselekedetek is, bármily kanyargósak legyenek, ha eljuttatnak bennünket a szent emberhez (*sheng* 聖), bízvást folytathatók!”

Az út és az erény (*daode* 道德), az emberség, az igazságosság és a szertartásosság: akár az emberi test! A *dao* 道 irányít bennünket, a *de* 德 biztosítja a sikert (*de*), az emberség emberré tesz, az igazságosság helyénvalóvá teszi (cselekedeteinket), a szertartások pedig szabályoznak (*ti* 體) bennünket: mindez égi <természettől adott> dolog. Ha mindez együtt van, az siker; ha ezek szétválnak, az kudarc. Hiszen az embernek is csak akkor ép a teste, ha megvan mind a négy testrésze! Valaki azt kérdi, mi az erény (*de*) legszebb példája. Azt felelem: „Amikor senki sem tud semmit, hanem ahogy fent cselekszenek, úgy tesznek lent is.” Mire az illető azt tudakolja, mi az, hogy senki nem tud semmit, én pedig felelem: „Ha ott eleget tesznek a szertartásoknak, itt pedig a nép magáévá teszi (a jó példát), akkor mire való lenne a tudás?” Am az illető így folytatja: „Akkor hát mi lenne jobb annál, mint hogy nem lennének szertartások, hanem csak erény (*de*)?” Mire azt mondom: „A szertartások: a lényeg (*ti* 體). Az olyan ember, aki nem ismer szertartásokat, hogyan lehetne erényessé (*de*)?”

Valaki az égről kérdezősködik, én pedig azt mondom: „Az ég alapján láttam be, mi mindent lehet elérni a nem-cselekvéssel (*wuwei* 無為).” Az illető tovább kérdezi: „De hát nem az ég faragja és vési a sok-sok külső formát (*xing* 形)?” Mire én felelem: „Éppen azért (mondom, amit mondtam), mert nem faragja és vési őket. Ha a dolgokat (*wu* 物) faragná és vésegetné, ugyan miféle hatalmas erőre volna szüksége!”

Amit Laozi 老子 az útról és erényről (*daode* 道德) tanított, abban van mit elfogadnom; ámde abban, hogy elvetette az emberséget és igazságosságot, el akarta törölni a szertartásokat és a tanulást, semmi sincs, amit elfogadnék!

Hogyan is tudnék én feltalálni valamit (*kaiming* 開明)? Csak a szent ember (*shengren* 聖人) képes felfedezésekre, más csak

készen kaphatja őket. Ilyen hatalmas volt a szent ember <Konfuciusz>, s ilyen tökéletes a tanítása! Ha kinyitom (és olvasom könyveit), szélesen magam előtt látom a négy tengert; és ha becsukom, vaksiságomban még a falon belül sem látok világosan.

A szent ember (*shengren*) tanítása olyan, mint a víz meg a tűz. S ha valaki megkérdezné, miért a vízhez és a tűzhez (hasonlítom), azt felelem: „A víz olyan, hogy ha méricskéljük, mindegyre mélyebb, s ha megpróbálunk a végére járni, mindegyre messzebb folyik. A tűz pedig, ha felhasználjuk valamire, egyre jobban világít, és ha megőrizzük, egyre erősebb lesz.”

Ha igaz lenne, hogy az égalatti jó kormányzásához nincs szükség a szertartásokra (*liwen*) és az „öt tanításra”, akkor én Huangdit 黃帝, Yaot 堯 és Shunt 舜 haszontalan daganatoknak tekinteném.

Valaki úgy véli: „A legrégebbi időkben nem léteztek törvények (*wufa* 無法), mégis jó kormányzás volt; a törvényeket (*fa* 法) tehát nem azonosíthatjuk a jó kormányzással.” Erre azt felelem: „Azokban a ködös időkben a szent emberek nem is voltak megelégedve ezzel. Éppen ezért törvényeket (*fa*) először Fuxi 伏羲 alkotott, Yao pedig tökéletesítette őket. Ha nem lett volna Fu(xi) és nem lett volna Yao, ha a szertartások és az igazságosság (*liyi* 禮義) csak afféle fecsegés lenne, akkor a szent ember <Konfuciusz> nem fogadta volna el őket.”

...

A szent emberek úgy kormányozták az égalattit, hogy a szertartások és a zene segítségével korlátok közé szorították. Aki nem ismeri (a szertartásokat és a zenét), az állat; aki pedig eltér tőlük, az barbár (*mo* 貉). Én csak azt látom, hogy a filozófusok (*zhuzi* 諸子) lekicsinylik a szertartásokat és a zenét, de nem látok olyasmit, hogy egy szent ember valaha lekicsinyelte volna a szertartásokat és a zenét. Akinek valami írnia van, ne használja ecsetet, vagy aki beszélni akar, ne használja a nyelvét? Véleményem szerint az „égi erények” (*tianchang* 天常) nem mások, mint ecset és nyelv az uralkodó (*diwang* 帝王) számára.

A bölcsesség: a tudás. A bölcsesség felhasználhatóvá tudja tenni a használhatatlant, hasznossá tudja tenni a haszontalant, így aztán semmit sem tart túlságosan soknak, sem pedig túlságosan kevésnek.

...

Valaki azt kérdi: „A *dao* ismer-e hagyományra támaszkodást (*yin* 因), vagy nem ismeri a hagyományra való támaszkodást?” Erre azt felelhetem: „Ami helyes, azt folytatni kell; ami nem, azt meg kell változtatni.”

Valaki kérdést tesz fel a nem-cselekvésről (*wuwei* 無為), én pedig azt felelem: „Mire való a cselekvés? Hajdan, a Yu- 虞 és Xia-dinasztia 夏 örökbe vette Yao hivatalát (*jue* 爵), megvalósította Yao helyes elveit (*dao* 道), törvényei (*fadu* 法度) ragyogtak, szertartásai és zenéje tündöklő volt, s így lebecsült karral lehetett nézni az égalatti népének jólétét: ez igazi nem-cselekvés (*wuwei*) volt. Akik azonban Jie 桀 örökébe léptek, akik Zhou 紂 után következtek a trónon, amikor a törvényeket már semmibe vették, a szertartások és a zene fogyatkozást szenvedett, nyugodtan üldögélve szemlélhetnék az égalatti népének pusztulását, ez lenne a nem-cselekvés (*wuwei*)?”

Valaki megkérdi tőlem: „A legrégebbi időkben eldugaszolták a nép fülét és szemét, mert attól tartottak, hogy látni és hallani fog vele. A látást azonban igen nehéz elfátyolozni, s a hallást sem lehet eldugaszolni.” Én erre azt mondom: „Az ég úgy bocsátotta földre a népet, hogy szemével lásson és fülével halljon; ezért tekintetét a szertartásokra függesztheti, hallásával a zene felé kell fordulnia. Ha az, amit néz, nem a szertartások szerint való, és az, amit hallgat, nem a zene, akkor az ilyen (eltévelyedett) népnek (szemét és fülét) eldugaszolni hogy is sikerülhetne!”

Valaki kérdést tesz fel az újról és az elavultról, én pedig azt mondom: „Ami (még most is) új, azt örökbe vehetjük; ami pedig elavult, azt vagy kijavítjuk, vagy elhajtjuk.”

...

A cselvetések teoretikusai² azt állítják: „Ha cseleket tervelünk ki, akkor harc nélkül törjük meg az idegen hadsereget, ez tehát Yao és Shun (módszere).” Erre én azt felelem: „Harc nélkül vetni alá az idegen hadsereget: ez valóban Yao és Shun (módszere). De az emberek vérével beszennyeződni: ennek mi köze Yaohoz és Shunhoz? Jadenak adni el azt, ami valójában kő: ezt jelentik azok a cselvetések!” Valaki mégis megkérdézheti: „Melyik a jobb: cselvetni vagy nem?” Én azt mondom: „Jobb nem.” Az illető azonban folytatja: „Ha te, uram, 'hat hadseregnek' parancsolnál, vajon kiket fogadnál szolgálatodba?” Én azt felelem: „Ha a vezetés a helyes utat

(*dao*) követi, akkor az égalatti minden cselvetőjét a szolgálatomba fogadhatnám; de ha a vezetés letévedt a helyes útról (*dao*), akkor az égalatti minden cselvetője csak az ellenségem lehetne. Ezért aki az égalattit birtokolja, akkor jár el helyesen, ha nagyon alaposan megvizsgálja vezetési módszereit.” Az illető tovább kérdez: „És ha a fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) megfélemlítéséhez van szükség a hadjárat és a cselvetések erejére, akkor se éljünk ilyesmivel?” Én azt felelem: „Ha a fejedelmek megfélemlítéséhez van szükség a cselvetésekre, akkor megengedhetők; ez azonban korántsem olyan jó, mint ha a fejedelmek megfélemlítéséhez nincsen szükség cselvetésekre.” Az illető folytatja: „De hát cselvetések nélkül a hadvezér hogyan vezessen hadjáratot?” És én felelem: „Ha a hadjáratot végképpen nem lehet elkerülni, akkor nincs-e ott Sima Fa 司馬法 (módszere)?²³ Miért kellene cselvetésekkel (győzni)?”

Shen (Buhai) 申 (不害) és Han (Feizi) 韓 (非子) kormányzási módszerei (*shu* 術) az embertelenség (*buren* 不仁) legnagyobb fokát jelentik, hiszen szabad-e úgy „használnunk fel” (*yong* 用) az embereket, mint marhákat vagy juhokat? Mert ha marhákként és juhokként áldozzuk fel (*yong*) az embereket, nem a rókáknak és földi gilisztáknak biztosítunk-e ünnepi lakomát (emberi húsból)? Valaki azt mondhatja erről: „Ha a kés életlen, ha az ecset nem elég hegyes, mégiscsak rátesszük a köszörűkőre, vagy talán ezt sem kellene?” Mire én azt felelem: „Emberek köszörülése: ezt bizony a Qin-dinasztia 秦 kedvelte.”

5. fejezet

KÉRDÉSEK A SZELEMRŐL

Valaki azt kérdi, mi a szellem (*shen* 神). Én azt mondom: „A szív <az elme>.” „Akkor arról szeretném tudni, micsoda.” Erre felelem: „Mélyen behatolva az égbe, ott az ég <megértjük az eget>; s mélyen behatolva a földre, ott a föld <megértjük a földet>. Mármost az ég és a föld szellemi (*shenming* 神明) és megmérhetetlen, az elme (*xin* 心) behatolása révén mégis meg tudjuk mérni; így mennyivel inkább az embereket vagy éppen a dolgok törvényeit (*shilun* 事倫!)” „Tudni szeretném, miképpen hatol be az elme (*xin*) a szent emberek (*sheng* 聖) titkaiba?” Amire pedig felelem: „Hajdan Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> elméjével behatolt Wenwang 文王 titkaiba,

s megértette (v. utólérte) őt; Yan Yuan 顏淵 ugyancsak behatolt elméjével Zhongni titkaiba, s nem sok hiányzott, hogy megértse (v. utolérje) őt. A szellem (*shen*) tehát nem más, mint ami (valamely dolog titkaiba) mélyen behatol.”

Az ég szellemi (*shen* 神), az ég világos (*ming* 明); beragyogja és megéri a négy égtájat. Az ég finom (*jing* 精), az ég tiszta (*cui* 粹); a dolgok (*wanwu* 萬物) ezáltal alkotnak fajtákat (*lei* 類).

Az emberi szív <elme> bizony nagyon is szellemi (*shen*)! Ha szorosan fogjuk, megmarad; ha elhanyagoljuk, elpusztul. Aki képes örökké szorosan tartani és így örökre biztosítani fennmaradását, az nem más, mint a szent ember (*shengren* 聖人).

A szent ember azáltal, hogy jól megőrzi szellemét (*shen*) és kikutatja vele a végsőket is, meg tudja teremteni az égalattiban a nagy alkalmazkodást (*dashun* 大順), biztosítani tudja az égalattiban a nagy haszonélvezetet (*dali* 大利), s meg tudja szüntetni az ég és az ember közti határt, elérve, hogy többé semmi se válassza el őket egymástól.

...

Valaki azt kérdi: „Szabad-e klasszikus könyveket (*jing* 經) csökkenteni vagy növelni?” Erre azt felelem: „A Változások (Könyve) kezdetben csak a nyolc jósjegy (*bagua* 八卦) volt, Wenwang 文王 azonban hatvannégyre (emelte számukat); amiből megérthető, hogy növelni szabad. A Dalok (Könyve), az Írások (Könyve), a Szerartások (Könyve) és a Tavasz és Ősz (krónika) részben hagyományozott (*yin* 因), részben újonnan alkotott (*zuo* 作), de valamennyit Zhongni <Konfuciusz> öntötte végleges formába; amiből ugyancsak megérthető, hogy növelni szabad. Mert a helyes tanítás (*dao* 道) egyáltalában nem természetől adottan ilyen vagy olyan (*tianran* 天然), hanem az időnek megfelelően kell megalkotni; amiből megérthető, hogy el is lehet venni belőle, hozzá is lehet tenni.

...

12. fejezet

A NEMES EMBER

...

Valaki azt mondja nekem: „Uram, te nem sokra becsülöd a filozófusokat (*zhuzi* 諸子). De hát Mengzi 孟子 nem egy volt-e a filozófusok közül?” Erre azt felelem: „Filozófusokról (*zhuzi*) annak alapján beszélünk,

hogy tudásuk eltér Kongzi 孔子 tudásától. Mármost Mengzi eltért-e (Konfuciusztól)? Nem tért el tőle.”

Valaki így szól hozzám: „Sun Qing 孫卿 <Xunzi 荀子>, amikor megbírálta számos filozófus könyvét, helyesen járt el; Zisit 子思 és Meng Ket 孟軻 <Mengzit> illetően azonban tévedett.” Erre én azt mondom: „Magam Sun Qinggal <Xunzivel> olyan viszonyban vagyok, hogy ugyanazon kapura (*tongmen* 同門), de más-más ajtóra (*yihu* 異戶) tekintünk.”

...

Huainan 淮南 <Liu An 劉安> tanításainak használhatósága (*yong* 用) nem éri utol a Nagy Asztrológus <Sima Qian 司馬遷> használhatóságát. A Nagy Asztrológustól a szent ember (*shengren* 聖人) is sok mindent átvehet; Huainannál azonban igen kevés a felhasználható. Hogy konfuciánusnak (*ru* 儒) kell-e tekintenünk? Hol elhagyja, hol belép (a konfucianizmusba): ez Huainan. Irodalmi formája szép (*wenli* 文麗), vajmi kevés használhatósággal (*yong*): ez meg Zhangqing 長卿 <Sima Xiangru 司馬相如>.⁴ Túlságosan sok szeretet, meg nem állva (hogy ne kritizáljon): ez Zizhang 子長 <Sima Qian>. Zhongniban <Konfuciuszban> is sok volt a szeretet, de ő az igazságosságot (*yi* 義) szerette; Zizhang túlzott szeretete pedig a rendkívüli felé fordul. Valaki erre azt mondhatja: „Ez túlzás. Hiszen akkor feljegyzései sem lennének megbízhatók!” Mire én felelem: „Amikor ő nem megbízható, bizony azok sem hitelesek.”

...

Valaki azt mondja: „A szent ember (*shengren*) *dao*ja olyan, mint az égé. Ám az ég állandósággal bír (*youchang* 有常), hogyan lehet a szent embernek mégis oly sok változása (*duobian* 多變)?” Erre azt felelem: „A szent embernek valóban sok változata (*duobian*) van. Ziyou 子游 és Zixia 子夏 megértette (Konfuciusz) írásait, de nem értette meg, miképpen írta őket; Zai Wo 宰我 és Zigong 子貢 megértette szavait, de nem értette meg, miért is mondta őket; Yan Yuan 顏淵 és Min Ziqian 閔子騫 megértette tetteit, de nem értette meg, miért is tette őket.⁵ A szent ember <Konfuciusz> írásai, szavai és tettei (egyaránt) égiek voltak; az égnek tehát nincsen változata (*bian* 變)?”

...

Valaki így szól hozzám: „Vannak, akik egynek tekintik a halált és az életet, azonosítják a szegénységet és a gazdagságot, egyenlőnek

mondják az előkelőséget és az alacsony sort. Mit gondoljak erről?” Mire én azt felelem: „Aki ezt (az elméletet) kitalálták, azoknak valami félni valójuk volt! Ha igaz lenne, hogy halál és élet egyforma, szegénység és gazdagság ugyanaz, előkelőség és alacsony sor egyenlő, akkor a szent embert <Konfuciuszt> közönséges fecsegőnek kellene tartanom.”

Aki egyaránt jártas (*tong* 通) az ég, a föld és az emberek dolgaiban, azt nevezzük tudósnak (*ru* 儒). Aki jártas az ég és a föld dolgaiban, de nem jártas az emberek dolgaiban, azt csak ügyes kézművesnek (*ji* 伎) nevezhetjük.

Az embernek előbb meg kell lennie ahhoz, hogy aztán mások így nevezhessék; előbb kívánnia kell valamit, hogy aztán az emberek megadhassák neki; az embernek előbb önmagát kell szeretnie (*zi'ai* 自愛) ahhoz, hogy aztán mások szeressék; az embernek előbb önmagát kell tisztelnie ahhoz, hogy aztán mások tisztelhessék. Önmagunk szeretete: az emberség (*ren* 仁) legfelső foka; önmagunk tisztelete pedig: a szertartásosság (*li* 禮) legfelső foka. Olyan ember még nem akadt, akit mások szerettek és tiszteltek volna anélkül, hogy ő saját magát szerette és tisztelte volna.

...

Valaki megkérdi tőlem: „Azok a halhatatlanok (*xian* 仙), akikről az emberek beszélnek, vajon léteznek-e?” (A felelet:) „Én bizony csak azt tudom, hogy Fuxi 伏羲 és Shennong 神農 is meghaltak, Huangdi 黃帝, Yao 堯 és Shun 舜 is elpusztultak, meghaltak, Wenwangot 文王 Biben 畢, Kongzit 孔子 pedig Lu 魯 fejedelemség falaitól északra (temették el). Miért éppen te szeretnéd a halált? Ám az nem olyasmi, amit az ember elérhet (és megszüntethet). Ha vannak is halhatatlanok (*xian*), azok is csak olyan osztályba tartozhatnak, hogy neked, uram, semmi hasznodra nem lehetnek.” Az illető azonban folytatja: „A szent ember <Konfuciusz>, nem ismerte el mesternek a halhatatlanokat (*xian*), mert azoknak a művészete (*shu* 術) eltért az övétől. A szent ember úgy tekintett az égalattira, hogy egyetlen dolog (*wu* 物) nem-tudását is szégyenletesnek tartotta: a halhatatlanok (*xianren*) pedig úgy tekintenek az égalattira, hogy egyetlen napi nem-élést is szégyenletesnek tartanak.” Erre azt mondom: „Élet, élet! Név szerint (*ming* 名) élet, valójában (*shi* 實) halál az.” Ám az illető azt kérdi: „De ha a világban nem léteznek halhatatlanok (*xian*), akkor vajon honnan való ez a szó?”

Én pedig felelem: „Hát nem közönséges szájjártató az, aki ilyen szavakat használ? Hiszen csak szájjártatással lehet a nemlétezőből (*wu* 無) létezőt (*you* 有) csinálni!” Ha pedig az illető ezután is azt kérdezi, valóságosak (*shi*) lehetnek-e a halhatatlanok, csak ezt felelhetem: „Ennek semmi értelme. Hogy léteznek-e (*you*) vagy nem léteznek (*wu*): nem probléma (*fei wen* 非問). Amiről kérdezősködni érdemes, az a hűség és szülőtisztelet erényének problémái. Ám a hűséges alattvalónak és szülőtisztelő fiúnak lehet-e vagy nem lehet ráérő ideje (a halhatatlanságról fecsegni)?”

...

Aminek van élete, feltétlenül van halála is; aminek van kezdete, feltétlenül van vége is; ez természeti törvény (*ziran zhi dao* 自然之道).

...

HUAN TAN 桓譚

ÚJ ELMÉLETEK (XINLUN 新論)

A TEST ÉS A SZELLEM

Egy ízben meglátogattam az egykori Chen-vidék 陳 előjáróját (*ling* 令), a velem egy körzetből való Du Fangot 杜房, s láttam, hogy éppen a *Laozi* 老子 című könyvet olvassa. Így szólt hozzám: „Laozi a tökéletes nyugalom és az életerő táplálása (*yangxing* 養性) által elérte, hogy több száz esztendeig élt. Mármost, ha mi megvalósítjuk az ő módszerét (*dao* 道), vajon ezzel képesek vagyunk-e meghosszabbítani az életünket és elkerülni a megöregedést?” Én erre azt feleltem neki: „Még ha (az embereknek) azonos is a külső formájuk és a nevük (*xingming* 形名), tulajdonsága és természete (*zhi xing* 質性), valamint a tehetsége (*caigan* 才干) mindőjüknek különböző mértékű, hiszen vannak köztük erős és gyenge, szilárd és törekeny természetűek. Szerető gondozással és megfelelő bánásmóddal (a gyengeségen és törekenységen) csak kicsiny mértékben lehet segíteni valamit. Olyan ez, mint mikor egy ruhával, cipővel vagy más használati tárggyal kíméletesen bánunk, s így hosszabb ideig megőrizzük épségét.”

Ekkor észrevettem, hogy mellette egy kenderből készült (v. kenderbélű) gyertya áll, amelynek maradványai egy egész lábnyi darabon lógnak lefelé. Felhasználtam hát az alkalmat, hogy ezzel szemléltessem a mondanivalómat. Így beszéltem: „A szellem (*jingshen* 精神) úgy lakozik a testben (*xingtí* 形體), ahogyan a láng lobog a gyertyán. Ha értünk hozzá, hogyan bánjunk vele <a gyertyával>, ha az égésnek megfelelően egyik vagy másik oldalára fordítjuk, akkor elérjük, hogy a láng ne aludjék ki, a gyertya végig égjen. De ha már nincs gyertya, akkor a láng sem lehet képes egyedül maradvánnyá lobogni tovább az ürességben <a levegőben>, és arra sem képes, hogy tovább lobogjon a maradványokon. Ezek a maradványok olyanok, mint az ember megöregedése, mikor fogai kihullanak, haja megöszül, húsa kiszárad, és a szellem (*jingshen*) nem képes többé élettől duzzadóvá tenni. Ha (a test romlása) belül és kívül mindent elér, akkor a 'lehelet' (*qi* 氣) szertefoszlik, s bekövetkezik

a halál; mint ahogy a láng is a gyertyával együtt ér véget. Ha az ember valami gonosz dologgal találkozik s betegségbe esik, és nem akad gondos ápolásra s jó orvosra, akkor előfordul, hogy ereje teljében is meghal; az pedig, hogy meghalt, de húsa, inai és csontjai változatlanok <még nem indultak romlásnak>, éppen olyasvalami, mint amikor a lángot egy hirtelen szélroham eloltja, nem sikerül megmenteni, s így ugyancsak 'útközben' huny ki, bár a gyertyából még van egy darab, törzse még hosszú."

Egy ízben éjszaka belső szobámban üldögélve és iddogálva kendergyertyát gyújtottam, mikor azonban a gyertya feléig égett, egyszerre pislákolni kezdett. Mikor aztán közelebről szemügyre vettem, láttam, hogy a burkolat egy helyen levált (a bélről); fogtam tehát és oldalt fordítottam (a gyertyát), mire a láng ismét teret nyert és lobogott tovább. Ennek alapján gondolom, hogy az emberi testet is, ha valahol fogyatkozást szenved, de képesek vagyunk gyorsan biztosítani a gondos ápolást és jó bánásmódot, ilyen módon ugyancsak át lehet segíteni a bajon.

Továbbá, egyetlen ember sem volt képes megismerni a születése pillanatának körülményeit, s ezért az öreg sem lehet öntudatánál (*zizhi* 自知), amikor meghal. A hajdanvolt nyugalom és béke korszakában, amikor az emberek (*renwu* 人物) virágzó jólétben éltek, valamennyien erősek voltak és magas kort értek el, kivétel nélkül csak százéves koruk körül haltak meg, s haláluk pillanatában oly hirtelen távoztak el, mintha csak elaludtak volna, akár a gyümölcs vagy a kalászkok magja, amely ha teljesen megérett, magától lepottyan vagy kipereg. Ám a későbbi nemzedékek, amelyek a hanyatlás nyomorúságával és rossz „lehelettel” (*qi* 氣) találkoztak össze, ráadásul még a házasságokat sem a megfelelő időpontokban kötötték, keserves erőlködésükkel is túlléptek minden mértéket, ezzel saját személyüket és az általuk nemzett gyermekeket egyaránt megkárosítva, ilyenformán nem rendelkeznek már eléggé erős csontozattal és testi felépítéssel, minek következtében közülük sokan jutnak (ma is) rossz végre, korai halálra, java éveik közepette idő előtti pusztulásra. Ha betegségbe esnek, gyakran csak nagy szenvedések és száználmas rettegés után pusztulnak el, s ezért bánatukban és gyűlöletükben a halált valami nagyon nagy dolognak (*dagu* 大故) tartják.

Hajdanában a Qi-beli 齊 Jing 景 fejedelem olyan szépnek találta

az ő országát, s olyan jónak találta az ő boldogságát, hogy így szól: „Elképzelem, hogy a régi idők óta fogva nem létezik halál; mi lehetne ennél jobb?” Yanzi 晏子 erre azt felelte neki: „A Legfelső Uralkodó (*shangdi* 上帝) az emberek halandóságát jónak kell hogy tartsa, hiszen így az erényes (*ren* 仁) ember megnyugváshoz jut, a nem-erényes (*buren* 不仁) pedig végre eltávozik.”¹ Mármost, ha valaki nem arra törekszik naphosszat, hogy tanuljon és magát hasznossá tegye, amivel aztán megállhat a világban és dicsőséget szerezhet a nevének, hanem csak arra vágyódik, hogy meghosszabbítsa az életét, csak annak a módját keresi, miképpen élhetne meg minél magasabb kort, akkor ezt olyan örületségnek kell tartanunk, amiből az illetőt ki sem lehet gyógyítani.

Akadtt azonban egy bírálóm, aki így szól: „Attól tartok, hogy a gyertyának és lángjának a testtel és a szellemmel (*xingshen* 形神) való összehasonlítása csupán a látszaton alapszik, s voltaképpen helytelen. Mert az ember, amikor húsát vagy bőrét valami felszakítja vagy megsebzí, maga is segíteni tud ezen, hiszen vérkeringése (*xueqi* 血氣) mozgásban van. A gyertya azonban, ha valahol fogyatékos vagy hibás, még akkor sem képes megőrizni épségét, ha éppen láng lobog rajta. Így a szellem (*shenqi* 神氣) képes a hosszú életre, a láng és gyertya azonban nem képesek maguk biztosítani épségüket. Ha pedig ilyen jelentős különbség van közöttük, hogyan is tekinthetnénk azonosaknak őket?”

Én erre azt feleltem: „A láng valóban egyetlen ponton kezdődik, míg az emberi szellem (*shenqi*) az egész testet (*ti* 體) áthatja, a belsőből fokozatosan kiterjeszkedik a külsőre, a külső húsból behatol a belsőbe, s egyáltalában nem egy kezdőpontból kiindulva halad egyre tovább. Vegyük példának a szén tüzét, amikor vörösen izzik: ha vizet cseppentünk rá, azon a kis helyen (a tűz) kihuny, de nyomban utána ismét megéled. Ez ugyanolyan, mint hogy az ember fizikumja (*xueqi* 血氣) létrehozza és növeszti a húst; s csupán a végüket tekintve (létezik köztük az a különbség, hogy) az egyik rothadó hússá, a másik meg gyertyamaradvánnyá lesz. Miért is ne lehetne összehasonlítani őket!”

Később egy ízben Liu Boshival² 劉伯師 olajlámpás fényénél üldögéltünk s beszélgettünk egy éjszaka. Történt, hogy a lámpásban elfogyott az olaj, tehát kiszikkadt a bél, s a láng pislákolni kezdett. Akkor megmutattam ezt (Liu) Boshinak, s azt mondtam, hogy az

ember hanyatlása és öregedése hasonlít az olajlámpáséhoz. És elmeséltem neki a kendergyertya égetésének dolgát.

(Liu) Boshi ekkor azt mondta: „Ha a lámpás vagy a gyertya kimerül, az egyiket meg kell tölteni olajjal, a másikat meg ki kell cserélni; de ha az ember előregedett, vajon folytathatja-e életét ezekhez hasonlóan?”

Én pedig feleltem neki mondván: „Az ember azáltal áll meg a lábán, hogy testet (*xingti* 形體) kapott, akárcsak a lámpás vagy a gyertya, amelyek ha kimerülnek, hogyan is lennének képesek önmagukat újratölteni vagy kicserélni! Újratöltésük vagy kicserélésük: ez az ember dolga. Az ember öregedése viszont az égen <a természet> működik, az ég <a természet> ilyen esetben <ha az ember tovább akar élni> képes ezt megtenni neki. Ha húsa, csontjai, egész fizikuma eléggé erős, akkor teste és szelleme (*xingshen*) képes megmaradni és hosszú ideig élni, de ha mindez rossz, akkor gyorsabban fogyatkozik (az élete), mint ahogy a láng is aszerint lobban ki lassabban vagy gyorsabban, hogy a lámpásban több-e vagy kevesebb az olaj, s a gyertyából hosszabb vagy rövidebb darab van-e még. Azzal, hogy önmagát újratöltse vagy cserélje ki, olyasmit kívánnánk a lámpástól és gyertyától, amire nem képes; de ha összekaparjuk az oldalfalra tapadt olajat és azzal benedvesítjük a lámpabelet, vagy oldalára fordítjuk a gyertyát és így a lángnak alkalmas teret biztosítunk, akkor ezek tovább világítanak. Amikor azonban alapvetően (*ben* 本) kimerültek, akkor már semmiképpen nem éghetnek tovább. Mármost azok az emberek, akik feltáplálják életerejüket (*yangxing*), néha talán képesek rá, hogy kihullott fogaikat új életre támasszák, fehér hajukat ismét feketére változtassák, húsukra új fényt varázsoljanak, ez azonban nem más, mint egy kis olajmaradék összekaparása vagy a gyertya forgatása, mert hiszen elérve a lehetséges életkor végső határát, ott rájuk is csak egy dolog vár: a halál. A bölcs ember tudja, hogy nem érheti el (a halhatatlanságot), s ezért nem is erőlködik ilyesmin; az ostoba ember azonban önmagát ámitva és félrevezetve abban reménykedik, hogy birtokába juthat az olaj újratöltése és a gyertya kicserélése hatalmának, s ezért nagy erőlködésében pihenést sem ismer. Pedig amiképpen a füvek és fák, valamint az „öt gabona” a *yin* 陰 és *yang* 陽 „lehelet” (*qi* 氣) által sarjad ki a földben, hogy aztán felnövekedvén gyümölcsöt hozzon, a gyümölcs meg ismét

visszakerüljön a földbe, ahol majd ismét képes lesz kisarjadni, azonképpen az ember is, a madarakkal és négy lábú állatokkal, férgekkel és bogarakkal együtt, mindig csak a hím és nőstény párosodása által nyerhet életet. A megszületést pedig éppen úgy követi a növekedés, a növekedést az öregedés, az öregedést meg a halál, mint ahogy a négy évszak szüntelenül egymás helyébe lép. Így aki mégis azt reméli, hogy megváltoztathatja vagy kicserélheti saját természeti törvényét (*xing* 性), és e célból mindenféle különleges módszereket (*yidao* 異道) keres, azt valóban olyan örültnek kell tartanunk, akit ebből ki sem lehet gyógyítani.”

JEGYZETEK

YANG XIONG 楊雄
PÉLDAMUTATÓ MONDÁSOK

1. fejezet

Tanulás és megvalósítás

¹ Vö. *Lunyu* 論語 III, 24.

4. fejezet

Kérdések a Daoról

² „A cselvetések teoretikusai”: a katonai írók (lásd például a *Sunzi Bingfat* 孫子兵法 a *Második kötetben*).

³ Sima Fa 司馬法: katonai író; a nevével fennmaradt könyv apokrif. „Módszere” valószínűleg nem a cselvetést állította előtérbe.

12. fejezet

A nemes ember

⁴ Sima Xiangru 司馬相如 (Sima Zhangqing 司馬長卿): i. e. 179-től 117-ig élt neves költő, a színpompás leíró költemények (*fu* 賦) ünnepelt mestere.

⁵ Konfuciusz tanítványairól lásd a *Lunyu* 論語 számos helyét, valamint ottani jegyzeteinket.

HUAN TAN 桓譚
ÚJ ELMÉLETEK
A TEST ÉS A SZELLEML

¹ A Qi-beli 齊 Jing 景 fejedelem i. e. 546-tól 488-ig uralkodott. Yanzi 晏子: Yan Ying 宴嬰, Jing fejedelem főembere. A Yan 宴 mester „tanácsait” tartalmazó *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 apokrif.

² Liu Boshi 劉伯師: Huan Tan 桓譚 barátja.

WANG CHONG 王充

WANG CHONG 王充 KRITIKAI MATERIALIZMUSA

Yang Xiong 楊雄 és Huan Tan 桓譚 „realizmusa” közvetlen folytatásra talált Wang Chong 王充 (27 – kb. 99) *Lunheng* 論衡 (*Mérlegelések*) című művében. Ez a könyv vitathatatlanul a Han-kori 漢 filozófia csúcsteljesítménye, szerzője pedig egyike az egész kínai gondolkodás legfüggetlenebb szellemeinek, legbátrabb kritikusainak.

Wang Chong életéről minden fontosat megtudhatunk *Önéletrajzá*ból, mely a *Lunheng* utolsó fejezeteként maradt ránk, s szemelvényeink között olvasható. Sohasem viselt udvari méltóságot, hivatalai mindig viszonylag szerények és főleg gyakorlatiak voltak, sohasem szerzett vagyont. Származásának és életútjának plebejus jellege kétségtelenül elősegítette, hogy filozófiája a józan gyakorlatiség, az elfogulatlan kritikusság és a demokratizmus jegyében alakuljon ki. Mert az ilyen filozófia megszületését lehetővé tette, sőt bizonyos mértékig megkövetelte a történelmi pillanat: a Későbbi Han-dinasztia uralkodásának kezdeti szakasza. A kor problematikája – a legáltalánosabb módon – azzal jellemezhető, hogy míg egyfelől reakciós utópiaként lepleződött le a Zhou-kori 周 patriarchalizmushoz való visszatérés kísérlete, másfelől továbbra is fenyegető veszély maradt az elősdi kereskedelem burjánzása és reáfonódása az államapparátusra. Az ókori Kína feltételei között mégis a Han-rezsim „kiegyezéses”, a kiegyezés új meg új gyakorlati módozatait kereső politikája képviselte a társadalmi haladást; csak ez a „kiegyezés” biztosíthatta, hogy a kínai gazdaság és társadalom kihasználja legalább a maga – szűkös – fejlődési lehetőségeit. Így a következetesen haladó politikai és filozófiai gondolat számára ebben a korban elképzelhetővé vált a Han-rezsim afféle demokratizálása. Talán mondanunk sem kell, hogy ezen a ponton – Wang Chong művével – a kínai filozófia viszonylag a legközelebbi szomszédságba kerül Európa ókori gondolkodásával.

Wang Chong a Han-dinasztia meggyőződéses híve volt, konfucianusnak és a „rég szövegek” iskolájához tartozónak vallotta magát. Félelmet nem ismerve fordult szembe Dong Zhongshu 董仲舒 teológiájával, az apokrifák vallásával, a *yin-yang* 陰陽 misztikával, a taoista mesevilággal, egyszóval a Han-kor minden rendű és rangú tudománytalanságával, s fáradhatatlanul harcolt a tudományos kételkedés, a tudományos bizonyítás jogaiért. Magát Konfuciuszt sem tartotta tévedhetetlennek, de bárhonnan származó igazságot elfogadott, ha „kritikai mérlegelés” útján valóban igazságnak találta.

Wang Chong filozófiájának fontos támaszai voltak a Han-kor békés időszakaiban kicsírázó természettudományos kezdetek, főképpen a csillagászat és az orvostudomány bizonyos eredményei. A *Lunheng* nemcsak a kor „tévedéseinek” és hazugságainak, hanem ugyanakkor az ókori Kína tudományos ismereteinek is gazdag tárháza. Az a rendszer, amit Wang Chong a misztikával szembeállít, néhány dialektikus mozzanata ellenére is jórészt mechanikus materializmus; ez azonban mit sem von le értékéből, hiszen világképének mechanikus (s ebből fakadóan etikájának fatalisztikus) jellege a korabeli természettudományok állapotából elkerülhetetlenül következik. S e körülményhez hozzá kell tennünk a talán még fontosabbat: Wang Chong életének évtizedeiben egyáltalában nem járt messze a kínai társadalom lényegének felismerésétől az a politikai-társadalmi tapasztalat, amely a kínai történelemben (s a világban általában) bizonyos mechanizmusok érvényesülését érzékelt és ezt – nem rendelkezvén a mi mai tudásunkkal – fatalisztikusnak fogta fel. Materializmusának e nagyon is érthető vonása nem gátol meg bennünket abban, hogy ma is élvezettel és sok tanulsággal olvassuk egy nagyon bátor és – a kínai viszonyok közt – meglepően független szellem szabadságharcának dokumentumait. A bőséges szemelvény-gyűjteményből meggyőződhetünk róla, hogy – mechanikus vonásai ellenére – mégis Wang Chong racionalista, kritikus, materialista és plebejus filozófiája biztosít az embernek emberhez méltó helyet a világban, hogy tehát Wang Chong szelleme igen közel jut ahhoz, amit európai értelemben is humanista szellemnek nevezhetünk. E tekintetben filozó-

fusunk, a tudományos kételkedés e legnagyobb (s hagyományosan nem sokra becsült) teoretikusa Kínában, nem egyszerűen Sima Qian 司馬遷, Yang Xiong és Huan Tan „realizmusának” betetőzője, hanem a Zhou-kori Xunzi 荀子, valamint a legizmus szellemének is méltó örököse.

Tókei Ferenc

WANG CHONG 王充
MÉRLEGELÉSEK
(LUNHENG 論衡)

AZ ELEVE ELRENDELÉS ÉRTELME (MING YI 命義)

A motisták (*mojia* 墨家) véleménye szerint a halál nem ismer eleve elrendelést (*wuming* 無命);¹ a konfuciánusok (*rujia* 儒家) pedig úgy vélik, hogy az ember halála eleve elrendelés szerint következik be (*youming* 有命).

Azok, akik úgy vélik, hogy létezik eleve elrendelés, Zixianak 子夏 arra a mondására hivatkoznak, mely így szól: „A halál és élet égi elrendelés (*ming* 命) következménye, a gazdagság és előkelőség az Égtől függ.”²

Azok, akik szerint eleve elrendelés nem létezik, arra hivatkoznak, hogy Liyang 歷陽 városa (*du* 都) egyetlen éjszaka elmerült, és csak egy tó maradt a helyén; hogy Bo Qi 白起, a Qin-beli 秦 hadvezér Changping 長平 alatt a földre temette Zhao 趙 meghódolt csapatait,³ s az a négyszázezer ember egyazon időpontban halt meg; hogy a Tavasz és Ősz korban a vereséget szenvedett hadseregekből annyian haltak meg, hogy egészen elborították a fűvet, a holttestek száma még tízezernél is több volt; hogy az éhínség esztendeiben annyian haltak éhen, hogy megtöltötték az utakat; hogy a fertőzések és járványok következtében ezrével pusztultak ki a családok; márpedig, kérdezik, ha mindebben eleve elrendelés volt, akkor hogyan lehetséges, hogy Qinben és Qiben 齊 teljesen egyformán történtek (a tömeges halálozások)?

Akik az eleve elrendelés létezését állítják, így beszélnek: – Az égalatti oly nagy, lakója oly sok van, hogy semmi csodálni való nincs abban, ha Liyang városában és a changpingi árkokban ugyanazon eleve elrendelés szerint haltak meg az emberek. Akiknek sorsa (*ming*) a vízbefulladás volt, azokat (a sors) Liyangban gyűjtötte össze; akiknek sorsa (*ming*) az agyonnyomatás volt, azokat meg Changpingnél gyűjtötte össze. Amikor (Han) Gaozu (漢) 高祖 éppen csak hogy kezdett felemelkedni, az arcjós (*xianggong* 相工), aki Feng 丰 és Pei 沛 területére lépett, sok-sok hivatallal felruházott embert (*fenghou zhi ren* 封侯之人) talált, de nem minden öreg és

fiatal, férfi és nő előkelőség hordozta arcán a kiválóság vonásait (*xiang* 相); kivételes képességükkel csak néha találkozunk, ahogy az legtöbbször lenni szokott. Ám Liyang városában, ahol férfiak és nők együtt fulladtak meg, és Changping árkaiban, ahová öregeket és fiatalokat együtt temettek el, a tízezernyi áldozat között biztosan voltak olyanok, akik hosszú életre (*changming* 長命), nem pedig (korai) halálra rendeltettek; csakhogy olyan időpontban éltek, amely hanyatló és alantas volt, hadseregek támadtak mindenfelé, s nekik nem adatott meg, hogy végigéljék a számukra rendelt hosszú életet (*shou* 壽). Az emberek élete (*renming* 人命) lehet hosszúra vagy rövidre rendelve, az idő <a kor> pedig lehet virágzó vagy hanyatló. Hogy (a kor) hanyatló-e, azt a betegségek, természeti csapások és szerencsétlenségek mutatják. Song 宋, Wei 衛, Chen 陳 és Zheng 鄭 (fővárosai) egy és ugyanazon a napon lettek a tűz martaléka,⁵ s e négy fejedelemségi székhely (*guo* 國) lakói közt biztosan voltak olyanok, akiknek szerencsájuk éppen virágjában volt, és még nem kellett annak lehanyatlásáról tartaniuk. És mégis, együtt szenvedték el a tűzvészt, mert a fejedelemség (*guo*) szerencsétlensége keresztelte (az ő személyes szerencsájüket). Így a fejedelemség sorsa (*guoming* 國命) erősebb, mint az egyes ember sorsa (*renming* 人命), s a hosszú életre való rendelés (*shouming* 壽命) erősebb, mint a szerencsére való rendelés (*luming* 祿命). Az ember arcán viseli a hosszú élet vagy a korai halál jegyeit (*xiang* 相), s a szegénységnek vagy gazdagságnak, előkelőségnek vagy alacsony sornak ugyancsak megvannak a (sorsszerű) törvényei; valamennyi ott látható az ember testén (*ti* 體). Így a hosszú életre való rendelés is lehet hosszabb vagy rövidebb, s ez mind az ég adománya; a csontok törvénye (*gufa* 骨法) lehet jobb vagy rosszabb, s ez mind meglátható a testen. Akit a sorsa (*ming*) korai pusztulásra rendel, az legyen bár megáldva a legrendkívülibb tulajdonságokkal, nem élhet hosszú életet; s akit szerencséje (*lu* 祿) szegénységre és alacsony sorra rendelt, az hiába rendelkezik a legjobb alaptermészettel, nem haladhat előre. Xiang Yu 項羽, amikor halni készült, kísérőire pillantva így szólt: „Én legyőztem, mert ez volt a rendelés (*ming* 命); nem fegyverek okozták vesztemet.”⁶ Szavai igazat mondtak. Igazat, mert Xiang Yu a fegyverek használatában felülmúlta Gaozut, s Gaozu felemelkedése az ég rendelése (*tianming* 天命) volt.

Egy fejedelemség sorsa (*guoming* 國命) hozzá van kötve

a csillagokhoz. A különféle csillagképek jelezhetnek szerencsét vagy bajt, s a fejedelemséget e szerint éri szerencse vagy szerencsétlenség. Aszerint, ahogy a csillagok elmozdulnak, az emberre felvirágzás vagy lehanyatlás következik. Amiként az embert szerencse vagy baj éri, azonképpen az esztendő is vagy bő, vagy gyér termést hoz; s ahogy az eleve elrendelés (*ming*) hanyatlást vagy felvirágzást ír elő, úgy lesznek a dolgok (*wu* 物) vagy drágák, vagy olcsók. Egy esztendő alatt hol drága, hol meg olcsó (valamely áru); egy élettartam alatt is hol hanyatlás, hol meg felvirágzás következik. A dolgok (*wu*) drágasága vagy olcsósága nem a bő vagy gyér terméstől függ, s az ember lehanyatlása vagy felvirágzása sem bölcsességétől vagy ostobaságától függ.

Zixia 子夏 azt mondta: „A halál és élet égi elrendelés (*ming*) következménye, a gazdagság és előkelőség az Égtől függ”; de nem azt mondta, hogy „a halál és élet az égtől függ, a gazdagság és előkelőség égi elrendelés következménye”.⁷ Vajon miért? Mert a halálnak és életnek nincs képe (*xiang* 象) az égen, „ura” pedig az alaptermészet (*xing* 性). Aki születésétől fogva erős alaptermészetel rendelkezik, annak „lehelete” (*qi* 氣) gazdag, teste pedig erős; ha pedig erős, akkor életének tartama hosszú lesz, és ha életének tartama hosszú, akkor nem hal korai halált; aki viszont eleve gyenge alaptermészetel rendelkezik, annak „lehelete” gyér, természete törékeny, a törékenység következtében életének tartama rövid lesz, e rövidség pedig korai halált jelent. Ezért ha azt mondjuk, van eleve elrendelés (*youming*), ebben az eleve elrendelés (*ming*) nem más, mint az alaptermészet (*xing*).

Ami a gazdagságot és előkelőséget illeti, ezeknek éppen úgy születésekor jut birtokába az ember, akár az alaptermészetének, s a születéssel birtokába jutott „lehelet” (*qi*) által jut hozzá a csillagok energiájához (*jing* 精). A csillagok ott vannak az égen, az ég megmutatja képeiket (*xiang*), s akinek a gazdagság és előkelőség képei (*xiang*) jutnak osztályrészül, az gazdag és előkelő lesz, akinek azonban a szegénység és alacsony sor képei jutnak, az szegény és alacsony sorú lesz. Ezért mondta (Zixia), hogy (a gazdagság és előkelőség) „az Égtől függ”. Hogyan is függ az égtől? Az égnek megvan a maga „száz hivatalnoka” (*boguan* 百官), s megvan a tömör csillaga. Az ég kiterjeszti a maga „leheletét” (*qi*), a csillagok pedig kibocsátják magukból energiájukat (*jing*). Az ég által kiter-

jesztett „lehelet”-ben a csillagoktól kibocsátott „lehelet” is benne van. Az ember akként születik, hogy birtokába jut e „lehelet”-nek, s akként növekedik, hogy „szájában tartja” e „lehelet”-et. Ha kiválóhoz jutott, előkelő lesz; ha rosszabbhoz jutott, alacsony sorú lesz. Az előkelőségnek lehetnek rangfokozatai, lehet magasabb vagy alacsonyabb; a gazdagságnak lehetnek fokozatai, lehet nagyobb vagy kisebb; s mindez aszerint osztódik ki, ahogyan a csillagok pozíciója is magasabb vagy alacsonyabb, nagyobb vagy kisebb. Így az égnek megvan a maga „száz hivatalnoka”, megvan a tömérdek csillaga; a földnek megvan a tízezernyi ember, az Öt Uralkodó és a Három Király energiája (*jing*); az égnek megvan a maga Wang Liangja 王梁 és Zaofuja 造父, s az ember ugyancsak birtokolja őket, mert ha születésekor hozzájut a „lehelet”-ükhöz, akkor ügyes lesz a kocsihajtásban.”⁸

A hagyomány azt tartja, hogy ha eleve elrendelésről (*ming*) beszélünk, az háromféle lehet: az első az „egyenes elrendelés” (*zhengming* 正命), a második a „követő elrendelés” (*suiming* 隨命), a harmadik a „megforduló elrendelés” (*zaoming* 遭命).⁹ Az „egyenes elrendelés” azt jelenti, hogy a születéssel nyert tulajdonságokból önmagától adatik meg a szerencse; ha valakinek az alaptermészete megfelelő, a csontjai jók, akkor boldogsága keresésében nincs szüksége semmiféle erőfeszítésre, a szerencséje magától megérkezik. Ezért nevezzük ezt „egyenes elrendelés”-nek. A „követő elrendelés” az, amikor valaki minden erejét összpontosítva erőfeszítéseket tesz, szerencséje s boldogsága meg is érkezik, de mihelyt szabadjára engedi hajlamait és kiterjeszti vágyait, nyomban eléri a baj és szerencsétlenség. Ezért mondjuk ezt „követő elrendelés”-nek. A „megforduló elrendelés” pedig: ha valakinek viselkedése jó, de az eredmény rossz, szöges ellentétben minden várakozással; váratlanul összetalálkozik valami rajta kívül álló dologgal, s szerencsétlenség lesz osztályrésze. Ezért mondjuk ezt „megforduló elrendelés”-nek.

Minden ember kapja a sorsát (*ming*); amikor apja és anyja „kiterjeszti leheletét”, már akkor eldől, hogy a szerencse vagy szerencsétlenség lesz-e osztályrésze.

Mármost, az alaptermészet (*xing*) és az eleve elrendelés (*ming*) különböző dolgok. Lehet az alaptermészet jó, az eleve elrendelés mégis szerencsétlen; s lehet az alaptermészet rossz, az eleve elrendelés

mégis szerencsés. Hogy valakinek az erőfeszítései jók-e vagy rosszak, az alaptermészetétől függ; de hogy boldogság vagy boldogtalanság, szerencse vagy szerencsétlenség (lesz-e erőfeszítéseinek eredménye), az már eleve elrendelésétől függ. Ha valakinek tettei jók, ám az eredményük szerencsétlenség, akkor annak alaptermészete jó, eleve elrendelése azonban gonosz. Ha valakinek tettei rosszak, mégis szerencse lesz osztályrésze, akkor annak alaptermészete rossz, eleve elrendelése azonban jó. Az alaptermészet magától lehet jó vagy rossz; az eleve elrendelés is magától lehet szerencsés vagy szerencsétlen. Az olyan ember, akinek eleve elrendelése szerencsés, még ha nem is cselekszik semmi jót, nem feltétlenül boldogtalan; akinek pedig eleve elrendelése szerencsétlen, az teheti a legnagyobb erőfeszítéseket is, nem feltétlenül lesz boldog. Mengzi 孟子 azt mondta: „A keresésnek megvan a maga útja, a megtalálás pedig eleve elrendeltetett (*youming*).”¹⁰ Akinek alaptermészete jó, az képes keresni; akinek eleve elrendelése jó, az képes meg is találni. Akinek alaptermészete jó, de eleve elrendelése rossz, az keresi ugyan, de megtalálni nem képes. Ha valakinek tettei rosszak, azokat követve meg kell érkeznie a szerencsétlenségnek. Ám Rabló Zhi 跖 és Zhuang Qiao 莊騫 gonosztetteikkel elárasztották az égalattit, több ezer főből álló bandákat gyűjtöttek össze, megtámadták az embereket, elrabolták tőlük javaikat, emberi testeket vágtak darabokra; igen nagy volt tehát erkölcstelenségük (*wudao* 無道), s úgy illett volna, hogy összetalálkozzanak végre a szerencsétlenséggel, és mégis, hosszú életet éltek. Ha pedig így volt, akkor a „követő elrendelés”-ről mondottakat miképpen lehet bizonyítani? Aztán a „megforduló elrendelés”: amikor valakinek a tettei jók „belül”, mégis szerencsétlenséggel találkozik „kívül”, mint például Yan Yuan 顏淵 és Boniu 伯牛, akikről nem értjük, hogyan is találkozhattak szerencsétlenséggel. Yan Yuan és Boniu tettei jók voltak, így „követő elrendelés”-re kellett volna találniuk, szerencsének és áldásnak kellett volna „követnie” (tetteiket); mi okozhatta hát, hogy mégis szerencsétlenséggel találkoztak? Yan Yuan gyötörte magát a tanulással, s így éppen tehetsége segítségével magamagát ölte meg; Boniu egészen egyedül élt, s nagyon gonosz betegségbe esett; aztán ott vannak az olyanok, mint Qu Ping 屈平 <Qu Yuan 屈原> és Wu Yuan 伍員, akik teljes hűséggel szolgálták uralkodójukat, tökéletesen eleget tettek a „királyi alattvaló” (*wangchen* 王臣)

kötelességeinek, s mégis, Chuban 楚 száműzték az egyiket, Wuban 吳 megsütötték holttestét a másiknak.¹¹ Ha valakinek a tettei jók, akkor a „követő elrendelés” révén boldogságnak kellene adatnia, ők mégis a „megforduló elrendelés” boldogtalanságába ütköztek. Vajon miért? Ha „követő elrendelés”-ről beszélünk, akkor nem lehet szó „megforduló elrendelés”-ről <egyik kizárja a másikat>; ha pedig „megforduló elrendelés”-ről beszélünk, nem lehet szó „követő elrendelés”-ről. A konfucianusoknak a háromféle elrendelésről való tanítását értelem szerint vajon mi alapozhatja meg? Továbbá, az eleve elrendelés már a születéskor megtörténik, s ez a csontok külső képén jól látható; mármost, ha azt mondjuk, hogy (szerencse vagy szerencsétlenség) az erőfeszítések „követőjeként” érkezik, akkor ez az elrendelés a másodlagostól (*mo* 末) függ, nem pedig az alapvetőtől (*ben* 本). Így tehát a gazdagság és előkelőség, szegénység és alacsony sor egyaránt az ember születésekor dől el, s egyáltalában nem a növekedés után, az erőfeszítések „követőjeként” érkezik meg. Akinek „egyenes” az elrendelése, az csak százéves korában hal meg; akinek „követő” az elrendelése, az ötvenéves korában hal meg; akinek pedig „megforduló” az elrendelése, az már akkor, amikor „leheletét” (*qi* 氣) megkapta az égtől, „összetalálkozott” valami gonosszal vagy rosszal, vagy ahogy mondani szokták, már magzat korában „összetalálkozott” valami rossz dologgal; így például aki mennydörgéses zivatar jelenségével (*bian* 變) „találkozott össze”, az még növekedése közben, fiatalon meghal. Ezt nevezik háromféle elrendelésnek.

De van háromféle alaptermészet (*xing*) is: ez szintén „egyenes”, „követő” és „megforduló” lehet. Az „egyenes”: az öt állandó erénynek (*wuchang* 五常) már eleve birtokába jutott alaptermészet; a „követő”: az apát és anyát követő alaptermészet; a „megforduló” pedig: ami egy gonosz dologgal (*wu*) való „összetalálkozás” következménye (*gu* 故), mint amikor például egy terhes asszony nyulat eszik, és a fia nyúl-szájjal születik meg. A *Yueling*ben 月令 ezt olvassuk: „Ebben a (második) hónapban a mennydörgés fogja hallatni hangját, és aki nem vigyáz eléggé a viselkedésére, az tökéletlen gyermeket fog szülni, s óhatatlanul nagy szerencsétlenség éri.”¹² A némák és süketek, sánták és vakok „lehelete” (valami rossz behatással) „összetalálkozott”, már a méhben károsodást szenvedett, s ezért lett az (égtől) kapott alaptermészetük vad és lázadó. Yangshe Siwo¹³ 羊舌似我

hangja már a születéskor olyan volt, mint egy farkasé, s amikor felnőtt, alaptermészete rossz lett, és szerencsétlenségtől sújtva kellett meghalnia. Már amikor az anyja méhében volt, „összetalálkozás” révén megkapta ezt az alaptermészetet, akárcsak az olyanfajták, mint Dan Zhu 丹朱 vagy Shang Jun 商均.¹⁴ Az alaptermészet és az elrendelés (*xingming* 性命) a kezdettől (*ben*) függ, ezért a szertartások előírják a magzat „tanításának” szabályait (*fa* 法): amikor gyermek van a testében, (a terhes asszony) nem ülhet le szabálytalanul elhelyezett gyékényre, nem ehet szabálytalanul felvágott ételt, szeme nem láthat szabálytalan színeket, füle nem hallhat szabálytalan hangokat; amikor pedig (a gyermek) növekedik, biztosítani kell számára kiváló mestert és jó tanítót, akik megtanítják őt a fejedelem és alattvaló, atya és fiú elvére (*dao* 道), mert hogy kiváló férfiú lesz-e vagy méltatlan fickó, az ettől az időtől függ. Ha akkor, amikor (a gyermek) megkapta „leheletét”, az anyja nem vigyázott eléggé, hagyta, hogy szívében ostobaság legyen, gondolatai gonoszságok körül forogjanak, akkor a gyermek felnövekedvén vad és lázadó, rossz ember lesz, alakja és teste pedig csúnya és gonoszsgot sugárzó. Amikor Sunü 素女 a Huangdinak 黃帝 adott válaszában elmagyarázta a „nők irányításának” <a nemi közösülésnek> a módszereit, kifejtette, hogy (hibás módszerekkel) nem csupán az apa és az anya testében lehet kárt tenni, hanem ezenfelül tönkre lehet tenni a fiú- vagy leánygyermek alaptermészetét (*xing*) is.¹⁵

Az embernek van elrendelése (*ming* 命), van szerencséje (*lu* 祿), van rossz találkozása (*zao* 遭) és jó találkozása (*yu* 遇), van véletlenje (*xing* 幸) és jó alkalma (*ou* 偶).

Az elrendelés: szegénység vagy gazdagság, előkelőség vagy alacsony sor. A szerencse: kibontakozás vagy lehanyatlás, felvirágzás vagy pusztulás. Akinek elrendelése gazdagságra és előkelőségre szól, s még a kibontakozást biztosító szerencséjével is összetalálkozik, az örökös biztonságban élhet, nem fenyegeti veszély; akinek elrendelése pedig szegénységre és alacsony sorra szól, s még a lehanyatlást parancsoló szerencséjével is összetalálkozik, azt bizony szerencsétlenség sújtja, örökös keserűségben él, sohasem lehet boldog.

A rossz találkozás: amikor valami rendkívüli változással (*bian* 變) találkozunk össze, mint például Chengtang 成湯, amikor fogoly lett a Xiataiban 夏台, vagy mint Wenwang 文王, amikor foglyul

ejtették Youliban 牖里.¹⁶ Minthogy szent és fényes erényük (*de* 德) ellenére mégis az a „változás” (*bian*) esett meg velük, hogy fogságba kerültek, erről méltán mondjuk, hogy „rossz találkozás” volt. Am az ilyen „változás” (*bian*) lehet akármilyen nagy, ha egyszer az elrendelés jó, a szerencse kibontakozást biztosít, akkor a „változás” semmi kárt nem okozhat, s így azt mondhatjuk, csupán egy rossz találkozás balszerencséje volt. Amivel Yanzi 晏子 <Yan Ying 晏嬰> találkozott össze,¹⁷ azt ugyancsak nagy („változásnak”) nevezhetjük, hiszen a fegyver egyenesen a mellének irányult, a fényes pengét már a nyakára tették, lába már-már a biztos halál földjére lépett, s ő ott a kardok és csatabárdok hegyén és élén is elkerülhette a halált és élve térhetett onnan vissza, azt annak köszönhette, hogy elrendelése jó volt, szerencséje kibontakozást biztosított, s egy ilyen véletlen találkozás balszerencséje nem volt képes ártani neki. Am Liyang városánál és Changping árkaiban biztosan voltak olyanok is, akiknek elrendelése jó, szerencséje kibontakozást hozó volt, s hogy ezeknek is egyetlen éjszakán fulladásos és agyonnyomós halált kellett halniuk, az azért történhetett, mert rossz találkozásuk balszerencséje túlságosan nagy volt, s jó elrendelésük és kibontakozást hozó szerencséjük ezt már nem tudta eltávolítani. Olyan ez, mint a víz és a tűz váltakozó győzelme egymáson. Ha a víz dúsabb, legyőzi a tüzet; de ha a tűz dúsabb, legyőzi a vizet.

(A jó találkozás:) amikor valaki találkozik az uralkodóval, aki alkalmazza őt (*yong* 用). Legyen bár jó az elrendelése, és kibontakozást ígérő a szerencséje, ha az illető nem találkozik olyan uralkodóval, aki felismeri őt, akkor nem lesz módja bizonyosságot tenni (képességeiről). A véletlen: ilyenről akkor beszélünk, ha teljesen véletlen módon találkozunk össze valami jóval vagy rosszal. Ha valaki bűnt követett el, mégis sikerül megszabadulnia (a büntetéstől), az szerencsés véletlen; aki pedig nem követett el semmi bűnt, mégis megfognák, az a nem szerencsés véletlen. Akit megfognak ugyan, de nem tartják sokáig fogva, hanem felsőbb parancsra szabadon engedik, annak elrendelése jó, szerencséje kibontakozást biztosító, és sem korai halál, sem természeti csapás balszerencséje nem képes kárt okozni neki.

A jó alkalom: ilyenről egy fejedelem szolgálatában beszélhetünk. Ha valaki a helyes elvek (*dao* 道) szerint szolgálja fejedelmét, a fejedelem pedig jónak találja szavait és végül hivatalnokaként alkalmazza,

az a jó alkalom. Ha azonban magatartása az uralkodóéval ellentétbe kerül, minek következtében vissza kell vonulnia (hivatalából), és eltávolítják (a cselekvés lehetőségétől), akkor nincs meg a jó alkalom. Ám ha a visszavonultság és eltávolítotttság nem tart sokáig, egy felettese magához hívja s ismét hivatalt és jövedelmet ad neki, akkor az illetőnek elrendelése jó, szerencséje kibontakozást biztosító, s a jó alkalom véletlen elillanásából származó károsodása nem képes megállítani őt (a karrier útján).

Így a rossz találkozás, jó találkozás, szerencsés véletlen és jó alkalom néha egységben van az elrendeléssel és szerencséével, néha meg eltér az elrendeléstől (és a szerencsétől). Akinek véletlen találkozásai szerencsésen alakulnak, az ennek következtében teljes sikert arat; akinek véletlen találkozásai nem-szerencsésen alakulnak, az ennek következtében kudarcot vall; s ez <mindkét eset> egységben van az elrendeléssel (és a szerencséével). Aki azonban közepéig jutván nem folytathatja s teljesítheti be (művét s életútját), akinek jó dolgai egyszerre csak rosszra fordulnak, annak számára ez eltérést jelent elrendelésétől és szerencséjétől.

Így tehát az ember úgy él a világban, hogy lehet szerencsés vagy gonosz az alaptermészete és elrendelése (*xingming*), lehet kibontakozást hozó vagy lehanyagot okozó a balszerencséje vagy szerencséje, s ehhez járulnak még a rossz találkozás, jó találkozás, szerencsés véletlen és jó alkalom váratlan körülményei; úgyhogy olyanok, akiknek sikerülne egész életükkel s halálukkal (következtesen) végig vinni jó vagy rossz magatartásukat, kielégítve ezzel a keblükben hordott becsvágyat, bizony nagyon kevesen vannak.

AZ ALAPTERMÉSZET IRÁNYÍTÁSA (SHUAI XING 率性)

Az ember alaptermészetéről (*xing* 性) szólva leszögezhetjük, hogy az lehet jó, és lehet rossz. Ha jó, akkor mindig magától (*zi* 自) jó; ha pedig rossz, akkor lehet tanítani és figyelmeztetni, irányítani és kényszeríteni, s elérhető, hogy jó legyen. Általában, amikor egy fejedelem vagy egy apa megvizsgálja alattvalójának vagy fiának alaptermészetét (*xing*) és azt jónak találja, akkor ápolást és buzdítást nyújt neki, s nem engedi, hogy a rossz közelébe kerüljön; ha pedig rossznak találja, akkor segítséget és védelmet nyújt neki,

s igyekszik elérni, hogy lassan-lassan megjavuljon. A jó (alaptermészet) fokozatos megromlása és a rossz (alaptermészet) jóra fordulása útján alakul ki a jellem (*xingxing* 性行).

Shao 召 fejedelem a következő szavakkal intette Cheng 成 (királyt): „Ó, király, te most először veted alá magad az égi rendelésnek (*ming* 命)! Olyan vagy, mint az újszülött gyermek, akinél még minden attól függ, hogyan kezdi az életét.”¹⁸ Az „újszülött gyermek” egy (legfeljebb) tizenöt éves gyermeket jelent, aki, ha úgy kezdi életét, hogy gondolatai a jóra irányulnak, akkor mindvégig jó lesz, ha azonban élete kezdetén gondolatai a rosszra irányulnak, akkor mindvégig rossz lesz. A Dalok (Könyve) azt mondja: „Azt a csodálatosan jó embert vajon mivel lehetne segíteni?”¹⁹ S a Kommentárokban azt olvassuk: „A dolog hasonló a főzéssel finomított <még fehér> selyemhez, amely, ha indigóval festik meg, kék lesz, és ha cinóberrel festik meg, vörös lesz.” Nos, a (legfeljebb) tizenöt éves gyermek még olyan, mint a selyem; s az a fokozatos átalakulás, amelynek során jó vagy rossz lesz, ugyancsak olyan, mint amikor indigóval vagy cinóberrel festik meg a fehér selymet, elérve ezzel, hogy kék vagy vörös legyen. És ha a kék vagy a vörös egyszer már kialakult, az lesz az igazi szín és nem más. Ezért fakadt sírva Yangzi 揚子 <Yang Zhu 揚朱> egy útelágazáshoz érve, s ezért siratta meg Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> a fehér selymet;²⁰ elszomorodtak afölött, hogy ami egyszer elszakad az alaptól (*ben* 本), visszaváltózni nem képes többé. Az, hogy az ember alaptermészete (*xing*), ha jó, rosszá változhat, s ha rossz, jóvá változhat, csak ugyanezen a módon <visszaút nélkül> történhet. Ha a *peng*-növény 蓬 a kender között tenyészik, s nem támasztják meg, magától (*zi* 自) egyenes lesz; a fehér selyemfonál pedig, ha fekete festékbe kerül, minden főzés (és festegetés) nélkül, magától (*zi*) fekete lesz. A *peng*-növénynek egyáltalában nem alaptermészete (*xing*) az, hogy egyenes legyen, s a (fehér) selyemfonálnak sem alaptulajdonsága (*zhi*) a feketeség; a kender támogatja (az egyiket), a fekete festék festi meg (a másikat), elérve, hogy (az egyik) egyenes, (a másik) fekete legyen. Mármost az ember alaptermészete (*xing*), hasonlóan a *peng*-növényhez, és a fehér selyemfonálhoz, az őt fokozatosan átalakítani vagy megfesteni képes dolgoktól függően változik jóvá vagy rosszá.²¹

Wang Liangot 王良 és Zaofut 造父 úgy emlegetik, mint jó kocsihajtókat; mert képesek voltak elérni, hogy a cseppet sem

jó (lovak) is jók legyenek. Ha csupán arra lettek volna képesek, hogy jó paripákat hajtsanak, de a makrancos lovakat már nem tudták volna betörni, akkor alantas kézművesek (*zanggong* 駟工) és közönséges mesteremberek (*yongshi* 庸師) lettek volna, akik éppen a lovak hajtásában mesterkednek, de mi rendkívüli lett volna abban, emlegetné-e őket ezért a világ? Erről szól a mondás: „Amikor Wang Liang szállt a kocsira, a lovak se nem makrancoskodtak, se le nem sántultak; s amikor Yao 堯 és Shun 舜 kormányzott, a nép nem ismerte sem az őrülséget, sem az ostobaságot.” A hagyomány azt mondja: „Yao és Shun alatt a nép méltó volt rá, hogy akár házról házra járva hivatalnokokat nevezzenek ki (*feng* 封) közülük; Jie 桀 és Zhou 紂 idejében azonban a népet házról házra járva halálra lehetett ítélni.” (Konfuciusz szerint:) „Ez a nép a három dinasztia alatt az egyenes utat követte.”²² Hogy a szent uralkodók alatt a nép ilyen volt, a rossz uralkodók alatt pedig amolyan, az egyedül átalakító befolyásukon (*hua* 化) múlt, nem pedig (a nép) alaptermészetén (*xing*). „Ha meghallja Boyi 伯夷 hírét (*feng* 風), a kapzsi ember tiszta lesz, a gyenge emberben pedig feltámad a (nemes) becsvágy; s ha meghallja Liuxia Hui 柳下惠 hírét, a fukar ember nagylelkűvé lesz, a kicsiny ember pedig bőkezűvé.”²³ Nos, ha lehetnek olyanok, akikben a hírnek és névnek pusztá hallása is megváltoztatja az erkölcsöket, mennyivel inkább így van ez a közvetlen kapcsolatban, szemtől szembe mondott nemes tanítása hatására!

Kong(zi) 孔(子) iskolájának hetven tanítványa volt, s valamennyi alkalmas arra, hogy főminiszteri hivatalt bízzanak reá; alávették magukat a szent tanításoknak, műveltségük (*wen* 文) és tehetségük kicsiszolódott, tudásuk és képességük tízszer annyi lett (mint másoknak), s mindez a nevelés érdeme volt, amelynek ereje fokról fokra hatotta át őket. Amikor még nem léptek be Kongzi 孔子 kapuján <még nem voltak Konfuciusz tanítványai>, egyszerű falusiak voltak, nagyon közönségesek, és semmi rendkívüli nem volt bennük. Közülük a legirányíthatatlanabb Zilu 子路 volt. Azt mondják, Zilu nagyon állhatatlan és közönséges ember volt, aki, mielőtt Kong(zi) tanítványa lett volna, tyúktollkalapot hordott a fején, derekára övnek pedig disznófarkat kötött, féktelen vadságában nem ismerte a szertartásokat; s ha fennszóval való olvasást hallott, meglóbálta tollkalapját, megszorította övén a disznófarkat, és ajkai közül olyan hangokat bocsátott ki, amelyekbe belebódultak a bölcs és szent

fülek; hát ilyen hatalmas fokú volt a rosszasága. Amikor aztán Kongzi vezetni és tanítani kezdte, fokozatosan befolyásolta és csiszolgatta őt, elméjét nyitogatva irányította előre, akkor vadsága oszladozni kezdett, gőgje megtört, s végül már képes volt kormányzati ügyeket intézni, és helyet kapott a „négy osztályban” is.²⁴ Ez fényes példája annak, hogy az alaptermészet (*xing*) megváltoztatható, rosszból jóvá alakítható. Hogy termékeny-e vagy terméketlen, az a földnek eredeti alaptermészete (*benxing* 本性). Ha dús és nedves, akkor alaptermészete jó, s a belé vetett magvak bőséges termést hoznak; de ha szikár és köves, akkor alaptermészete rossz, ám a mély szántás, gondos gyomlálás és a bőséges trágyázás, az embernek ezek az erőfeszítései olyan segítséget tudnak nyújtani a talaj erejének, hogy a termés egészen hasonló lesz a gazdag és nedves föld terméséhez. A föld magasabb vagy alacsonyabb szintjével ugyanez a helyzet: ha ásóval-kapával ásni kezdjük a földet, s feltöltjük vele az alacsonyabb szintet, akkor az alacsonyabb egy szintre kerül a magasabbal, sőt ha ásóval-kapával tovább folytatjuk a feltöltést, akkor az (imént még) alacsonyabb szint nem csak egyenlő lesz (az imént még magasabbal), hanem megfordul a helyzet, s ez lesz a magasabb, a korábban magasabb pedig most az alacsonyabb. Mármost, ha az emberek alaptermészete lehet jó és lehet rossz, mint ahogy a talaj szintje itt magasabb, ott meg alacsonyabb, akkor erőfeszítéssel, tanítással elérhető, hogy megjavuljon és ugyanolyan legyen, mint az eredetileg is jó. S ha a jó átalakító hatása tovább gyarapodik, ha állandósul a tanítás, akkor (az ember) egészen megváltozik, jó lesz, és mikor már jó, addig változhatik tovább, amíg felül nem múlja azokat, akik már korábban is jók voltak, mint ahogy az alacsonyabb talajszint, ha ásóval-kapával feltöltjük, messze fölébe magasodhat a (korábban) magasabb talajszintnek.

„Si 賜 <Zigong 子貢> nem is kapott égi megbízatást, mégis egyre nő a vagyona.”²⁵ Si <Zigong> tehát eredetileg nem kapott az égtől gazdagságra való rendelést (*fuming* 富命), s hogy vagyona mégis egyre nőtt, s ő gazdag ember lett a világban, azt vagyonszerző művészetének (*huozhi zhi shu* 貨殖之術) köszönhette. Ha pedig az, aki birtokába jut ennek a művészetnek, anélkül hogy égi rendelést (*ming*) kapott volna, mégis, maga is (*zi*) ennyire meggyarapíthatja gazdagságát, akkor az az ember, akinek alaptermészete rossz, hasonlóképpen, anélkül hogy születésekor az égtől jó alaptermészetet

kapott volna, birtokába juthat egy szent ember tanításainak, s gondolkodása és magatartása megváltozik, átalakul.

A világ dicséri az olyan éles kardokat, amelyeknek ezer *jin* 金 az áruk, mint amilyen például a Tangxi 棠谿, a Yuchang 魚腸, valamint a Longquan 龍泉 és a Tai'e 太阿 nevű kard; ezeknek a pengéje eredetileg nem más, mint a hegyekben található közönséges vas. A fémműves olvasztással és kovácsolással csinál (a vasból) éles pengéket. Nos, hogy ezeket az éles kardokat olvasztani és kovácsolni lehetett, az talán különleges tulajdonságaikból (*zhi* 質) fakadt? Nem, hanem a kézműves ügyességéből, a mester művészetéből, s a megmunkálás többszöri megismétléséből. Vegyünk például egy Dongxia-beli 東下 kardot, amely csak egy *jint* ér, hevítsük fel és olvasszuk meg a kovácsoláshoz, biztosítsunk elegendő tüzet, egyengessük ki szépen az élet, s íme, éppen olyan lesz, mint az ezer *jint* erő kardok. Mármost, a vas és a kő az égtől olyan, amilyen (*ran* 然), s ha olvasztás és kovácsolás mégis meg tudja változtatni eredeti tulajdonságaikat (*guzhi* 故質), hát akkor az embernek, aki már a szentek és bölcsek által való „megmunkálása” előtt is magában hordja az öt állandó erény természetét (*xing*), miért kellene kétségbeesnie amiatt, hogy alaptermészete (*xing*) nem jó?

A régi időkben igen nagyra becsülték azokat a gyógyító embereket, akik fel tudták ismerni, hogy valamely súlyos betegség honnan ered, s tüsszúrások és orvosságok segítségével meg is tudták gyógyítani őket. Ha csupán a betegség nevét tudták volna, s tétlenül üldögélve szemlélték volna, azt ugyan ki tartotta volna rendkívülinek? Nos, ha egy ember történetesen nem jó, akkor az alaptermészetének és elrendelésének (*xingming*) betegsége, és ha tanítás által nem részesül helyes kezelésben, mégis elvárjuk tőle, hogy megváltozzék, akkor azt bizony hiába várjuk!

Az ég útja (*dao* 道) ismer „igazit” és „mesterséget” (*zhenwei* 真偽). Igazi az, ami eredendően és magától (*zi*) összhangban van az éggel; mesterséges pedig az, amihez az ember hozzáadta tudását és ügyességét, úgyhogy végül semmi sem különbözteti meg az igazitól. Hogy mivel tudom szemléltetni ezt? Nos, a *Yugongban*²⁶ 禹貢 csiszolt jadekről és fehér korallokról olvashatunk: ezek tehát a földben teremnek, s igazi jadek és gyöngyök. A taoisták (*daoren* 道人) azonban megolvasztanak ötféle <mindenféle> követ, s ötszínű jadekat csinálnak, amelyeket nyugodtan összehasonlíthatunk az

igazi jadeval, fényükben semmi eltérőt nem fogunk találni. A halak gyomrában és a kagylókbán található különféle gyöngyök éppen olyan igazi gyöngyök, mint a *Yugong*ban említett csiszolt jadedek. Sui 隨 fejedelme azonban bizonyos szerek segítségével olyan gyöngyöt csinált, amelynek tiszta csillogása nem különbözött az igaziétól; ehhez pedig a taoista (*daoshi* 道士) tanítások kellettek, tudással és ügyességgel teli gondolatokat kellett hozzáadni. Tűzgyújtó tükörrel (*yangsui* 陽遂) tüzet szerezhethünk az égtől: ha az ötödik hónap *bingwu* 丙午 napjának közepén megolvasztunk ötféle követ és megöntjük belőle ezt a szerszámot, majd fényesre csiszoljuk és (konkáv oldalát) felfelé fordítjuk, hogy felfogja a nap sugarait, akkor tüzet tudunk gyűjtani vele; s ez a tűznyerésnek igazi módszere. Mármint, ha valaki megkísérli, hogy holdsarló alakúra hajlított kardpengéjét, miután ragyogó fényesre csiszolta, úgy tartsa felfelé, hogy felfogja a nap sugarait, az ugyancsak tűzhöz jut. Minthogy pedig a holdsarló alakúra hajlított kard egyáltalán nem tűzgyújtó tükör (*yangsui*), azért megállapíthatjuk, hogy a tűznyerés csak a csiszolás eredménye lehet. Nos, ha feltételezzük, hogy az az ember, akinek alaptermészete rossz, mégiscsak azonos fajtájú (*tonglei* 同類) azokkal, akiknek alaptermészete jó, akkor az illetőt lehet irányítani és befolyásolni, s elérhető, hogy végül jó legyen. Ha meg azt tételezzük fel, hogy (a rossz és a jó embernek) különböző a fajtája (*yilei* 異類), akkor ugyancsak el lehet érni vele azt, amit a taoisták elérnek jadet öntvén, Sui fejedelme elért a gyöngycsinálással, vagy amit az az ember elér, aki kicsiszolja és holdsarló alakúra hajlítja kardpengéjét: ha megtanítják a tudnivalókra, fokozatosan befolyásolják az erény (*de* 德) által, akkor egy napon ő is birtokosa lesz az emberség és igazságosság (*renyi* 仁義) magatartásának. Amikor Huangdi 黃帝 azért versengett Yandivel 炎帝, hogy melyikük legyen az Ég Fia, medvéket, párducokat és tigriseket tanított be, hogy azokkal harcoljon a fanquani 阪泉 mezőn; s három csatával el is érte célját, Yandi vereséget szenvedett. Amikor Yao 堯 az égalattit átengedte Shunnak 舜, Gun 鯀 egy fejedelem (*zhuhou* 諸侯) volt, aki azonban a Három Öreg (*sangong* 三公) egyikének tisztére vágyott, s mivel Yao nem hallgatta meg (követelését), vadállatokat dühített fel és velük akart felfordulást támasztani; az egymás mellé állított állatok szarvai valóságos városfalat képeztek, felemelt farkaik voltak a zászlók, harci kedvük a lehető legnagyobb volt, s a küzdelemben

nagyon erősnek bizonyultak.²⁷ Mármost, ha ezeknek az állatoknak, melyeknek teste nagyon különbözik az emberétől, mégis azt a parancsot lehetett adni, hogy harcoljanak, mennyivel könnyebb ez az emberével azonos fajtájúaknál! Ebből ítélve megállapíthatjuk, hogy semmi okunk kételkedni (ama feljegyzésekben, amelyek szerint a zene hatására) „a százféle állat összesereglett és táncolni kezdett”, „a tavakból előbukkantak a halak és figyeltek a hangokra”, „a hat lófajta pedig fölnezett az abrakolásból”.²⁸ Hogy az eltérő fajtájú dolgok a különbözőségükkel is azonosak legyenek, s hogy az azonos fajtájú dolgok az egyenlőségükkel is különbözők lehetnek, annak oka az, hogy (e változások) nem a dolgoktól (*wu* 物) maguktól, hanem az emberektől függenek. Minden szájában vért és lehetetet tartó <élő> lény, ha tanításban részesül, mássá lehet, átalakulhat. A Sanmiao 三苗 népből egyesek kiváló férfiak, mások pedig méltatlan fickók voltak; Yao és Shun azonban egyenlővé tette őket azáltal, hogy kegyességében és tanításában részesítette őket. Azok a Chu-楚 és Yue-beli 越 emberek, akik (a Qi 齊 fővárosabeli) Zhuangban 莊 és Yueben 嶽 telepedtek le, néhány év és hónap után ugyancsak elkényelmesedtek, erkölcsaik és szokásaik megváltoztak.²⁹ Mert a mondás szerint: „Qiben kényelmesek, Qinben könnyelműek, Chuban sürgölődők, Yanben 燕 pedig egyszerűek (az emberek).” Nos, a Zhuangban és Yueben (letelepedettek) példáján láthatjuk, hogy ha a négy égtáj országainak népei kölcsönösen áttelepednének egymás (országai)ba és hosszú ideig lakoznának egy és ugyanazon a helyen, akkor alaptermészetük (*xing*) feltétlenül megváltozna, kicserélődne.

Nos, annak, akinek alaptermészete rossz, olyasféle a szíve, mint a fa vagy kő. Ám ha még a fa és a kő is használhatóvá lesz az ember kezében, mennyivel inkább („használhatóvá”) lehet az, ami egyáltalában nem fa és nem kő! Hiszen a nemes ember (*junzi* 君子) lába nyomát <dicső példáját> maga előtt láthatja mindenki. Vannak azonban, kik az örülség betegségében szenvednek, s csak énekelnek és sírnak az utakon, nem tudják megkülönböztetni a keletet a nyugattól, nem látják, mi különbség a forróság s a nedvesség között, nincsenek tudatában saját betegségüknek sem, nem éreznek éhséget és jóllakottságot; ezeknek alaptermészete (*xing*) teljesen elpusztul már, nem lehet

többé segíteni rajtuk; ezek előrelépve semmit sem látnak maguk előtt, s hátralépve semmitől sem félnek.

Ezért a király törvényeknek (*wangfa* 王法) nem szabad elhanyagolniuk az iskolázási hivatalokat, s a büntetésekkel foglalkozó hivatalnokokat sem nélkülözhetik, hiszen ezeknek célja nem más, mint hogy mindenki megismerje a szertartások és az igazságosság (*liyi* 禮儀) tanításait. Az iskolák előre befolyásolják az embereket, a törvények és tilalmak pedig utólag védelmezik őket; s ezek (együttesen) még egy Dan Zhu³⁰ 丹朱 lelkületét is képesek befolyásolhatóvá tenni. Hogy mivel bizonyíthatnám ezt? Nos, ha a „három hadsereg” katonáit, akiket végképpen nem lehet kordában tartani, bátor hadvezér irányítja és befolyásolja, akkor a halálra csak úgy tekintenek, mint a hazatérésre. Továbbá, amikor Helü 閼廬 egy ízben ki akarta próbálni katonáit az Öt Tó partján, (parancsára) valamennyi úgy megvágta magát a vállán, hogy vérük a földre csurgott. S amikor Goujian 句踐 ugyancsak próbára akarta tenni katonáit hálópalotájának udvarán, össze sem tudnánk számlálni azokat, akik (parancsára) belementek a tűzbe és meghaltak.³¹ Nos, a kard és a tűz egyáltalában nem olyasmi, amire az ember alaptermészete (*xing*) vágyakoznék; ennek a két uralkodónak a hatalmas irányítóereje érte el, hogy (katonáik) ne sajnálják az életüket sem. Minthogy pedig a hadsereg törvénye a sebesülés és vér megvetése, még Meng Ben 孟賁 is, aki igazán bátor ember volt, félelmet érzett, ha hadseregről hallott. S ezért volt, hogy amikor Shusun Tong 叔孫通 szabályozta s megállapította a szertartási rítusokat (*liyi*), akkor kardforgatásban és harcban érdemes alattvalók elfogadták a szertartást és leborultak (a császár előtt), a kezdetben gőgösek és hatalmaskodók ettől fogva engedékenyek és alázatosak lettek.³² A szent tanítás és a félelmetes erény (*de*) meg tudja változtatni az alaptermészetet (*xing*); így semmi szomorkodni való azon, hogy alaptermészetünk rossz, de minden okunk megvan a szomorúságra, ha nem vetjük alá magunkat a szent tanításoknak; az ilyen ember maga teremti magának a szerencsétlenséget.

A bab és a búza más, mint a rizs és a köles, fogyasztásuk azonban (egyaránt) képes megszüntetni éhségünket. A kis ember (*xiaoren* 小人) és a nemes ember (*junzi* 君子) születéskor kapott alaptermészete (*xing*) vajon különböző fajtájú (*yilei*)? Csak annyira, mint az öt gabona, amely mind használható: lényegük (*shi* 實) nem külön-

bözik, csak a megjelenésük (*xiao* 效) más; s az alaptermészet (*xing*) csupán attól jó vagy rossz, hogy a születéskor kapott „lehelet” (*qi* 氣) dúsabb-e vagy szegényebb. A kegyetlen ember az emberség (*ren* 仁) „leheletéből” (*qi*) túlságosan keveset kapott, a mindig haragos pedig a bátorságéból kapott túlságosan sokat. Akiben az emberség fogyatékos, az kegyetlen és nem ismer könyörületet (*ci* 慈); akiben túlteng a bátorság, az nagyon vad és nem ismer igazságságot (*yi*); sőt, mivel a békesség „lehelete” (*heqi* 和氣) nem elegendő benne, öröme és haragja sem a kellő időpontban támad fel, tervei és elgondolásai könnyelműek és ostobák, s az ilyen bolond módra cselekvő ember bűnöket követ el, tehát rossz.

Az ember megkapja az öt állandó erényt (*wuchang* 五常), hiszen az öt belső részt (*wuzang* 五臟) mindenki egyaránt a testében hordja.³³ Ha valamelyikből születésekor túlságosan keveset vagy túlságosan kicsinyt kapott, akkor magatartása nem éri utol a jó emberekét; mint ahogy a bor is lehet dúsabb vagy szegényebb (ízű), de dúsabb vagy szegényesebb (íze) nem magától az erjesztőtől lett különböző, hanem attól lett ilyen vagy olyan, hogy az élesztő, amit felhasználtunk, több volt vagy kevesebb. Nos, amiként a borban, legyen az szegényes vagy dús, egy és ugyanaz az élesztő volt, úgy az emberben is, legyen jó vagy rossz, egy és ugyanazon ős-lehelet (*yuanqi* 元氣) van, s csupán a „lehelet” (*qi*) sok vagy kevés volta határozza meg, hogy az (illető) alaptermészetére nézve (*xing*) kiváló férfiú-e vagy ostoba fajankó. Ximen Bao 西門豹 sietős természetű volt, s bőrövet kötött a derekára, hogy azzal nyugodtabbá tegye magát; Dong Anyu 董安于 pedig, kényelmes természetű lévén, ij húrját kötötte derekára, hogy azzal tegye gyorsabbá magát.³⁴ Mert mind a túlságos sietősség, mind a túlságos kényelmesség eltévelyedést jelent a közép harmóniájától (*zhonghe* 中和), ám bőröv vagy íjhúr csatlakozik a testhez, ezek (a sietősség vagy kényelmesség dolgában) tökéletessé tehetik az embert. Aki képes magába fogadni a bőröv és az íjhúr tanítását, nem lévén elég segítsége (önmagában), az (Ximen) Bao és (Dong) Anyu hírnevéből <példájából> egyaránt tanulhat.

A szegény emberek lakta házra, amelynek nem ép már sem fala, sem kapuja, az emberek megrovóan mutogatnak; ha azonban vagyonuk megszorodik, és gazdagok lesznek, akkor házuk köré olyan falat emeltetnek, amely már valóban védelmet és rejteket

nyújt nekik, és házukat olyan tökéletessé teszik, hogy abban többé senki sem találhat kifogásolni valót.

Weiben 魏 a művelésre adott föld (*hangtian* 行田) száz *munyi* 畝 volt, Yeben 鄴 azonban (a talaj rossz minősége következtében) kétszáz (*munyi*), Ximen Baonak mégis sikerült a Zhang-folyó 漳 vízének öntözésre való felhasználásával olyan termékennyé tenni (Yeben) a talajt, hogy *muként* egy egész *zhongnyit* 鍾 arattak le róla. Nos, ha az ember alaptulajdonsága (*zhi* 質) hasonlít a Ye-beli földekéhez, ám a tanítás olyan szerepet játszhat, mint a Zhang-folyó vize, akkor csak az lehet nagy baj, ha nem képes átalakulni, de nincs oka azon keseregni, hogy az emberi alaptermészetet nem lehet irányítani. Luoyang 雒陽 városának belső útjain nem volt víz, ezért víz-művesek (*shuigong* 水工) emelték fel a Luo-folyó 雒 vizét, és hogy (a városban) éjjel-nappal szakadatlanul folyhatott, az a víz-művesek (*shuigong*) érdeme volt. Láthatjuk mindebből, hogy aki nemes ember (*junzi*) közelében él, abban az emberség és igazságosság (*renyi*) erénye megsokszorozódik; amint ennek jó bizonyítékát nyújtja Meng(zi) anyjának esete, aki (fia érdekében) megváltoztatta lakóhelyét.³⁵

Az emberek között a víz piszkos és zavaros, a mezőkön kívül azonban tiszta és áttetsző. Mindkét esetben ugyanazon vízről van szó, amelynek forrása az ég partja; itt mégis zavaros, ott meg áttetsző; nos, ilyené vagy olyaná az általa elfoglalt hely <a környezet> hatalma (*shi* 勢) teszi. Nanyue 南越 királya, Zhao Tuo 趙佗,³⁶ aki eredetileg Han-beli 漢 <kínai> volt és kiváló férfiú, egészen átalakult a déli barbárok szokásai közepette, s elhagyván a „királyok intézményeit” (*wangzhi* 王制), mozsártörő alakú hajfonatot viselt és kinyújtott lábbal ült, s az ilyesmiket úgy megszerette, hogy ezek már alaptermészetéhez (*xing*) tartoztak. Lu Jia 陸賈 azonban beszélt neki a Han-dinasztia erényéről (*de*), félelmet gerjesztett benne a szentek tekintélyével, úgyhogy egyszer csak szabályosan kezdett ülni, érzelmei megváltoztak, megbánás ébredt benne, elfogadta a (hagyományos) szabályokat és „határvédő”-nek nevezte magát <elismerte a Han-dinasztiát>; ami pedig a mozsártörő alakú hajfonatot meg a kinyújtott lábbal való ülést illeti, ezeket most már gyűlölte, s mondhatni, ez volt az alaptermészete (*xing*). Korábban úgy viselkedett, utóbb pedig így, s az elmondottakból látható, hogy a tanítatáson is igen sok múlik, nem csak az alaptermészeten (*xing*).

Az érzelmek és az alaptermészet (*qingxing* 情性) az emberek kormányzásának alapja, s belőlük fakadnak a szertartások és a zene. Mert ha végére járunk az érzelmeknek és az alaptermészetnek (*qingxing*), akkor a szertartásokkal korlátok közé szoríthatjuk őket, a zenével pedig harmonikussá tehetjük őket. Az alaptermészet (*xing* 性) lehet alázatos, szerény és engedékeny, a szertartásokat pedig azért állapították meg, hogy segítségükkel (e nemes tulajdonságokat) összhangba hozzák a megfelelő alkalmakkal. Az érzelmek (*qing* 情) lehetnek: szeretet és gyűlölet, öröm és harag, fájdalom és gyönyör; zeneműveket pedig azért komponálnak, hogy segítségükkel ezeket (a természetes érzelmeket) komollyá tegyék. Így ami által <aminek megfelelően> a szertartások megállapítódnak, s ami által a zeneművek létrejönnek: az érzelmek (*qing*) és az alaptermészet (*xing*). A régi idők konfuciánus írástudói, akik tanulmányokat és könyveket írtak, mindnyájan véleményt mondtak (az alaptermészetéről), de egyikük sem tudta igazán eldönteni a kérdést.

A Zhou-beli 周 Shi Shi³⁷ 世碩 úgy vélte, hogy az ember alaptermészetében (*xing*) benne van a jó is, a rossz is, és ha az emberek jó alaptermészetét emeljük ki, azt gondozzuk és ösztönözzük, akkor a jóságuk növekedni fog, ha meg valakinek alaptermészetében a rosszat (emeljük ki), s azt gondozzuk és ösztönözzük, akkor annak rosszasa fog növekedni. Szerinte tehát az érzelmek s az alaptermészet mindig lehet jó vagy rossz, a *yin* 陰 és a *yang* 陽 módjára <egymásnak szöges ellentétképpen>, s minden attól függ, melyiket gondozzuk. Ezért írta meg Shizi 世子 <Shi Shi> A gondozás könyve (*Yangshu* 養書) címmel a művét, egy fejezetben. Az olyanok, mint Fu Zijian 宓子賤, Qi Diaokai 漆雕開 és Gongsun Nizi 公孫尼子,³⁸ ugyancsak véleményt mondtak az érzelmekről és alaptermészetéről, és Shizivel nagyjából egybehangzóan mind úgy vélték, hogy az alaptermészet lehet jó és lehet rossz is.

Mengzi 孟子 az alaptermészet jóságáról írta műveinek egyik fejezetét,³⁹ úgy vélekedve, hogy az ember alaptermészete mindig jó, és ha mégis találunk olyat, ami nem jó, akkor azt a külvilág (*wu* 物) zavarta össze. Ez annyit jelent, hogy minden ember, ki az égtől és földtől születik, eleve jó alaptermészetet kap, felnövekedvén azonban, amikor a külvilággal (*wu*) kapcsolatba kerül, hajlamai

elszabadulnak, összezavarodik, és rosszasága napról napra újjászületik. Mengzi állítása szerint az emberrel, amíg zsenge és kicsiny, nem fordulhat elő, hogy ne legyen jó. Ám Wei 微 fejedelme (mégis) azt mondta: „Én már gyermekkorában megállapítottam, hogy a királyfi <a gonosz Zhou 紂> nem kiváló.”⁴⁰ Amikor Zhou még csak gyermek volt, Wei fejedelme már észrevette, hogy nem jó az alaptermészete; alaptermészetének rosszasága miatt nem vált ki a közönséges emberek közül; felnövekedvén aztán felfordulást csinált és nem változott meg; ezért volt (jogos) a mondás. Yangshe Shiwot 羊舌食我, amikor megszületett, meg akarta nézni Shu 叔 asszony, de amint a csarnokig ért, meghallotta a sírását, mire visszafordult, mondván: „A hangja egy farkasnak a hangja; vad szívéből hiányzik a rokoni szeretet; ha nem ő, akkor senki sem fogja kipusztítani a Yangshe 羊舌 nemzetséget.” S később sem volt hajlandó meglátogatni (a gyermeket). Amikor az felnőtt, Qi Sheng 祁勝 felfordulást támasztott; Shiwo 食我 csatlakozott hozzá; a fejedelemség lakói pedig megölték Shiwot, aminek következtében a Yangshe nemzetség kihalt.⁴¹ Zhou gonoszsága tehát megvolt már gyermekkorában is, és hogy Shiwo felfordulást fog csinálni, az megállapítható volt már csecsemőkori hangjából is. Ám egy kisgyermek vagy újszülött csecsemő még nem került kapcsolatba a külvilággal (*wu*); vajon ki rontotta hát meg őket? Dan Zhu 丹朱 a Tang-ház 唐 <Yao 堯> palotájában született, Shang Jun 商均 a Yu-ház 虞 <Shun 舜> palotájában született; márpedig Tang és Yu <Yao és Shun> idejében „akár házról házra járva lehetett volna hivatalnokokat kinevezni (*feng* 封)”, így akikkel kapcsolatba kerülhettek, azok biztosan mind jók voltak, hiszen a két uralkodó környezetében biztosan sok volt a kiváló férfiú. És mégis, Dan Zhu fennhéjázó lett, Shang Jun pedig kegyetlen; mindketten elveszítették az uralkodói méltóságot, és nemzedékek számára szolgálnak intő példaul. Továbbá, Mengzi a szembogár alapján ítélte meg az embereket: akiknek a szíve tiszta, annak szembogara ragyogó, akinek a szíve piszkos, annak szembogara fénytelen.⁴² Az embernek, amikor megszületik, valóban lehet csillogó vagy fénytelen a szeme, ez a csillogás vagy fénytelenység azonban születéskor adatik az ég által, a nem azonos (mennyeiségű) „lehelet” (*qi* 氣) révén; s nem igaz, hogy valakinek zsenge és kicsiny korában csillogó lehet (a szeme), később pedig, amikor növekedvén másokkal kapcsolatba kerül,

fénytelenné változhat (a szeme). Az alaptermészet (*xing*) eredeti és spontán dolog (*ziran* 自然), a jóságnak és rosszaságnak pedig megvannak a maga hordozói (*you zhi* 有質); így hát amit Mengzi mondott az érzelmekről és az alaptermészetéről, azt nem tarthatjuk igaznak (*shi* 實). Mégis, az alaptermészet jóságáról való vélekedésnek is megvan a maga alapja. Mert ha valaki emberséges (*ren* 仁), más meg igazságos (*yi* 義), az az alaptermészet „művészetének” (*xingshu* 性術) különbözősége; ha valakinek mozgása és cselekvése gyors és könnyed, az az alaptermészet „tudásának” (*xingshi* 性識) különbözősége; de ha valakinek az arcszíne fehér, másé meg fekete, vagy ha valakinek a teste magas, másé meg alacsony, az öregkoráig és haláláig sem változhat meg, cserélődhet ki, mert az égi alaptermészeteként (*xing*) ilyen vagy olyan (*ran* 然). Mindenki tudja, hogy a víznek és földnek, valamint a különféle dolgokból készült tárgyaknak (*wuqi* 物器) testi alakja és alaptermészete nem egyforma, de senki sem ismerte fel, hogy a jóság és a rosszaság születéskor kapott tulajdonságként lehet különböző. Az egyéves kisgyermek még nem ismeri a vetélkedés és az erőszakos szerzés vágyát; miután azonban felnövekedett, nem egyszer befolyásolni kezdi a haszon és a női szépség, s így keletkezik az a helyzet, hogy elbolondul a szíve, és bűntettekre vetemedik.

Gaozi 告子, aki Mengzivel egy időben élt, azt a véleményét hangoztatta, hogy az alaptermészetet (*xing*) sem lehet jónak és rossznak nevezni; mert az hasonló a folyó vízhez, amely, ha kelet felé nyitnak utat számára, keletnek folyik, ha nyugat felé teszük szabaddá útját, nyugatnak folyik; és hogy amint a vizet sem lehet kétfélének mondani aszerint, hogy keletnek vagy nyugatnak folyik-e, ugyanúgy az embert sem lehet kétfélének, jónak és rossznak nevezni.⁴³ Gaozi tanítása tehát az, hogy az ember alaptermészete ugyanolyan, mint a víz. De ha elfogadjuk, hogy az (emberi) alaptermészet olyan, mint a víz, ha tehát méltán példázhatjuk a vízzel az alaptermészetet, akkor fémhez is hasonlíthatjuk, s fémszerűnek kellene tartanunk, vagy fához is, faszzerűnek tartva. Az ember jósága valami (benső) jóságra támaszkodik, rosszasága ugyancsak valami (benső) rosszaságra támaszkodik; s mivel az égtől már születésekor ilyen vagy olyan hajlamokat kap, keveredés nélküli és egységes <vagy jó, vagy rossz> tulajdonságok birtokába jut, azért már születésekor olyan jósjegyek jelennek meg (rajta), amelyekből jóságát vagy rosszaságát meg lehet

állapítani. Akinél pedig nem lehet eldönteni, hogy jó-e vagy rossz, aki ilyen is, olyan is lehet, azt középsterű embernek (*zhongren* 中人) tarthatjuk, s neki, minthogy se nem jó, se nem rossz, tanításra van szüksége ahhoz, hogy kialakuljon. Ezért mondotta Kongzi 孔子: „Aki a középsterű emberek (*zhongren*) fölött áll, azt érdemes tanítani a magas dolgokra. Aki azonban a középsterű embernek is alatta marad, azt nem lehet a magas dolgokra tanítani.”⁴⁴ Gaozinek a víz tereléséről szóló hasonlata csupán a középsterű emberekre (*zhongren*) vonatkozik, de nem illik a tökéletesen jó és a végletekig rossz emberekre. Kongzi mondotta: „Természetük (*xing*) révén az emberek közel állnak egymáshoz, csak szokásaik (*xi* 習) révén kerülnek egymástól távol.”⁴⁵ Mármost éppen a középsterű emberek (*zhongren*) alaptermészete (*xing*) múlik a szokásaikon; ha megszokják a jót, jók lesznek, s ha megszokják a rosszat, rosszak lesznek. Ami pedig a tökéletesen jókat és a végletekig rosszakat illeti, náluk ez többé nem a szokásokon múlik. Róluk mondotta Kongzi: „Csupán a legbölcsebb és a legostobább ember nem változik.”⁴⁶ Minthogy alaptermészetük (*xing*) vagy jó, vagy nem jó, a szentek átalakító befolyása és a bölcsek tanítása nem képes már megváltoztatni őket. Abból pedig, hogy Kongzi, az út és erény (*daode* 道德) ősatya (*zu* 祖), minden filozófusok (*zhu* 諸子) legkiválóbbika szerint „a legbölcsebb és a legostobább ember nem változik”, megérthetjük, hogy Gaozi tanítása sem találta el az igazságot.

Mindamellett Gaozi tanítása ugyancsak nem egészen alaptalan. A Dalok (Könyve) azt mondja: „Azt a csodálatosan jó embert vajon mivel lehetne segíteni?”⁴⁷ S a Kommentárjában azt olvassuk: „A dolog hasonló a főzéssel finomított <még fehér> selyemhez, amely, ha indigóval festik meg, kék lesz, és ha cinóberrel festik meg, vörös lesz.” Nos, a víz útjának megnyitásával elérni, hogy keletnek vagy nyugatnak folyjék, ez olyan, mint a selyem megfestésével elérni, hogy kék vagy vörös legyen. Ám Dan Zhut és Shang Junt eleget „festegethette” Tang és Yu <Yao és Shun> átalakító befolyása (*hua* 化), s mégis, Dan Zhu fennhéjázó volt, Shang Jun pedig kegyetlen, mert a végletesen rossz alapanyag (*zhi* 質) nem fogadja magába az indigó és a cinóber változtatásait (*bian* 變).

Sun Qing 孫卿 <Xunzi 荀子> éppen az ellenkező véleményen volt, mint Mengzi: megírván könyvének az alaptermészet rosszságáról szóló fejezetét,⁴⁸ úgy vélekedett, hogy az ember alaptermészete

rossz, és ha valaki jó, annak az szerzett tulajdonsága (*wei* 偽). Az alaptermészet rosszaságán azt értette, hogy születésekor minden ember rossz alaptermészetet kap, szerzett tulajdonságon (*wei*) pedig azt, hogy felnövekedése után (az ember) erőfeszítések eredményeképpen megjavulhat. Sun Qing <Xunzi> szerint az emberrel nem fordulhat elő, hogy zsenge és kicsiny korában jó legyen. (Hou) Ji 后稷 azonban már gyermekként is fák ültetésével játszadozott;⁴⁹ Kongzi is, mihelyt járni tudott, máris szertartási edényekkel játszott; a kő már keletkezésekor is kemény; az illatos virág már születésekor is illatozik. Minthogy pedig a születéskor kapott jó „lehelet” (*qi*) a növekedéssel tovább tökéletesedik, azért a fák ültetésével játszadozó (Hou Ji 后稷) Tang <Yao> minisztere (*sima* 司馬) lett, a szertartási edényekkel játszó (Konfuciusz) pedig a Zhou-ház 周 szent mestere. Azt pedig, hogy az illatos virág és a kő keletkezésekor kapja alaptermészetét, (kezdetől fogva) meglevő keménysége és illatossága bizonyítja. Ezért Sun Qing <Xunzi> elmélete sem ragadta meg az igazságot.

Mindamellet az alaptermészet rosszaságának elmélete sem alaptalan egészen. Mert az egyéves kisgyermek még nem ismeri az engedékenység érzését; ha enivalót lát, kiabál és meg akarja enni; ha valami szépet pillant meg, sír utána és játszani akar vele; felnövekedése után azonban, amikor gátat szab érzelmeinek és megnyesegeti vágyait, ez erőfeszítése és kényszerítések révén jó ember lehet. Liu Zizheng 劉子政 <Liu Xiang 劉向> ezt nem ismerte el, mondván: „Ha ez így lenne, akkor az ég nem rendelkezne 'lehelettel' (*qi*); ha a *yin* 陰 és a *yang* 陽, a jó és a rossz nem határozná meg egymást kölcsönösen, akkor ugyan honnan keletkezhetne az, hogy valaki jó ember lesz?”⁵⁰

Lu Jia 陸賈 azt mondja: „Az ég és a föld, amikor az embert létrehozta, ellátja a szertartásosság és igazságosság (*liyi* 禮義) alaptermészetével (*xing*); az ember pedig képes felismerni magában, hogy milyen elrendelést (*ming* 命) kapott, ahhoz aztán alkalmazkodik; s ezt az alkalmazkodást nevezzük helyes útnak (*dao* 道).”⁵¹ Lu Jia tehát úgy tudja, hogy az embernek a szertartásosság és igazságosság (*liyi*) az alaptermészete, s hogy az ember is képes felismerni magában, mire kapott elrendelést (*ming*). Ám akinek az alaptermészete jó, annak ezt nem kell felismernie, hanem magától (*zi* 自) jó; akinek pedig az alaptermészete rossz, az bizony hiába képes ezt felismerni, mégis

hátat fordít a szertartásosságának (*li*), elárulja az igazságosságot (*yi*), mert ismerje bármily jól a jót, nem képes azt megvalósítani. Így a kapzsi ember képes lehet beszélni a megvesztegethetetlenségről, a felfordulást támasztó képes beszélni a jó kormányzásról, Rabló Zhi 跖 elítélhette az emberek meglopását, s Zhuang Qiao⁵² 莊騫 megbélyegezhette az emberek megrablását. Értelmük képes lehetett megismerni saját magukat, szájuk képes lehetett beszélni a kiválóságról; minthogy azonban alaptermészetük rossz volt, nem cselekedtek aszerint (amit felismertek és amiről beszéltek); s ugyan mi haszna volt mindebből a jóságnak? Lu Jia elmélete így ugyancsak eltévesztette az igazságot. Dong Zhongshu 董仲舒,⁵³ amikor elolvasta Sun 孫 <Xunzi> és Meng(zi) könyveit, megírt egy tanulmányt az érzelmekről és alaptermészetéről (*qingxing*), amelyben ezt állítja: „Az ég nagy törvénye (*dajing* 大經), hogy egyik oldalon áll a *yin*, másikon a *yang*; az ember nagy törvénye (*dajing*) pedig, hogy egyik oldalon állnak az érzelmek (*qing*), másikon az alaptermészet (*xing*). Az alaptermészet a *yang*ból keletkezik, az érzelmek pedig a *yin*ből fakadnak; márpedig a *yin* „lehelet” (*qi*) alantas, a *yang* „lehelet” (*qi*) pedig erényes (*ren*). Akik azt állítják, hogy az alaptermészet jó, azok csak a *yang*ot látják, akik meg úgy vélik, hogy rossz, azok csak a *yin*t látják.” (Dong) Zhongshu szavai azt jelentik, hogy szerinte Mengzi a *yang*ot vette tekintetbe, Sun Qing <Xunzi> pedig csak a *yin*t látta. Nos, az a megállapítás, hogy mindkét filozófus egyaránt meglátott valamit, helyes; de nem különböztetni meg (jóság és rosszaság szerint) az ember érzelmeit és alaptermészetét (*qingxing* 情性), noha az érzelmek és alaptermészet lehetnek jók és lehetnek rosszak, már helytelen. Mert az ember alaptermészete és érzelmei (*xingqing*) együtt és egyaránt a *yin*ből és *yang*ból fakadnak; csupán az a *yin* és *yang* (együttes), amelyből fakadnak, lehet dúsabb s lehet szegényesebb. A jade is, mely a kőben keletkezik, lehet tiszta <egyszínű> és lehet kevert színű; hát akkor az érzelmek és az alaptermészet, melyek a *yin*től és *yang*tól valók, hogyan lehetnének „tiszták”, azaz (kizárólag) jók? (Dong) Zhongshu elmélete ugyancsak nem találja el az igazságot.

Liu Zizheng <Liu Xiang> azt mondja: „Az alaptermészet (*xing*) a születéskor lesz ilyen vagy olyan (*ran*), a testben lakozik, és nem nyilvánul meg; az érzelmek (*qing*) pedig a külvilággal (*wu*) való kapcsolat révén ilyenek vagy olyanok (*ran*), s (a testből) kilépve

külsőleg megnyilvánulnak; márpedig ha valami külsőleg megnyilvánul, akkor *yang*nak nevezzük, ha pedig valami nem nyilvánul meg, akkor *yin*nek nevezzük.” Zizheng <Liu Xiang> szavai azt jelentik, hogy az alaptermészet (*xing*) a testben lakozik és nem nyilvánul meg; az érzelmek (*qing*) azonban a külvilággal (*wu*) vannak kapcsolatban, s külsőleg is alakot öltenek; ezért nevezi (az érzelmeket) *yang*nak; az alaptermészetet (*xing*) meg azért nevezi *yin*nek, mert nem nyilvánul meg és nincs kapcsolatban a külvilággal (*wu*). Ilyenformán Zizheng <Liu Xiang> elmélete, mely szerint az érzelmek a *yang*, s az alaptermészet a *yin*, nem azon alapszik, hogy (az érzelmek és alaptermészet) miként (és milyenek) keletkeznek, hanem felületes módon, a külső megnyilvánulás vagy nem-megnyilvánulás alapján vél különbséget tenni a *yin* és a *yang* között; bizonyosnak tekinti, hogy ami külsőleg megnyilvánul, az *yang*, holott az alaptermészet (*xing*) ugyancsak kapcsolatban van a külvilággal (*wu*), hiszen (a „nemes embernek”) „ilyenek <emberségesnek> kell maradnia akkor is, ha veszélybe kerül, akkor is, ha nagy zavarba jut”.⁵⁴ Az együttérző ember nem bírja elviselni (mások szenvedését), s ez az emberség (*ren*) „lehelete” (*qi*); a szerénység és engedékenység sem más, mint az alaptermészet (*xing*) megnyilvánulása. Minthogy van mivel kapcsolatba kerülniük és összetalálkozniuk (a külvilágban), azért az együttérzés és a szerénység külsőleg is formát ölt; így hát attól tartok, teljesen hamis az az állítás, hogy az alaptermészet (*xing*) a bensőben lakozik és nincs kapcsolatban a külvilággal (*wu*). Ha nem azzal foglalkozunk, hogy az alaptermészet jó-e vagy rossz, hanem csak a *yin*ről és *yang*ról elmélkedünk, (ráadásul) csupán a „külsőség” és „bensőség” alapján, akkor az igazságot (*li*) aligha fogjuk megérteni. Továbbá, ha Zizheng <Liu Xiang> tanait követve az alaptermészetet (*xing*) *yin*nek tartjuk, az érzelmeket (*qing*) pedig *yang*nak, akkor azoknak az érzelmeknek (*qing*), amelyeket születéskor kap az ember, mégiscsak jóknak vagy rosszaknak kell lenniük; vagy talán nem?

Mengzitől kezdve egészen Liu Zizhengig <Liu Xiangig> a legnagyobb konfuciánus tudósok igen sokféle nézetet hangoztattak, ezek közül azonban egyik sem dönti el helyesen az érzelmek és alaptermészet (*qingxing*) kérdését. Még Shi Shinek, Gongsun Nizinek és társaiknak sikerült legjobban eltalálni az igazságot. Ebből is látható, hogy a dolgokat (*shi*) könnyű megérteni, de az

elveket (*dao*) nehéz megmagyarázni. Dús szépségű irodalmi művek (*wen* 文) és ragyogó feljegyzések lehetnek oly pompázók, mint a nyíló virágok, nagy szavak és játszi csevegések lehetnek oly édesek, akár a méz; ám az igazságot ettől még nem feltétlenül találják el. Az igazság ugyanis az, hogy az ember alaptermészete éppen úgy lehet jó és lehet rossz, amiként az ember tehetsége is lehet magasabb vagy alacsonyabb fokú, és ha magasabb fokú, nem lehet alacsonyabb fokú, ha meg alacsonyabb fokú, nem lehet magasabb fokú. Azt mondani, hogy az alaptermészet se nem jó, se nem rossz, egyértelmű lenne azzal, hogy az ember tehetsége nem lehet se magasabb, se alacsonyabb fokú. A születéskor kapott alaptermészet (*xing*) és az elrendelés (*ming*) azonosak egymással, egy a lényegük. Az elrendelés szólhat előkelőségre vagy alacsony sorra, az alaptermészet pedig lehet jó vagy rossz. Azt állítani, hogy az alaptermészet nem lehet jó vagy rossz, egyértelmű lenne azzal, hogy az ember elrendelése nem szólhat sem előkelőségre, sem alacsony sorra. A „kilenc tartomány” földjeinek természete (*xing*) is jó vagy rossz, nem egyforma, s ezért teszünk különbséget sárga, vörös és fekete, valamint felső, középső és alsó osztályú (föld) között.⁵⁵ A vizek folyása sem egyforma, s ezért beszélünk tiszta vagy piszkos folyásszakaszról, valamint keleti és nyugati, déli és északi folyásirányról. Az ember születésekor az égtől és földtől kapja alaptermészetét, magában hordja az öt állandó erény „leheletét” (*qi*), s ha valaki emberséges lesz, másvalaki pedig igazságos, az az alaptermészet „művészetének” (*xingshu* 性術) különbözősége; és ha mozgása vagy cselekvése valakinek nehezebb, másvalakinek pedig könnyebb, az az alaptermészet „tudásának” (*xingshi* 性識) különbözősége. Viszont ha arca színe valakinek fehér, másnak meg fekete, vagy ha testi alakja valakinek magas, másnak meg alacsony, az öreg koráig és haláláig sem változhat meg, cserélődhet ki, mert az égi alaptermészettől (*xing*) lett ilyen vagy olyan (*ran*). Én szilárdan azt tartom, hogy akiről Meng Ke 孟軻 <Mengzi> az ember alaptermészetének jóságáról való tanítását megfogalmazta, azok a középszerű emberek (*zhongren*) fölött állanak; akiről meg Sun Qing <Xunzi> az ember alaptermészetének rosszságáról való tanítását megfogalmazta, azok a középszerű emberek (*zhongren*) alatt állanak; végül akikre ráillik Yang Xiongnak 揚雄 az a tanítása, hogy az ember alaptermészetében jó és rossz keveredik, maguk

a közepszerű emberek (*zhongren*). Ha valakit vissza akarunk téríteni a szilárd törvényekhez (*jing* 經), valakit összhangba igyekszünk segíteni a helyes elvekkel (*dao* 道), akkor (ezek az elméletek) alkalmasak arra, hogy tanításként használjuk fel őket; de ha ki akarjuk deríteni az alaptermészet (*xing*) igazságát (*li*), akkor ezek nem elégségesek.

A DOLGOK TERMÉSZETE (WUSHI 物勢)

A konfuciánusok azt állítják: „az ég és a föld céltudatosan (*gu* 故) hozza létre az embert.” Ez a beszéd ostobaság.

Mert amint az ég és a föld egyesíti „leheletét” (*qi* 氣), az ember ezáltal cél nélkül (*ou* 偶) s magától (*zi* 自) jön létre, ugyanúgy, mint ahogy a férj és a feleség egyesített „leheletéből” (*qi*) a gyermek is magától (*zi*) születik meg. A férj és feleség akkor, amikor egyesítik „leheletüket”, egyáltalában nem azzal a szándékkal teszik, hogy gyermeket nemzzenek. Egyszerűen megmozdulnak bennük az érzelmek és a vágy, egyesülnek, s egyesülésük révén gyermek születik. Abból pedig, hogy a férj és feleség nem céltudatosan nemzik gyermeküket, megérthetjük, hogy az ég és a föld sem céltudatosan hozza létre az embert. Igazság szerint az embert úgy hozza létre az ég és a föld, mint a halakat a tó, vagy mint a tetveket az ember. A születés a „leheletre” (*qi*) támaszkodva történik, a különböző fajták (*zhonglei* 種類) kölcsönösen kitermelik egymást. Minden dolognak (*wanwu* 萬物), ami csak létrejön az ég és a föld között, kivétel nélkül egy a lényege (*shi* 實).

Valaki azt mondhatja: „Ha igaz az, hogy az ég és a föld nem céltudatosan hozza létre az embert, az ember cél nélkül (*ou*) és magától (*zi*) jön létre, akkor azok, akik erről kifejtették véleményüket, miért állítják, hogy 'az ég és a föld a kohó, a tízezer dolog (*wanwu*) a réz, a *yin* 陰 és *yang* 陽 a tűz, az átalakító erő (*zaohua* 造化) pedig a mesterember (*gong* 工)? Hiszen a fazekas vagy a fémöntő, amikor tűz felhasználásával megolvasztja a rezet vagy kiegészíti az edényt, mindezt céltudatosan (*gu*) csinálja. Mármost, ha azt állítjuk, hogy az ég és a föld nem céltudatosan hozza létre az embert, hogy az ember cél nélkül (*ou*) és magától (*zi*) jön létre, akkor talán azt is mondhatjuk, hogy a fazekas és a fémöntő nem céltudatosan csinálja az edényeket, hanem az edények csak úgy cél nélkül (*ou*) és maguktól

(*zi*) keletkeznek? Nos, ha valamely összehasonlítás nem felel meg a tárgynak, akkor nem érdemli meg, hogy analógiának nevezzük; s ha valamely irodalmi forma (*wen*) nem felel meg a tartalomnak (*shi* 實), akkor nem méltó rá, hogy helyesnek mondjuk.”

Erre a következőt válaszolhatom. Helyes az analógia, ha azt jelenti, hogy a „lehelet” (*qi*), amit az ember születésekor kap, nem maradhat teljesen változatlan (*chunyi* 純一), mint ahogy a megolvasztott réz is öntőformába kerül, vagy ahogy a kiégetendő agyagedény is (különböző hőfokú) tüzet kap; de semmiképpen nem jelentheti azt, hogy az ég és a föld, amely az embert létrehozza, a fazekassal vagy a fémöntővel azonosnak tekinthető. Ha az embert vesszük összehasonlítási alapnak, mindig az emberi dolgokra (*renshi* 人事) kell hivatkoznunk, az ember dolgainak pedig megvan a maguk egésze (*ti* 體), amit sohasem szabad részekre szabdalnunk. Ha szemünkkel a fejünkre akarunk pillantani, akkor a fejünk óhatatlanul megmozdul; s ha kezünkkel megérintjük a lábunkat, akkor a lábunk feltétlenül megmoccan. Mert szemünk és fejünk ugyanazon a testen (*xing* 形) van, s kezünk és lábunk ugyanabba az egészbe (*ti*) tartozik. Ami mármost a fazekast meg a fémöntőt illeti, ezeknek mindenekelőtt meg kell formálniuk az anyagot az edényhez, s öntőformával meg kell adniuk a (fém tárgy) külső formáját: mindezt céltudatosan (*gu*) csinálják. Szén égetésével tüzet kell teremteniük, megfelelően rendbe kell tenniük kemencéjüket vagy kohójukat: ezt is céltudatosan (*gu*) végzik. De hogy a réz megolvasztása nem minden esetben sikerül, s hogy az edény kiégetése nem mindig sikerül tökéletesen, az már nem céltudatosan (*gu*) keletkezik.

Ha pedig az ég <a természet> nem képes az embert céltudatosan (*gu*) hozni létre, akkor ahogyan a tízezer dolgot (*wanwu*) létrehozza, az sem lehet céltudatos (*gu*). Az ég és a föld egyesíti „leheletét”, s a dolgok (*wu*) cél nélkül (*ou*) és maguktól (*zi*) jönnek létre. A szántás, a gyomirtás és a vetés, ültetés: céltudatos (*gu*) tevékenységek; de hogy (a termés) megérlelődik-e vagy nem érik be, az cél nélkül (*ou*) és magától (*zi*) történik így vagy úgy. Hogy mivel bizonyítom ezt? Azzal, hogy ha az ég céltudatosan hozná létre a tízezer dolgot (*wanwu*), akkor arról is gondoskodnia kellett volna, hogy ezek kölcsönösen szeressék egymást, s nem arról gondoskodott volna, hogy kölcsönösen megkárosítsák egymást.

Valaki úgy vélheti: „Az öt elem (*wuxing* 五行) „lehelete” (*qi*) az, (amivel) az ég létrehozza a dolgokat (*wanwu* 萬物); így minden dolog (*wanwu*) magában foglalja az öt elem „leheletét”, az öt elem „lehelete” pedig szüntelenül egymást váltja, egymást károsítja.”

Erre azt mondom: akkor az égnek „magától” csupán egyetlen elem segítségével kellett volna létrehoznia a tízezer dolgot (*wanwu*), ezáltal gondoskodva arról, hogy kölcsönösen szeressék egymást, nem pedig arról gondoskodni, hogy az öt elem „lehelete” egymás ellen működjék (bennük) és ők kölcsönösen kárt tegyenek egymásban.

Van, aki így beszél: „Ha a dolgokat használhatóvá akarjuk tenni, akkor céltudatosan (*gu*) gondoskodunk róla, hogy kölcsönösen kárt tegyenek egymásban, mert e kártevéssel kölcsönösen tökéletesítik egymást. Ezért hozza létre az ég a dolgokat (*wanwu*) az öt elem „leheletének” felhasználásával, s így használja fel az ember a dolgokat (*wanwu*) különféle tetteinek (*wanshi* 萬事) végrehajtásához. Ha (a dolgok) nem képesek egymás fölött uralmat szerezni, nem képesek egymást szolgáltra fogni sem; s ha egymásban nem tesznek kölcsönös kárt, nem is lesznek használhatókká. Ha a fém nem tenne kárt a fában, akkor a fa nem lenne használhatóvá; ha a tűz nem olvasztaná meg a fémet, akkor a fémből nem válhatna használati tárgy. Ezért a különféle dolgok (*zhuwu* 諸物) egymásban való kártevése: kölcsönös hasznot hajtás (*li* 利). Hogy tehát a vérrel élő férgek egymást legyőzik és egymásnak behódolnak, kölcsönösen marják és harapják, kölcsönösen felfalják egymást, az mind az öt elem „leheletének” hatására történik.”

Erre (a következő kérdéssel) felelek. Ha az ég, létrehozván a dolgokat (*wanwu*), gondoskodni akar arról, hogy ezek egymást kölcsönösen használhatóvá tegyék, azaz feltétlenül kárt tegyenek egymásban, akkor azzal, hogy létrehoz olyan férgeseket, mint tigriseket, farkasokat, kígyókat, darazsakat és skorpiókat, amelyek mind kárt tesznek az emberben, az ég talán ugyancsak azt akarja elérni, hogy ezek az embert használhatóvá tegyék? Továbbá, ha egy-egy ember saját személyében hordja az öt elem „leheletét”, akkor egy-egy ember magatartásának az öt állandó erény (*wuchang* 五常) szerint (ötféle) változata van; az öt állandó erény ugyanis az öt elem útját járja (*dao* 道), s az öt belső rész (*wuzang* 五藏), ami bennünk van, ugyancsak az öt elem (ötféle) „leheletének” felel meg. Ha mármost

vitapartneremnek igaza van abban, hogy a vérszopó férgek azért tesznek kárt egymásban, mert magukban hordják az öt elem „leheletét”, akkor egy-egy emberben, minthogy mindenkinek bensejében ott az öt belső rész, ezeknek egymásban kölcsönösen kárt kellene tenniük. De hát egy-egy ember magatartásában, aki szívében megvalósította az igazságosság erényét (*yi* 義), van-e kölcsönös kártevés (az öt állandó erény között)? Egyáltalán, hol a bizonyítéka annak, hogy az öt elem „lehelete” kölcsönösen kárt tesz egymásban, s a vérrel élő férgek (ezért) győzik le egymást vagy hódolnak meg egymásnak?

Erre azt mondják: „A *yin* 寅 (jel) azonos a fával, állata pedig a tigris; a *xu* 戌 azonos a földdel, állata pedig a kutya; a *chou* 丑 és a *wei* 未 ugyancsak a földdel azonos, de a *chou* állata az ökör, a *wei* állata pedig a juh. A fa legyőzi a földet, s így a kutyát, valamint az ökröt és a juhot meghunyászkodásra bírja a tigris. A *hai* 亥 azonos a vízzel, állata a disznó; a *si* 巳 azonos a tűzzel, állata a kígyó; a *zi* 子 szintén a vízzel azonos, állata azonban a patkány; a *wu* 午 szintén a tűzzel azonos, állata azonban a ló. A víz legyőzi a tüzet, így aztán a disznó felfalja a kígyót; a tűzben kárt tesz a víz, s ezért a lónak, ha megeszi a patkány ürülékét, felduzzad tőle a hasa.”⁵⁶

Én pedig azt felelem: ha alaposan megvizsgáljuk vitapartnerem állításait, kiderül, hogy a vérrel élő férgekkel is gyakran előfordul, hogy nem tudnak egymáson (a fenti rend szerint) győzelmet aratni. Mert ha a *wu* 午 a ló jele, a *zi* 子 a patkányé, a *you* 酉 a kakasé, a *mao* 卯 a nyúlé, a víz pedig legyőzi a tüzet, akkor a patkány miért nem tudja elűzni a lovat? Ha a fém legyőzi a fát, akkor a kakas miért nem tudja megenni a nyulat? Ha a *hai* 亥 a disznó jele, a *wei* 未 a juhé, a *chou* 丑 az ököré, a föld pedig legyőzi a vizet, akkor az ökör és a juh miért nem öli meg a disznót? Ha a *si* 巳 a kígyó jele, a *shen* 申 a majomé, a tűz pedig legyőzi a fémét, akkor a kígyó miért nem falja föl a majmokat? A majmok félnek a patkánytól; a majmokat azonban meg meri harapni a kutya. A patkány: víz; a majom azonban: fém. A víz nem győzheti le a fémét, miért félnek tehát a majmok a patkányoktól? A *xu* 戌 a földdel azonos, a *shen* 申 a majom jele, a föld pedig nem győzheti le a fémét; mi okból fél tehát a majom a kutyától is? A keleti égtáj (általólag) maga a fa, csillaga <csillagképe> a Kék Sárkány; a nyugati égtáj maga a fém, csillaga a Fehér Tigris; a déli égtáj maga a tűz,

csillaga a Vörös Madár; az északi égtáj maga a víz, csillaga pedig a Fekete Harcos.⁵⁷ Az égen tehát ott van ennek a négy csillagnak az esszenciája (*jing* 精), mely a földre lebocsátkozván létrehozta ezt a négy állati testet (*ti*); s így minden vérrel élő féregnek ez a négy állat jár az élén. E négy állatnak tehát a legnyilvánvalóbb módon kell magában hordoznia az öt elem „leheletét”, s mégis azt látjuk, hogy a sárkány és a tigris, ha összetalálkozik, nem tesz kárt egymásban; s összetalálkozhat a madár és a teknősbéka is, nem ártanak egymásnak. Ha ezzel a négy állattal bizonyítunk, s a tizenkettes ciklus állataival folytatjuk a vizsgálódást, azt találjuk, hogy az öt elemet hordozó férgek, „leheletük” és természetük (*qixing* 氣性) szembeállítására útján, egyáltalában nem hozhatók egymással ilyen kapcsolatba.

Általában a dolgok (*wanwu*) kárt tesznek egymásban, tehát a vérrel élő férgek is igyekeznek legyűrni egymást, de ha végül (valóban) szétmarcangolják és felfalják egymást, azt maguktól (*zi*) teszik fogaiknak tompaságától vagy élességétől, izomerejüknek kiválóságától vagy fogyatékoságától, mozgásuknak ügyességétől vagy lomhaságától, s bátorságuknak fokától függően (*qishi* 氣勢). Mármint, az emberek úgy helyezkednek el a világban, hogy a hatalom (*shi* 勢) nem egyenlően adatott meg nekik, erejük nem egyenlő fokú, így maguktól (*zi* 自) igyekeznek felülkerekedni egymáson, s erejük segítségével igázzák le egymást, azaz kardjukkal tesznek kárt egymásban. Ahogyan az emberek kardjuk segítségével kárt tesznek egymásban, az éppen olyan, mint mikor az állatok (*wu* 物) fogaikkal, szarvaikkal és karmaikkal öklelik és marcangolják egymást: ha valamelyiknek izmai erősebbek, szarvai hegyesebbek, vadsága (*shi* 勢) dühösebb, karmai hosszabbak, az felül tud kerekedni; amelyiknek pedig „lehelete” kisebb, karmai rövidebbek, „epéje” <bátorsága> kisebb, szűrő szerszámai tompábbak, az meghunyászkodik. Az emberek közt vannak bátrabbak, s vannak félénkebbek, ezért van a háborúban is győztes és legyőzött. A győztes tehát nem feltétlenül kapta a fém „leheletét” (*qi*), a legyőzött pedig nem feltétlenül kapta a fa esszenciáját (*jing*). Kongzi félt Yang Hutól 陽虎;⁵⁸ úgy menekült előle, hogy csurgott róla az izzadság; de Yang Hu nem feltétlenül volt fehér arcszínű, s Kongzi arca sem volt feltétlenül kék.⁵⁹ Hogy a sólyom le tud csapni a galambra és verébre, vagy hogy a ragadozó bagoly fel tudja falni a vadlibát, abból még

nem következik, hogy a sólyom és a ragadozó bagoly a déli égtájon született, sem pedig hogy a galamb, a veréb és a vadliba a nyugati égtájon termett.⁶⁰ (Az előbbiek) maguktól (*zi*), izomerejükkel és bátorságukkal szerzik meg a győzelmet az utóbbiak felett.

Egy csarnokban mindig vannak, akik vitatkoznak; egy falu-körzetben mindig vannak, akik pereskednek. A pereskedésben mindig van, aki görbe úton jár, s van, aki egyenes úton jár; a vitában pedig van, akinek igaza van, és van, aki téved. Aki téved, s aki görbe úton jár, azt legyőzik; akinek igaza van, s aki egyenes úton jár, az lesz a győztes. Vannak azonban vitában gyakorlott száju, éles nyelvű emberek, akikből szó és hasonlat ömlik gáttalanul, ezzel szerzik meg a győzelmet; míg mások ügyetlenek a vitában, nyögnek és dadognak, amivel egy helyben topognak, nem jutnak előbbre, és ezért győzik le őket. A nyelv segítségével való vita és pereskedés éppen olyan, mint a karddal és csatabárddal vívott küzdelem: akinek élesebb a kardja, hosszabb a csatabárdja, erősebb és gyorsabb a keze és lába, az győz; akinek pedig tompább a kardja, rövidebb a lándzsája, gyengébb és lomhább a keze és lába, azt legyőzik.

Hogy az állatok (*wu*) kölcsönösen legyőzik egymást, azt néha izomerejükkel teszik, máskor „leheletük hatalmával” <bátorságukkal>, ismét máskor ügyességükkel. Ha a kicsinynek van kellő bátorsága, szája vagy lába kellőképpen ügyes, akkor képes rá, hogy kicsiny léteire úrrá legyen a nagy fölött; s ha a nagyból hiányzik a testi erő, szarva vagy szárnya nem elég erős, akkor nagy léteire meg fog hunyászkodni a kicsiny előtt. A szarka megeszi a sündisznó bőrét, a gébics megeszi a kígyót, mert a sündisznó és a kígyó nem elég fúrge. A szúnyog és a moszkító testi ereje meg sem közelíti az ökrét vagy lóét, az ökrök és lovak mégis sokat szenvednek a szúnyogoktól és moszkítóktól, mert a szúnyogoknak és moszkítóknak megvan a maguk hatalma (*shi*). A szarvas agancsa elég (erős) ahhoz, hogy felökleljen vele egy kutyát; a majom keze is elég (ügyes) ahhoz, hogy megfogjon vele egy patkányt. És mégis, a szarvas fölött uralkodni tud egy kutya, s a majom meghunyászkodik egy patkány előtt, mert az egyik agancsának, a másik meg karmainak tudja hasznát venni. Ezért tíz *wei* 圍⁶¹ nagyságú ökör hagyja magát hajtani egy pásztorgyerektől, s egy *rennyi* 仞 <nyolc láb> magas elefántot kampójára foghat egy Yue-beli 越 kisfiú;

csupán azért, mert hiányzik belőlük a kellő fürgeség. Így aztán, ha valaki kellő ügyességre (*bian* 便) tett szert, akkor kicsiny léteire is le tudja győzni a nagyot, de ha hiányzik belőle a kellő ügyesség, akkor erős léteire uralmat nyer fölötte a gyenge.

KÉRDÉSEK KONFUCIUSZHOZ (WEN KONG 問孔)

A mi korunk konfuciánus tudósai szeretik és szavahihetőnek tartják mesterüket, helyesnek azt tartják, ami régi, s úgy vélik, hogy a Bölcs és Szent mondásaiban nem lehet semmi helytelen; minden ügyességüket összpontosítják, hogy magyarázni és gyakorolni tudják (e mondásokat), de nem tudják sem bírálni, sem kérdésekkel firtatni őket. Márpedig a Bölcsök és Szentek, amikor fogták ecsetjüket és leírtak valamely szöveget, mondanivalójuk szerint alaposan megvizsgálták (tárgyukat), de azt mégsem mondhatjuk, hogy maradék nélkül megtalálták az igazságot; hát még akkor, ha alkalmilag, hirtelenében mondtak egyet s mást, hogyan is tudtak volna mindig helyesen szólni? Mégis, bár (e mondások) nem is lehettek mindig helyesek, kortársaink nem tudják, hogyan bírálhatnák őket; máskor pedig, amikor (a mondás) helyes ugyan, de értelme oly mély, hogy szinte lehetetlen megérteni, kortársaink nem tudják, hogyan tegyenek fel kérdéseket róla. A Bölcsök és Szentek feljegyzett mondásai azonban, egymás után (olvasva őket), igen sokszor ellentmondanak egymásnak; írásaik, egyiket a másik után (olvasva), igen sokszor egymást támadják; ezt a mi nemzedékünk tudósai nem képesek megérteni.

Akik erről véleményt formálnak, mind azt mondják: „Konfuciusz követőinek, ama hetven mesternek a tehetsége felülmúlta a mai konfuciánusok tehetségét.” Nekik maga Konfuciusz volt a mesterük, ha pedig a Szent maga adta át nekik a tanítást (*dao* 道), akkor bizonyosan csak rendkívüli tehetségeket részesített (e kitüntetésben): nos, ezért mondják, hogy azok különleges képességűek voltak. Ám a régi emberek tehetsége ugyanakkora volt, mint a mai embereké. Akiket ma (egyszerűen) kiváló férfiaknak (*yingjie* 英杰) nevezünk, azokról a régi időkben úgy vélték, hogy szentek és szellemi lények (*sheng shen* 聖神): ezért mondják, hogy ama hetven mester (tehetsége) nemzedékeken át nem jelenhet meg újra. Ha azonban feltesszük, hogy a mai korban él egy Konfuciuszhoz

hasonló mester, akkor ennek a kornak az írástudói valamennyien hasonlóak lehetnek Yanhez 顏 és Minhez 閔;⁶² míg ha nem létezett volna Konfuciusz, ama hetven mesternek nevezett tanítvány is csak olyan lett volna, mint a mai konfuciánusok. Hogyan lehet ezt bizonyítani? Nos, úgy, hogy bár magától Konfuciusztól tanultak, mégsem voltak képesek mélyreható kérdéseket tenni fel. A szent ember mondásait nem voltak képesek tökéletesen megérteni, s a nekik elmondott tanításokat és nekik kifejtett elveket nem voltak képesek jól elsajátítani; ha pedig nem voltak képesek jól elsajátítani, akkor kérdezősködniük kellett volna s ezáltal haladni előre; minthogy nem voltak képesek tökéletesen megérteni azokat, bíráltniuk kellett volna (a hallottakat) és ezáltal járni végére a dolgoknak. Amikor Gao Yao 皋陶 kifejtette tanításait az isteni (*di* 帝) Shun 舜 előtt, azok sekélyesek és túlságosan summázók voltak, nem hatoltak a dolog mélyére. Yu 禹 ekkor kérdéseket tett fel s bírálta a hallottakat, mire (Gao Yao) sekélyes szavai mélyekre fordultak, summázó utalásai specifikálódtak (*fen* 分).⁶³ Mert ha kérdéseket teszünk fel és bírálatokat mondunk, akkor az érvelés (*shuo* 說) lendületet kap, mélyebb és találóbb lesz, ellenvéleménybe ütközve ragyogóan megvilágosodik.

Amikor Kongzi megmosolyogta Ziyou 子游 lantpengetését és éneklését, Ziyou idézte (a mester) egy korábbi mondását, azt szögezte szembe Kongzival.⁶⁴ Mármost, ha megvizsgáljuk a *Lunyu* 論語 szövegét, Kongzi mondásai között sok olyat találunk, amilyen a (Ziyou) lantjátékának és éneklésének megmosolygásából fakadó beszéd, ám a tanítványok közt nagyon kevés olyat, aki Ziyouhoz hasonlóan bírálná őket; így aztán Kongzi mondásai természetesen úgy megmerevedtek, hogy nem lehet megbontani őket. S minthogy ama hetven tanítvány nem volt képes bírálatot mondani, s a mostani nemzedék konfuciánus írástudói nem képesek megítélni, hogy (a mester) tanaiból mi helyes és mi helytelen.

A tudományos kérdés (*xuewen* 學問) módszere nem a tehetőségtelenségből fakad, hanem éppen azért nehéz, mert szembe kell helyezkedni a mesterünkkel, meg kell vizsgálni tanításait, igazolni kell elveit, be kell bizonyítani és le kell szögezni, hogy mi helyes és mi helytelen (bennük). A kérdések feltevéséhez és a bírálathoz nem feltétlenül kell szemtől szembe állni a szent emberrel mint kortársunkkal; akik a mai korban tanításait másoknak magyarázzák,

azok éppenséggel nem várhatják meg a szent ember tájékoztatását és eligazítását, mielőtt szólni merészelnének. Ha valaki olyan kérdést tesz fel a nem eléggé érthető dologról, amely magát Kongzit nehéz helyzetbe hozza, ugyan mi kárt tenne ezzel a mondanivalóban (*yi* 義)? Vagy ha valaki olyan tudással rendelkezik, mely őt a szent tanítás továbbadására alkalmassá teszi, ám meg kell támadnia Kongzi egy-egy érvelését, ezzel ugyan miért kerülne szembe a lényegi elvekkel (*li* 理)? Ami a Kongzi mondásaival kapcsolatos kérdéseket és a kellőképpen nem érthető szövegek bírálatát illeti, én azt mondom, hogy a (jövendő) korok nagy tehetségű és nagy tudású írástudói, kik (már) képesek (lesznek) válaszolni is a kérdésekre, meg is oldani a nehézségeket, bizonyosan bölcs dolognak fogják ítélni, hogy a mi nemzedékünk bírálva és kérdéseket feltéve kutatta, mi helyes és mi helytelen. Meng Yizi 孟懿子 megkérdezte, mi a fiúi szeretet (*xiao* 孝). A mester azt felelte: „Nem lázadozni.” Fan Chinek 樊遲, aki a kocsiját vezette, a mester azt mondta erről: „Mengsun 孟孫 megkérdezte tőlem, mi a fiúi szeretet, én pedig azt feleltem: 'Nem lázadozni.'” Fan Chi ekkor megkérdezte: „Mit jelent ez?” A mester pedig mondotta: „Életükben szolgálj szüleidet a szertartások szerint, halálukban temesd el őket a szertartások szerint és áldozz nekik a szertartások szerint.”⁶⁵

Nos, az én kérdésem a következő. Kongzinek abban a mondásában, hogy „nem lázadozni”, az, ami ellen nem szabad lázadozni: a szertartások. Ám a szülőitisztelő fiúnak az is kötelessége, hogy megelőzze (szülei) gondolatát, elébe menjen szándékainak, és sohasem szabad lázadoznia szüleinek kívánsága ellen. Kongzi csak annyit mondott, „nem lázadozni”, s nem beszélt a szertartások ellen való lázadozásról; így (Meng) Yizi, Kongzi szavait hallva, nem gondolhatta-e vajon azt, hogy „nem lázadozni a (szülők) szándéka ellen”? Fan Chi azonban megkérdezte, hogy ez mit jelent, és Kongzi akkor kifejtette, hogy „életükben szolgálj szüleidet a szertartások szerint, halálukban temesd el őket a szertartások szerint és áldozz nekik a szertartások szerint”. Nos, ha Fan Chi nem tette volna fel a kérdést, akkor a „nem lázadozni” mondás bizony érthetetlen maradt volna. (Meng) Yizi tehetsége nem múlta felül Fan Chiét, ezért a *Lunyu* fejezeteiben nem is találhatjuk meg mondásait és tetteit; márpedig ha Fan Chi sem értette meg (Konfuciusz mondasát), akkor (Meng) Yiziről sem tételezhetjük fel, hogy képes lett

volna megérteni azt. Meng Wubo 孟武伯 megkérdezte, mi a fiúi szeretet, és a mester mondotta: „A szülőknek egyedül attól kelljen tartaniuk, hogy (fiuk) megbetegszik.”⁶⁶ Nos, (Meng) Wubo értett hozzá, hogyan okozzon gondot a szüleinek, ezért mondotta neki (Konfuciusz), hogy „egyedül attól kelljen tartaniuk, hogy (fiuk) megbetegszik”. (Meng) Wubo gondot okozott a szüleinek, (Meng) Yizi pedig lázadozott a szertartások ellen; s ha e hibájukat megtámadván (Meng) Wubonak feelve azt mondotta, hogy „a szülőknek egyedül attól kelljen tartaniuk, hogy (fiuk) megbetegszik”, (Meng) Yizinek feelve is azt kellett volna mondania, hogy „a szertartások ellen lázadozni <a szertartásokat mellőzni> egyedül árvíz vagy tűzvész esetén szabad”. Zhougong 周公⁶⁷ arra tanított, hogy a kis tehetségűnek részletes utasítást kell adni, a nagy tehetségűnek elég egy általános utalás. Nos, Ziyou nagy tehetségű ember volt, Kongzi mégis részletes utasításokkal látta el; (Meng) Yizinek azonban, aki kisebb tehetségű ember volt, mégis csupán egy általános utalást adott. Ezzel „fellázd” Zhougong szándéka ellen, s (Meng) Yizi fogyatékoságát bírálván hagyta veszendőbe menni a helyes elveket (*daoli* 道理). Miért van az, hogy tanítványai ezt mégsem bírálták? Ha azért, mert (Meng) Yizi hatalmas és magas állású volt, nem mert a végsőig menően szólni hozzá, akkor (Meng) Wubonak feelve is csak annyit kellett volna mondania, hogy „nem okozni gondot”, és semmi többet. Mindketten a Meng-család 孟 fiai voltak, hatalom és rang dolgában egyenlőek, s hogy Wubonak részletes utasítást adott, míg Yizinek csak egy általános utalást, annak okát nem lehet megérteni. Ha Kongzi (Meng) Yizinek feelve is pontosan azt mondta volna, „nem lázadozni a szertartások ellen”, abból ugyan mi kár származott volna? Egész Luban senki sem múlta felül (hatalom és rang dolgában) a Ji család fejét, mégis gúnyosan szólt arról, hogy udvarában nyolc sorban táncolnak a táncosok, és kifogásolta, hogy áldozatot mutatott be a Tai 太 hegynek;⁶⁸ nem félt tehát attól a megtorlástól, ami a földeket hatalma alatt halmozó (*zeng yi* 增邑) Ji 季 család fejétől érthette volna, amiért nyíltan megmondta a véleményét, s csupán attól a büntetéstől rettegett volna, ami a (Meng) Yizinek adott pontos válasz miatt sújthatta volna? Továbbá, a fiúi szeretetről nem egyetlen esetben tettek fel kérdést (Konfuciusznak), s neki mindannyiszor ott volt a kocsihajtója; amikor (Meng) Yizinek

válaszolt, akkor sem lehetett nagyon engedékeny hangulatban, mert hiszen kioktatta Fan Chit.

Kongzi azt mondta: „Gazdagság és előkelőség – ezt kívánják az emberek. De ha nem a helyes úton (*dao* 道) jutnál hozzá, nem szabad élned vele. Szegénység és alacsony sor – ezt nem szeretik az emberek. De ha a helyes úton lenne osztályrészed, ne tartsd távol magadtól.”⁶⁹ E mondás azt jelenti, hogy az embernek a helyes utat követve (*dao*) és az igazságosság (*yi* 義) révén kell megszereznie (*de* 得), s nem szabad meggondolatlanul elragadnia (a gazdagságot és előkelőséget); tisztességét megőrizve meg kell békélnie a szegénységgel is, s nem szabad (ezeket) fejvesztett módon elutasítania magától.

Mármost, azt mondani, hogy ha valaki nem a helyes úton jut hozzá a gazdagsághoz és előkelőséghez, nem szabad élnie vele, teljesen helyes; de ugyan mit értsünk azon, hogy valaki nem a helyes úton „jut hozzá” a szegénységhez és alacsony sorhoz? A gazdagságot és előkelőséget valóban távol lehet tartani, de mit jelentsen az, hogy távol tartani a szegénységet és alacsony sort? Eltávolítani a szegénységet és alacsony sort annyi, mint gazdagsághoz és előkelőséghez jutni; aki tehát nem jut gazdagsághoz és előkelőséghez, az nem távolította el a szegénységet és alacsony sort. Mondhatjuk-e hát, hogy ha a gazdagság és előkelőség nem a helyes úton (szerezhető meg), akkor ne távolítsuk el magunktól a szegénységet és alacsony sort? Csakhogy amihez hozzájuthatunk, az a gazdagság és előkelőség, a szegénységet és alacsony sort nem lehet „szerezni”. A szegénységről és alacsony sorról miért kellett azt mondani, hogy „hozzájutni” (*de*)? Inkább azt kellett volna mondani, hogy: „Szegénység és alacsony sor – ezt nem szeretik az emberek; de ha nem a helyes úton tudnád eltávolítani, akkor ne távolítsd el magadtól.” Az „eltávolítani” szót kellett volna használni, nem pedig a „hozzájutni” szót. A „hozzájutni” szó csak arra alkalmazható, amit valóban meg lehet szerezni; mármost arról, amit „eltávolítunk”, hogyan mondhatnánk, hogy „hozzájutunk”? Csupán a gazdagságról és előkelőségről mondhatjuk joggal, hogy „hozzájutunk”. Hogy miért? Mert azáltal, hogy gazdagsághoz és előkelőséghez jutunk, eltávolítottuk magunktól a szegénységet és alacsony sort.

Hogyan lehet tehát a helyes utat járva eltávolítani a szegénységet és alacsony sort? Önmaga tökéletesítésével és a helyes elvek gya-

korlásával az ember hivatalhoz jut (*shi* 仕), amivel máris rangot és jövedelmet, gazdagságot és előkelőséget szerzett; ha pedig rangot és jövedelmet, gazdagságot és előkelőséget szerzett, akkor eltávolította a szegénységet és alacsony sort. S hogyan lehet nem a helyes úton távolítani el a szegénységet és alacsony sort? Ha valaki keserűen szenvedvén a szegénységet és alacsony sort, fölemelkedik és gonosztetteket, rablásokat művel; temérdek pénzt és vagyontárgyat halmoz fel; önkényesen hivatali rangot bitorol: ez esetben nem a helyes utat járja. A hetven tanítvány egyetlen kérdést sem tett fel (a vitatott mondással kapcsolatban), s a mai kor tudósai ugyancsak nem találnak benne bírálni valót. Ha azonban ennek a mondásnak az értelme nincs (bővebben) megmagyarázva, és a szövege sem eléggé pontos (*fen* 分), akkor azt mondhatjuk, hogy Kongzi nem tudta jól kifejezni magát (*tuci* 吐辭). Ha pedig e mondás értelme kifejtetlen, s szövege is megmagyarázhatatlan, akkor az, amire Kongzi rá akart mutatni, bizony érthetetlen marad. A tanítványok azonban nem tettek fel kérdést, s a mai szokás semmit sem bírál. Miért?

Kongzi azt mondta: „Gongye Changhoz 公冶長 nyugodtan hozzáadhatja (bárki) a lányát, mert ha béklyókban van is, semmi bűnt nem követett el.” És hozzá is adta feleségül a lányát.⁷⁰

Kérdésem a következő: vajon mire alapította nézetét Kongzi, amikor feleségül adta lányát Gongye Changhoz? Azért adhatta hozzá bárki a lányát, mert harmincéves volt? Vagy azért tartotta méltónak erre, mert látta, hogy magatartása kiváló (emberre vall)? Ha arra támaszkodott, hogy (Gongye Chang) harmincesztendő, akkor nem kellett volna említene, hogy éppen béklyókban van; ha pedig azt vette tekintetbe, hogy magatartása kiváló, ugyancsak nem kellett volna megemlítenie, hogy béklyókban van. Miért? Mert aki Kongzi kapuján belépett <iskolájához csatlakozott>, az egytől egyig jó magatartással rendelkezett, ezért is nevezték őket tökéletes kísérőknek; nos, ha e kísérők között valakihez azért adhatta hozzá a lányát, mert annak (véletlenül) nem volt felesége, akkor (az illető) semmiféle említést nem érdemelt volna. Ha azonban e kísérők között sokan voltak, akiknek nem volt feleségük, s Gongye Chang (valamennyiük közül) a legkiválóbb volt, és ezért méltó arra, hogy (Konfuciusz) hozzáadja a lányát, akkor meg róla dicsérettel szólván a tetteit kellett volna felsorolnia, s nem kellett volna arról beszélnie,

hogy éppen béklyókban van. Hogy miért? Mert a világon igen sokan vannak, akik erőszaktól szenvednek anélkül, hogy bűnt követtek volna el, s ezek ettől még nem feltétlenül kiváló férfiak valamenynyien. A közönséges emberek közt olyan, akivel igazságtalanság történt, nem egy van, hanem egész seregnyi; ha pedig Kongzi csak azért adta hozzá a lányát, mert semmi bűnt nem követett el, akkor Kongzi nem egy kiváló emberhez adta a lányát, hanem csupán olyasvalakinek, akivel igazságtalanság esett. Márpedig Gongye Changnak Kongzi-féle dicséretében csak olyan szavakat találunk, amelyek büntelenségére vonatkoznak, tetteiről és képességeiről azonban egy árva szót sem olvashatunk. Nos, ha valóban nem volt kiváló embere, Kongzi mégis hozzáadta a lányát, akkor helytelenül cselekedett; ha meg valójában kiváló férfiú volt, s Kongzi, dicsérve őt, ezt mégsem említette, akkor ugyancsak helytelenül járt el. Hasonlóképpen adta feleségül Nan Ronghoz (bátyjának leányát), róla azonban azt mondta: „Ha a fejedelemségben (*guo* 國) rend (*dao*) van, neki mindig van hivatala, ha pedig a fejedelemségben nincs rend, mindig elkerüli a büntetést és halált.”⁷¹ Ezzel pedig maradéktalan dicséretet mondott róla.

A mester Zigonggal 子貢 beszélgetve azt kérdezte tőle: „Melyikőtök mülja felül a másikat, te vagy Hui 回 <Yan Hui 顏回>?” (Zigong) azt felelte: „Si 賜 <csékélységem> hogyan is merné magát Huival hasonlítani össze? Hiszen Hui, ha egyetlen dolgot hall, tízet tud meg belőle, Si azonban, ha egy dolgot hall, csak kettőt tud meg belőle.” A mester pedig így szólt: „Nem érsz fel vele. Veled együtt azt tartom, hogy elmaradsz mellette.”⁷² Mivel (Konfuciusz) kiváló férfiúnak tartotta Yan Yuant 顏淵 <Yan Huit>, mintegy bizonyításképpen maga tette fel a kérdést Zigongnak.

Én pedig felteszem a következő kérdéseket. Ami által Kongzi tanított, az a szertartások (*li* 禮) és az engedékenység (*rang* 讓). Zilu 子路 a fejedelemséget (*guo*) a szertartásokkal kormányozta volna, de szavai nem voltak előzékenyek (*rang* 讓), és Kongzi ezt helytelennek ítélte.⁷³ Ha mármost Zigong valójában felülmúlta is Yan Yuant, Kongzi kérdésére akkor sem felelhetett volna mást, mint hogy nem ér fel vele; ha meg valóban nem érte utol (Yan Yuant), akkor is csak azt mondhatta, hogy nem ér fel vele. (Az első esetben) sem lett volna helytelen ez a válasz, sem a mester megtévesztése, mert hiszen a szertartások és előzékenység szerint való beszédnek

mindig szerénynek és alázatosnak kell lennie. Mármost, mi lehetett Kongzi kérdésének célja? Ha ugyanis Kongzi tudta, hogy Yan Yuan felülmúlja Zigongot, akkor nem kellett volna ezt Zigongtól kérdeznie; ha meg Kongzi valójában nem tudta ezt, s azért kérdezte Zigongtól, akkor tőle ezt nem is tudhatta meg, hiszen Zigong szertartásos és előzékeny ember volt. Ha pedig Kongzi csupán nyilvánvalóvá akarta tenni Yan Yuan erényességét, magasztalni akarta Yan Yuan kiválóságát, amelyet a tanítványok közül senki nem ér utol, akkor is sok név (*ming* 名) állhatott rendelkezésére, miért kellett éppen Zigongot kérdeznie? A mester azt is mondotta: „Milyen kiváló ember (*xian* 賢) volt Hui!”⁷⁴ S azt is mondotta: „Huival beszélgettem egy álló napon át, és ő semmi ellenvetést nem tett, mintha csak ostoba volna.”⁷⁵ S még azt is: „Hui szíve három hónapon át nem került el-lenkezésbe az emberséggel.”⁷⁶ E három passzusban (Konfuciusz) közvetlenül dicséri (Yan Yuant), nem hasonlítja össze másvalakivel; ám ezen az (idézet) egyetlen helyen mégis ahhoz folyamodott, hogy Zigonggal hasonlítsa össze? Miért?

Valaki azt mondhatná: meg akarta alázni Zigongot, mert abban az időben Zigong hírneve túlszárnyalta Yan Yuanét, és Kongzi attól tartott, hogy Zigong érzelmei gőgösek, szándékai túlzók lesznek, s ezért alázta meg őt. Nos, ha (Zigong) hírneve a Yan Yuané fölött állt, akkor ezt a kor (*shi* 時) tette, nem pedig az, mintha Zigong fölébe akart volna kerekedni (Yan Yuannak); valójában Zigong (saját magáról való) tudásának ehhez mi köze lehetett volna? Ha pedig Yan Yuan tehetsége állott fölötte az övének, akkor, minthogy magamagát készséggel alávetette, semmi szükség nem volt a megalázására. S ha egyszer Zigong képtelen volt önmaga megismerésére, akkor Kongzi hiába beszélt, csak azt mondhatta később (az esetről), hogy Kongzi csupán meg akarta őt alázni. Mindennek alapján azt kell mondanunk, hogy akár feltette a kérdést, akár nem kérdez semmit, ezzel nem tudhatta (Zigongot) sem megalázni, sem pedig bátorítani.

Zai Woról 宰我, aki a nappalt is ágyban töltötte, a mester azt mondta: „A rothadt fát nem lehet kifaragni, a trágyából és sárból való falat nem lehet bevakolni. Miért vádolnám tehát Yut 予 <Zai Wot>?⁷⁷ Így fejezte ki nemtetszését afölött, hogy Zai Yu a nappalt is ágyban töltötte.

Kérdéseim a következők. A nappalt ágyban tölteni rossz, de

kicsiny rossz. A rothadt fa és a trágyás sár azonban olyan dolgok, amelyek pusztulást és kijavíthatatlanságot, tehát valami nagy rosszat jelentenek. Ha pedig egy kicsiny hiba olyan feddést kap, amit valami nagy rossz érdemel, akkor hogyan lehetne elérni, hogy az illető alávesse magát ennek (az ítéletnek)? Ha Zai Wo alaptermészete nem volt jó, rothadt fához és trágyás sárhoz lehetett hasonlítani, akkor nem lett volna szabad megengedni neki, hogy csatlakozzék Kongzi iskolájához, s helyet foglaljon a tanítványok négy osztályának egyikében;⁷⁸ ha meg alaptermészete jó volt, csak Kongzi nem szerette őt, akkor e rossz bánásmódot ugyancsak túlzásba vitte, s ez hiba volt. „Ha valaki nem tökéletes erényű (*buren* 不仁), s ezért túlságosan kárhoztatják, az felforduláshoz jut el.”⁷⁹ Nos, ahogyan Kongzi kárhoztatta Zai Yut, azt bizony túlzottnak kell mondanunk.

Ha egy alantas és ostoba ember elkövet valami kis bűnt, s ezért a bíró halálbüntetéssel sújtja, akkor az illető ezt igazságtalanságnak fogja-e érezni s panaszkodni fog-e, vagy talán belenyugszik (az ítéletbe) és bűnösnek fogja tartani magát? Ha Zai Wo ostoba ember volt, akkor bizonytalán ugyanazt gondolta, amit az a bizonyos kis bűnt elkövetett ember; ha pedig Zai Wo bölcs ember volt, akkor tudta, hogy Kongzi meg szokta feddni embereit, s egy kicsiny figyelmeztetésre is magától megváltozott volna. Egy világos szó felvilágosíthatta volna, egy könnyed utalás hibájára ébreszthette volna, s aszerint, amit neki a szavak megmutatnak, önként megváltoztathatta volna önmagát. Ez a maga-változtatás azonban nem attól függött, hogy a (Konfuciusz mondotta) szavak könnyűek vagy súlyosak voltak-e, hanem attól, hogy maga Zai Yu 宰予 képes volt-e megváltozni, vagy sem. A Tavasz és Ősz (krónika) elve (*yi* 義) az, hogy összegyűjti (az eseményekben föllelhető) szörszálnyi kicsiny jót is, s megbírálja az egészen parányi rosszat is. A szörszálnyi kicsiny magasztalására nagy szavakat használni, s nagy szavakkal bírálni meg az egészen parányit: a Tavasz és Ősz elvét tekintve lehet-e vajon helyesnek tartani ezt? Ha pedig ez nem helyes, akkor Zai Wo nem fogadhatta el (a kritikát), és ha nem fogadta el, akkor Kongzi szavai bizony odavesztek. Egy szent ember szavainak egyezniük kell az írásaival (*wen* 文), mert a beszéd ugyan a szájból jön, az írás pedig a könyvekben áll, azért mindkettő egyaránt a szívből fakad, a lényegük tehát egy. Kongzi, amikor a Tavasz és Őszt megírta, nem

úgy bírálta a kicsinyt, mintha nagy lenne; amikor azonban Zai Yut kritizálta, hatalmas bűnnek vett egy egészen kicsinyt. Írása és beszéde ellentmond egymásnak, így pedig vajon meggyőzhető-e valakit? A mester (Zai Yuról még azt is) mondta: „Eleinte úgy volt, hogy ha kapcsolatba kerültem valakivel, akkor a beszédét hallva bíztam a tetteiben. Most azonban, ha valakivel kapcsolatba kerülök s hallom a beszédét, megvizsgálom a tetteit is. Yu 予 miatt történt bennem ez a változás.”⁸⁰ Azaz attól fogva, hogy Zai Yu a nappalt ágyban töltötte, (Konfuciusz) megváltoztatta magában az emberek megismerésének módszerét.

Kérdéseim a következők. Ha egy ember ágyban tölti a nappalt, elegendő lehet ez ahhoz, hogy megrontsa vele jó magatartását (*xing* 行)? Vagy ha egy megromlott magatartású ember sem nappal, sem éjszaka nem fekszik ágyba, elegendő lenne ez ahhoz, hogy erényes emberré váljék? Annak alapján véve szemügyre egy ember jóságát vagy rosszságát, hogy a nappalt ágyban tölti-e, meg lehet tudni valami lényegeset? Nos, Zai Yu egyike volt Kongzi tanítványainak, helyet foglalt a négy osztályban, helye szerint megelőzte Sit <Zigon-got> is; mármint, ha természete és hajlamai szerint olyan lusta volt, hogy sem faragni, sem csiszolni nem lehetett, akkor hogyan tudta ezt elérni? Ha Zai Wo még a nappalt ágyban töltve is maga el tudott jutni idáig, akkor tehetsége messze felülmúlta más emberekéét. De ha még nem sikerült elérnie a célt, csupán maga hitte magáról, hogy már eleget tett, mert nem volt képes önmagát jól megismerni, nos, akkor ez tudásának nem kellő világossága volt, de semmiképpen nem magatartásának rosszága; így hát egy kis figyelmeztetés és jó tanács is megtette volna, s (Konfuciusznak) fölösleges volt megváltoztatni a módszerét. De tegyük fel, hogy (Zai Wo) maga is tudatában volt tökéletlenségének; ez esetben olyan végsőkéig fáradt volt, hogy nappal is aludnia kellett, ez azonban (nem hibája, hanem) életerejének (*jingshen* 精神) kimerülése volt, az életerő kimerülése pedig nem csak alváshoz vezethetett volna, hanem odáig is, hogy belehal! Ami az emberek megítélésének módszerét illeti, ha valakinek tekintetbe vesszük a tetteit, akkor nem kell törődnünk a szavaival; de ha éppen szavait kell megbecsülnünk, akkor eltekinthetünk a tetteitől. Mármint Zai Yunek nem voltak ugyan erőteljes tettei, de voltak jó mondásai, tanulságos szavai; így ha tettei fogyatékosak voltak is, azért volt mit tanulni tőle. Nos, attól fogva, hogy Zai

Yu a nappalt ágyban töltötte, Kongzi meghallgatta a szavakat és szemügyre vette a tetteket is, s csak akkor nevezett valakit kiváló férfiúnak, ha annak szavai és tettei megfeleltek egymásnak. Ezek szerint Kongzi tökéletességet követelt az emberektől; de hát akkor hogyan alkalmazta azt az elvet, hogy (az erényes fejedelem) „nem követel meg minden képességet egyetlen embertől”?⁸¹

Zizhang 子張 megkérdezte mondván: „Ziwent 子文, a főminisztert (*lingyin* 令尹), aki háromszor került a főminiszteri hivatalba és egyszer sem mutatott semmi örömet, majd háromszor távolították el és egyszer sem mutatott elégedetlenséget, hanem ahogy kellett, beszámolt az új főminiszternek arról, hogyan kormányzott ő, a régi főminiszter – vajon hogyan kell megítélni?” A mester így felelt: „Hogy hűséges ember”; és amikor (Zizhang) azt kérdezte: „S vajon emberséges-e?” – (a mester) így válaszolt: „Azt nem tudom. Vagy ez már elég lenne az emberséghez?”⁸² Nos, Ziwen azt ajánlotta, hogy a Chu-beli 楚 Ziyu 子玉 váltsa fel őt a hivatalában, aki aztán megtámadta Songot 宋, de száz hadiszekerével vereséget szenvedett s elvesztette a tömegeit <gyalogos katonáit>. Ha pedig (Ziwen) ennyire tudatlan volt, lehetséges-e, hogy emberséges (*ren* 仁) lett volna?

Az én kérdésem a következő. Ziwen, minthogy Ziyut ajánlotta, nem ismerte az embereket. Bölcsességnek és emberségnek azonban semmi köze egymáshoz; ha valaki alaptermészetéből fakadóan tudatlan, ennek mi köze ahhoz, hogy a tettei emberségesek-e vagy sem? Az öt állandó erény (*wuchang* 五常): az emberség (*ren* 仁), az igazságosság (*yi* 義), a szertartásosság (*li* 禮), a bölcsesség (*zhi* 智) és a szavahihetőség (*xin* 信). Ez az öt (erény) mind különbözik a másiktól, és nincs szükségük egymásra, hogy létezzenek. Így aztán vannak bölcs emberek, vannak emberséges emberek, van szertartásos ember, és vannak igazságos emberek; van olyan ember, aki szavahihető, de nem feltétlenül bölcs; van, aki bölcs, de nem feltétlenül emberséges; van, aki emberséges, de nem feltétlenül szertartásos; s van, aki szertartásos, de nem feltétlenül igazságos. Nos, Ziwen bölcsességére valóban homályt borított Ziyu, de embersége ugyan mi kárát láthatná ennek? Ettől még igazán mondhatjuk, hogy emberséges volt.

Továbbá: aki hűséges, az nagylelkű (*hou* 厚), aki pedig nagylelkű az emberek iránt, az emberséges. Kongzi (azt is) mondotta: „Ha megnézem valakinek a hibáit, abból megtudom, emberséges-e.”⁸³

Nos, Ziwen a lényegyet tekintve birtokában volt az emberségnek, mert ha Kongzi azt állította, hogy a hűség még nem jelent emberiséget, ez olyan, mintha azt állította volna, hogy az apa és az anya nem azonos a két szülővel, vagy hogy a házaspár nem azonos a férjjel és a feleséggel.

Ai 哀 fejedelem megkérdezte, hogy a tanítványok közül ki szereti igazán a tanulást. Kongzi felelve neki így szólt: „Itt volt Yan Hui. Ő haragját nem vitte át igaztalanul másra, nem esett kétszer ugyanabba a hibába, szerencsétlenségére azonban rövidre volt szabva a sorsa (*ming* 命), és meghalt. Manapság senki sincs (hozzá fogható). Senkiről sem tudok, aki igazán szeretné a tanulást.”⁸⁴

Mármost mire jó annak megállapítása, hogy miért is halt meg Yan Yuan? Felteszik, hogy egyszerűen azért, mert „rövidre volt szabva a sorsa” (*duanming* 短命), mint ahogyan Boniu 伯牛 is ezért esett volna betegségbe.⁸⁵ Am az az eleve elrendelés (*ming*), amihez születésekor jut hozzá az ember, minden esetben „teljes” és „tisza”, ha pedig később egy gonosz betegség következik be, akkor azt mondják, hogy (az illetőnek) „nem volt eleve elrendelése” (*wuming* 無命). Ha születésekor minden egyes ember „hosszúra szabott sorsot” (*changming* 長命) kap az égtől, s egyszerre mégis rövidre szabott sors (*duanming*) lesz osztályrésze, akkor ugyancsak azt kellene mondani, hogy (az illetőnek) „nem volt sorsa” (*wuming*). Ha pedig az égnek lehet rövid és hosszú (rendelése), akkor lennie kell jó és rossz (rendelésének) is. Ha azt mondják, hogy Yan Yuannak rövidre volt szabva a sorsa, akkor azt kellene mondanunk, hogy Boniunak rossz a rendelése; s ha azt mondjuk, hogy Boniunak nem volt rendelése, akkor azt kellene mondanunk, hogy Yan Yuannak sem volt rendelése. Az egyik meghalt, a másik megbetegedett, s (Konfuciusz) mindkettőjükön szána-kozva a sorsot (*ming*) emlegette; csak hogy a születésükkor kapott („eleve elrendelésük”) nem különbözött egymástól, a (Konfuciusz által használt) kifejezés (*wenyu* 文語) mégsem volt azonos. Én nem tudom megérteni ennek okát.

Amikor Ai fejedelem megkérdezte Kongzit, hogy ki szereti igazán a tanulást, Kongzi azt felelte: „Itt volt Yan Hui, ő igazán szerette a tanulást. Manapság senki sincs. (Yan Hui) haragját nem vitte át igaztalanul másra, nem esett kétszer ugyanabba a hibába.” Vajon miért (mondta ezt Konfuciusz)? Van, aki úgy véli, azért, mert egyúttal

meg akarta bírálni Ai fejedelem természetét, azt, hogy (a fejedelem) haragját másokra is átvitte, és kétszer is beleesett ugyanabba a hibába. Kihasnálva tehát a kérdését, (Konfuciusz) ugyanakkor, amikor válaszolt neki, egyúttal meg is bírálta feljebbvalójának (*shang* 上) fogyatékoságát, mégpedig anélkül, hogy büntetendő cselekményt követett volna el.

Az én kérdésem a következő. (Ji) Kangzi 季康子 is megkérdezte, hogy ki szeret (legjobban) tanulni, s Kongzi neki is azt felelte, hogy Yan Yuan volt az.⁸⁶ Nos, (Ji) Kangzinak is megvoltak a maga fogyatékoságai, a kérdésre adott válasszal együtt miért nem bírálta meg őt is (Konfuciusz)? (Ji) Kangzi egyáltalában nem volt szent ember, cselekedeteiben nem egyszer eltévelyedett. Megtörtént dolog, hogy (Ji) Kangzi nyugtalanzkodott a tolvajok (szaporodása) miatt, s akkor Kongzi (Ji) Kangzi kérdésére) válaszképpen azt mondta: „ha te, uram, nem leszel kapzsi, akkor akár jutalmat adhatsz érte, mégsem fognak lopni.”⁸⁷ Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy (Ji) Kangzinak a kapzsisága volt (legfőbb) fogyatékosága. Miért nem bírálta ezt (Konfuciusz)?

Kongzi meglátogatta Nanzit 南子, ez azonban Zilunak nem tetszett. A mester ekkor így szólt: „Ha valami helytelen tettem, hagyjon el engem az Ég, hagyjon el engem az Ég!”⁸⁸ - Nanzi a Wei-beli 衛 Ling 靈 fejedelem felesége volt, s hogy meghívta magához Kongzit, az Zilunak azért nem tetszett, mert úgy vélte, hogy ezzel Kongzi kicsapongásba és felfordulásba keveredik. Kongzi, hogy eloszlassa ezt (a félreértést), így szólt: „Ha valami helytelen vagy aljasságot tettem, hagyjon el és öljön meg engem az Ég!” A legteljesebb őszinteséggel esküdött, nem csak Zilu megtévesztésére.

A kérdésem az, hogy Kongzinak ez a magyarázkodása vajon eloszlathatta-e (Zilu kétségeit)? Ha megtörtént volna ezen a világon, hogy valaki helytelen és aljas dolgot követett el, s ezért az ég elhagyta és megölte volna, akkor (Konfuciusz) joggal esküdhethetett volna úgy, hogy erre hivatkozik, s Zilu ezt hallva hihetett volna a szavának, megszabadulhatott volna (kétségeitől). Igen ám, de olyasmi, hogy „az ég” valakit „elhagyott” volna, még sohasem történt; így aztán Zilu miért is hitt volna neki, amikor azt mondta, „hagyjon el engem az Ég”? Olyasmi valóban megesett már, hogy villámcsapás halálra sújtott, tűz megégetett, víz megfojtott valakit, vagy éppen házfal leomlott és embereket agyonnyomott, így Zilu bizvást hihetett volna

neki, ha azt mondja: „villám sújtson halálra engem”, „tűz égessen meg, fulladjak vízbe”, vagy „házfal omoljon rám és nyomjon agyon”. Minthogy azonban egy olyan szerencsétlenségre hivatkozva esküdözött Zilu előtt, amely még sohasem történt meg, Zilu vajon miért is szabadult volna meg a kétségeitől, s miért adott volna hitelt a szavainak? Olyan megesett már, hogy valaki lefeküdt, s egészen „elhagyott” volt, nem volt öntudatánál, de hát azt mondjuk erről, hogy „elhagyta az ég”? Mindazok, akik lefeksznek, „elhagyatottak” és nem ébrednek fel, nem feltétlenül műveltek helytelen és aljas dolgokat. Zilu, aki ugyan elég sekélyen hatolt be a tanításba (*dao*), annyit azért tudott, hogy valamely eset igaz lehet-e; s mivel ez az eset nem lehetett igaz, Kongzi hiába esküdött ezzel, Zilu biztosan nem szabadult meg kétségeitől.

Kongzi egy megjegyzése így szól: „A halál és élet égi elrendelés (*ming*) következménye, a gazdaság és előkelőség az Égtől függ.”⁸⁹ S ha ez így van, akkor az ember élete önmagától <elvé> lehet hosszú vagy rövid, s ez nem attól függ, hogy cselekedetei jók-e vagy rosszak. Való igaz, hogy Yan Yuan fiatalon halt meg, s Kongzi erről azt mondta, „rövidre volt szabva a sorsa”. Ebből talán arra következtethetünk, hogy akinek „rövidre van szabva a sorsa”, és így korai halált hal, az feltétlenül valami rosszat követett el? Zilu, aki ugyan elég sekélyen hatolt be a filozófiába (*dao* 道), annyit azért Kongzi szavai hallatán is megállapíthatott, hogy mi az igazság élet és halál dolgában. Kongzi mégis azzal esküdött, hogy „Ha valami helytelent tettem, hagyjon el engem az Ég”, ahelyett hogy azt mondta volna Zilunak: „Ha mesterednek megvan a maga sorsa (*ming*), s ez még nem követeli meg halálát, akkor az ég hogyan tudná elhagyni és megölni őt?” Így aztán, mivel Zilunak azzal esküdött, hogy „hagyja őt el az Ég”, végül is szava nem találhatott hitelre, minthogy pedig hitelre nem találhatott, Kongzi magyarázkodása egyáltalában nem volt magyarázat.

A *Shangshuban* 尚書 azt olvassuk: „Ne légy olyan gőgös, mint Dan Zhu 丹朱, aki csupán a kényelmes sétálgatást szereti.”⁹⁰ Ez azt jelenti, hogy az isteni (*di* 帝) Shun arra tanította Yut: ne tartsa fiúnak a méltatlan (*buxiao* 不肖) fiút. Komolyan vette az ég rendelését (*tianming* 天命), s mert attól félt, hogy Yu majd részrehajló lesz a saját fia iránt, Dan Zhura hivatkozva figyelmeztette és intette őt. Yu pedig így felelt: „Házasságom időpontja *xinren* 辛壬 napra esett,

guijia 癸甲 napján pedig, amikor Kai 開 <a fiam> nyögdecselve sírni kezdett, én már nem is tekintettem fiamnak.” Azt mondotta el, ami megtörtént, a múlt segítségével alakítva a jövőt, a szemmel látható segítségével fejtve meg az elrejtettet, s ezzel bebizonyította, hogy nem merészel majd részrehajlónak lenni egy méltatlan fiú iránt. Nem azt mondta: „Hagyjon el engem az Ég!” – mert tudta, hogy a közönséges emberek, ha esküdöznek, mennyire szeretnek az égre hivatkozni. Kongzi, amikor Zilu kétségbe vonta cselekedetének helyességét, nem valamely megtörtént (és lehetséges) dologra hivatkozott, ami (valóban) bizonyítható volna, hogy nem cselekedett helytelenül, hanem azt mondta: „Hagyjon el engem az Ég!” Nos, vajon miben különbözött ez attól, ahogyan a közönséges emberek, ha meg akarnak szabadulni valami gyanútól, az égre hivatkoznak és így tesznek ünnepélyes esküt? Kongzi azt mondotta: „*Feng*-madár 鳳 nem érkezik, a Folyó nem bocsát ki képet magából. Számomra elvégeztetett.”⁹¹ – A mester (tehát) azon búslakodott, hogy ő nem király (*wang* 王). Ha ő maga király lehetett volna, megvalósította volna a Nagy Békét (*taiping* 太平), a Nagy Béke megvalósulásakor pedig a *feng*-madár is megérkezett volna, s a Folyó is képet bocsátott volna ki magából. Mármost, nem adatott meg neki, hogy királlyá legyen, s így ezek a szerencsejelek sem érkezhettek meg; ezért szívében elkeseredett, búslakodott, és kijelentette: „Számomra elvégeztetett.”

Én megkérdezném a következőket. Miféle előfeltétel szükséges ahhoz, hogy a *feng*-madár és a Folyó adta kép megjelenjék? A kezdeti időben a madár és a kép nem is jelenhet meg; s ha már a Nagy Békére támaszkodhatik, (magának) a Nagy Békét teremtő uralkodónak akkor sem adatik meg feltétlenül a *feng*-madár és a Folyó hozta kép. Az Öt Uralkodó és a Három Király mindegyike megteremtette a Nagy Békét, de ha megvizsgáljuk szerencsejeleiket, azt látjuk, hogy nem mindegyiknek volt elmaradhatatlan jele a főnix (*fenghuang* 鳳皇). Ha pedig a Nagy Béke és a főnix még nem feltétlenül „felel egymásnak”, s Kongzi, szent ember léte, mégis olyasmire vágyakozott és olyasmi miatt búslakodott, ami nem elmaradhatatlan, akkor ez végképpen nem „felelt meg” (bölcességének).

Van, aki úgy véli: „Kongzi nem azért búslakodott, hogy neki nem adatott meg a királyi hatalom (*wang* 王), hanem az fájt neki, hogy az ő korában nem akadt bölcs király (*mingwang* 明王), s így

ő maga nem talált alkalmaztatásra (*yong* 用). A *feng*-madár és a Folyó adta kép: a bölcs király szerencsejelei. Ha e szerencsejelek nem érkeznek meg, akkor a korban nem uralkodik bölcs király, ha pedig nem él bölcs király, akkor (Konfuciusz) maga sem találhat hivatalra (*yong* 用).” De hát vajon mi idézheti elő ezeket a szerencsejeleket? Ha (az uralkodó) kiváló férfiakat emel hivatalba és tehetséges embereket alkalmaz, (ezáltal) a jó kormányzás megszilárdul és érdemes tettek születnek; nos, ha így a jó kormányzás megszilárdult és érdemes tettek születtek, akkor érkeznek meg e szerencsejelek. A szerencsejelek megérkezése után tehát már nincs is szükség Kongzira. Amire Kongzi a szemét függesztette, az bizony a dolog végeredménye (*mo* 末) volt! Nem a kezdetre és alapra (*ben* 本) gondolt, hanem a végeredményre (*mo*) vágyakozott. Aki pedig nem magát a királyságot (*wang*) veszi szemügyre, hanem csak ezeket a (járulékos) dolgokat (*wu*) emlegeti, holott az is lehet, hogy a jó kormányzás még nem szilárdult meg, s az is, hogy ezek a dolgok nem érkeznek meg, az – ha (e szerencsejelek) megérkezése alapján bizonyítottnak véli a bölcs királyságot –, mindenképpen tévúton jár. Xiaowen 孝文 császárról (*huangdi* 皇帝)⁹² joggal elmondhatjuk, hogy bölcs volt; de ha uralkodásának krónikáját olvassuk, abban nem találkozunk sem a *feng*-madárral, sem a Folyó adta képpel. Nos, ha Kongzi Xiaowen (császár) korában élt volna, akkor is azt mondta volna: „Számomra elvégeztetett”?

A mester (egy ízben) a kilenc keleti barbár törzs közé akart menni lakni. Valaki azt mondta neki (erről): „Hiszen azok durva emberek. Hogy tehetnél ilyet?” A mester így felelt: „Ha nemes ember költözik közéjük, miféle durvaság maradhatna ott meg?”⁹³ – Kongzi tehát szenvedett attól, hogy tanításait (*dao* 道) nem valósítják meg a középső fejedelemségekben (*zhongguo* 中國), s elkeseredésében és kiábrándultságában akart elmenni a kilenc keleti barbár törzs közé. Valaki a szemére vetette mondván, hogyan tehetne ilyet, hiszen azok a barbárok alantas és durva népség, nem ismernek sem szertartásokat, sem igazságosságot. Mire Kongzi felelte: „Ha nemes ember költözik közéjük, miféle durvaság maradhatna ott meg?” Ami azt jelenti: ha egy nemes ember erkölcsse (*dao*) ott lakozik köztük és tanítja őket, akkor nem maradhatnak meg durvaságukban.

Az én kérdésem az lenne: hogyan támadt Kongzinak az

a gondolata, hogy elmenjen a kilenc barbár törzs közé? Tanításait nem valósították meg a középső fejedelemségben (*zhongguo*), ezért jutott eszébe, hogy a barbárok közé menjen. Csakhogy amit még a középső fejedelemségekben sem valósítottak meg, azt ő hogyan tudta volna megvalósítani a barbárok között? „A keleti és északi barbároknak ugyan van fejedelmük, mégsem érnek fel a mi országainkkal (*zhuxia* 諸夏), amelyeknek nincsen (királyuk).”⁹⁴ Ez azt jelenti, hogy ami a barbároknál csaknem lehetetlen, az Kínában (*zhuxia*) könnyebben megy. Nos, amit még ott sem lehet megvalósítani, ahol a dolgok könnyebben mennek, éppen ott lehetne megvalósítani, ahol a dolgok nehezen mennek?

Továbbá, Kongzi azt mondja: ha egyszer nemes ember lakozik közöttük, hogyan lehetne őket durvának mondani? Azt jelentené ez, hogy (a „nemes ember”) magában tartva tökéletesítené a nemesség erényét (*junzi zhi dao* 君子之道), vagy inkább azt, hogy a nemesség erényével tanítaná (a barbárokat)? Nos, ha a nemes ember erényét akarja tökéletesíteni magában, azt a középső fejedelemségekben is megteheti, miért kellene ahhoz a barbárok közé mennie? Ha pedig a nemes ember erényével tanítani akarja őket, akkor (az a kérdés, hogy) vajon lehet-e tanítani a barbárokat. Yu 禹 is elment a Meztelenek Országába, s meztelenül járt, amíg közöttük volt, ruhát öltött magára, amikor eltávozott tőlük: a ruhaviselés intézménye nem terjedt el a barbárok között. Ha pedig Yu sem volt képes megtanítani a Meztelenek Országát a ruhaviselésre, akkor Kongzi hogyan tudta volna elérni, hogy a „kilenc barbár” egyszeribe nemes emberré (*junzi* 君子) legyen?

Lehet, hogy Kongzi valójában nem is akart elmenni, csak hát elkésérítette, hogy tanait nem valósítják meg, s érzelmei fejeződtek ki ebben a mondásban. S amikor valaki szemrehányást tett neki, Kongzi nagyon jól tudta, hogy azok durva emberek, csak hát mégis azt mondta, „miféle durvaság maradhatna ott meg”, mert folytatni akarta azt, amit már kimondott, és ki akarta védeni az illető szemrehányását. De ha valójában nem is akart elmenni, csupán érzelmeit akarta szavakba foglalni, akkor bizony hamisan szólott (*wei yan* 偽言). Ám „a nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie”.⁹⁵ Ha pedig tudta, hogy azok ott durva emberek, s helytelen módon mégis folytatni akarta saját magát, akkor ez ugyanolyan volt, mint (amit) Zilu vetett oda Kongzinak Zigaival

子羔 kapcsolatban. Zilu kinevezte Zigaot Bi 費 kormányzójává (*zai* 宰). A mester így szólt hozzá: „Ezzel kárt okoztál egy ember fiának.” Zilu így válaszolt: „Gondoskodik a föld és a gabona isteneiről (*sheji* 社稷), igazgatja a népet és hivatalnokokat (*min ren* 民人). Miért kellene könyveket olvasnia ahhoz, hogy megszerezze a szükséges tudnivalókat?” A mester pedig mondotta: „Hát ezért gyűlölöm én a magadfajta pergőnyelvűeket.”⁹⁶ Nos, Zilu jól tudta, hogy nem lett volna szabad (kineveznie Zigaot), válaszában mégis makacsul ragaszkodott (tévedéséhez), Kongzi pedig, aki gyűlölte az ilyesmit, a pergőnyelvűekhez hasonlította. Maga Kongzi ugyancsak jól tudta, hogy nem lett volna szabad (meggondolatlan kijelentést tennie), mégis makacskodó választ adott az illetőnek; így aztán Kongzi és Zilu egyaránt pergőnyelvűnek bizonyult.

Kongzi mondotta: „Si <Zigong> nem is kapott égi megbízatást, mégis egyre nő a vagyona. Ítéletei legtöbbször helyesek.”⁹⁷ – Mit jelenthet az, hogy „nem kapott égi megbízatást (*bu shou ming* 不受命)”? A magyarázat ez lehetne: „(Zigong) azt a megbízatást (*ming*) kapta, hogy gazdaggá legyen, majd saját ügyességével és tudásával (számításokat végzett), s e számításai és ítéletei eltalálták az alkalmas pillanatokat.”

Mármost, az emberek gazdagsága és előkelősége az égi elrendeléstől (*tianming*) függ-e, vagy pedig az emberek tudásától? Ha az égi elrendeléstől függ, akkor tudás és ügyesség hiába törekszik rá, nem képes megszerezni; ha meg az emberektől függ, akkor Kongzi miért mondotta (egy más alkalommal), hogy „a halál és élet égi elrendelés (*ming*) következménye, a gazdagság és előkelőség az Égtől függ”⁹⁸ Ha elfogadjuk, hogy a gazdagságot valaki saját tudásával és ügyességével is megszerezheti, anélkül hogy erre „megbízatást” (*ming*) kapna, akkor azt is lehetségesnek kell tartanunk, hogy valaki saját erőfeszítésével előkelőséget szerezzen, anélkül hogy erre „megbízatást” (*ming*) kapna. Minthogy azonban a világon senki sincs, aki anélkül, hogy az előkelőségre szóló rendelést (*ming*) megkapta volna, maga megszerezte volna az előkelőséget, beláthatjuk, hogy nem létezhet olyan, aki nem kapott a gazdagságra rendelést (*ming*), a gazdagságot mégis maga megszerezte volna. Kétségtelen tény, hogy Kongzi maga sem szerzett gazdagságot és előkelőséget. Vándorolt mindenfelé, eleget téve a meghívásoknak, utazgatva adta tanácsait a fejedelmeknek (*zhuhou* 諸侯), s amikor

bölcsessége kimerült, tervei <ötletei> fogytán voltak, akkor hazatért (Luba 魯) s összeállította a Dalok és az Írások (Könyvét). Reményei szertefoszlottak, semmire sem várt már, s kijelentette, hogy számára „elvégeztetett”. Magában megértette, hogy nem rendelkezik az előkelőségre szóló rendeléssel, és hogy vándorlásai semmivel sem gyarapíthatták. Kongzi tehát tudta, hogy ő maga is hiába kereste vándorlásaival, meg nem találhatta (az előkelőséget), mert nem kapott „égi megbízatást” az előkelőségre, Siről <Zigongról> mégis azt mondta, hogy ügyességgel és tudással gazdagságot szerzett, noha „nem kapott égi megbízatást” a gazdagságra. Szavai és tettei így ellentmondanak egymásnak, s én nem értem ennek okát.

Van, aki azt mondja: „(Konfuciusz) bírálni akarta Zigong fogyatékoságát. Zigong ugyanis nem törődött a helyes úttal és erénnyel (*daode* 道德), egyetlen gondja az volt, hogy vagyont növelje (*huozhi* 貨殖). Ezért bírálta meg hibáját; el akarta érni, hogy (Zigong) teljesen alávesse magát (tanításainak) és megváltoztassa magatartását.” Igen ám, de ha Zigong fogyatékoságát bírálta, akkor azt kellett volna mondania, hogy „Si nem törődik a helyes úttal és erénnyel”; miért kellett kijelentenie, hogy „nem kapott égi megbízatást”, ami ellentétben és összeütközésben volt ama korábbi mondásával, mely szerint „a gazdagság és előkelőség az Égtől függ”?

Amikor Yan Yuan meghalt, a mester így kiáltott fel: „Ó jaj, az Ég elpusztít engem!”⁹⁹ – Ez azt jelenti, hogy mikor az ember felemelkedni készül, az ég segítséget nyújt neki ehhez, de mikor az ember pusztulás előtt áll, az ég megvonja tőle a támogatását. Kongzinek „négy barátja” volt,¹⁰⁰ rájuk támaszkodva akart fölemelkedni, ám (közülük) Yan Yuan korai halállal meghalt, s innen a mondás: „Az Ég elpusztít engem!”

Én megkérdezném a következőket. Azért halt meg Yan Yuan, mert Kongzi nem lett királlyá (*wang*), s az ég elvette tőle („barátját”)? Vagy „szerencsétlenségére rövidre volt szabva a sorsa”, s így magától halt meg? Mert ha szerencsétlenségére rövidre volt szabva a sorsa, akkor mindenképpen meg kellett halnia, s Kongzi hiába lett volna királlyá, akkor sem maradhatott volna életben. Az a támasz, amit egy ember kaphat, hasonlít a bothoz, amelyre egy beteg támaszkodik. Az embernek, ha megbetegszik, szüksége van egy botra, hogy járni tudjon. Ha mármost a botot kettévágják, s így törzse

megrövidül, akkor azt kellene mondanunk, az ég rá akarja kényeszeríteni a beteg embert, hogy soha többé ne tudjon járni? S ha mégis fel tud állni és járni tud, akkor a bot, amely most rövidebb, ismét úgy tudja őt szolgálni, mintha hosszú lenne? Nos, Yan Yuan rövidre szabott sorsa éppen olyan volt, mint a bot rövideége.

Továbbá, Kongzi azértmondotta, hogy „az Ég elpusztít engem”, mert Yan Yuan kiváló férfiú volt. De ha megvizsgáljuk, milyen helyet foglalnak el a kiváló férfiak a világban, (azt látjuk, hogy) nem feltétlenül szolgálnak támaszul. A kiváló férfiak éppen úgy nem feltétlenül szolgálnak támaszul (az uralkodónak), mint ahogyan a szent ember sem feltétlenül kapja meg az égi megbízatást (az uralkodásra). Akik uralkodókká (*di*) lesznek, nem mindig szentek, s akik támaszul szolgálnak, nem mindig kiváló férfiak. Miért? Mert a jó sors (*luming* 祿命) és a „csont-szerkezet” (*gufa* 骨法)¹⁰¹ nem azonos a tehetséggel. Ennek alapján azt kell mondanunk, hogy Yan Yuan, ha életben maradt volna is, nem feltétlenül szolgált volna (Konfuciusz) támaszául, halála pedig nem feltétlenül jelentette (Konfuciusz) elpusztítását. Mire alapította hát Kongzi azt a mondását, hogy „az Ég elpusztít engem”?

Továbbá, az ég nem tette Kongzit királlyá, de vajon mi volt az eredeti szándéka? Már eredetileg, már az alaptermészet (*xing* 性) és az elrendelés (*ming* 命) adományozásának időpontjában nem tette őt királlyá? Vagy királlyá akarta tenni, de időközben ezt megbánta? Mert ha eredetileg sem tette királlyá, akkor Yan Yuan halála miért „pusztította volna el”? Ha pedig eredetileg királlyá tette, de időközben ezt megbánta, akkor a királyságnak (*wang*) semmi köze sem volt a „csont-szerkezethez”, hanem ami történt, csak az égen múlt. De vajon mi jót látott benne eredetileg, amelynek alapján királlyá tette, és mi rosszról szerzett tudomást később, amely miatt időközben megbánta és nem adta meg a megbízatást (*ming*)? Az ég szellemének (*tianshen* 天神) ilyen felfogása mindenképpen téves és alaptalan.

Amikor Kongzi Weiben járt, éppen régi ismerősének, a hivatalos vendégszállás (*guan* 館) gondnokának a temetésekor érkezett. Belépett (a házba), megsiratta (a halottat), majd kiment és megparancsolta Zigongnak, fogja ki egyik külső lovát és adja oda temetési ajándéku. Zigong azonban így szól: „Tanítványod halálakor sem fogattál ki lovat, most meg régi vendéglátód számára kifogtad egy lovadat.

Nem túlzás ez?” Mire Kongzi mondotta: „Én az imént beléptem és megsirattam, mindenki nagy fájdalom láttán nekem is megeredtek a könnyeim. Nagyon rossz dolognak tartanám, ha ezeket a könnyeimet semmi sem követné. Tedd csak, fiam, amit mondtam!”¹⁰² – Kongzi tehát kifogatta egy vezetéklovát, hogy temetési ajándékkul adja ismerősének, a vendégszállás gondnokának, mert rossz dolognak tartotta, ha az érzelmeket nem kíséri szertartásos cselekedet (*li* 禮). Az érzelmelek természetes kíséretként szertartásos cselekedetet hajtani végre, az érzelmelek feltámadásával együtt nagylelkű tette (*en* 恩) indulni, hogy szertartás és érzelem összecsengjen egymással: így cselekszik a nemes ember (*junzi*).

Yan Yuan halálát a mester keservesen megsiratta. Követői így szóltak: „Mester, nem túlzott-e a bánatod?” (Ő így felelt:) „Hát kit gyászoljunk meg így, ha nem az ilyen embert?”¹⁰³ – Ez a nagy bánat a gyász legfelső foka volt. Az a mély bánat, amellyel (Konfuciusz) megsiratta Yan Yuant, megkülönböztette őt valamennyi követőjétől, mert igazi nagy gyász és bánat volt. Nos, a halottnak volt belső koporsója, de nem volt külső koporsója, s (Yan Yuan apja:) Yan Lu 顏路 arra kérte (Konfuciuszt, adja neki) a kocsiját, hogy (árából) külső koporsót szerezhessen (fiának); Kongzi azonban nem adta oda (kocsiját) mondván, hogy ő főhivatalnok (*dafu* 大夫), aki nem járhat gyalog.¹⁰⁴

Régi ismerősét, a vendégszállás gondnokát gyászolván kifogatta egy lovát, hogy temetési ajándékkul adhassa, mert rossz dolognak tartotta volna, ha könnyeit semmi sem követi; Yan Yuant siratva bánata mély volt, de amikor kocsiját kérték, nem adta, s így mély bánatának nem volt (gyakorlati) kiegészítője. (Az egyik esetben) könnyei, (a másik esetben) megrendülése talán különböző dolgok voltak? A ló és a kocsi talán más-más dolgok? Az egyik esetben szertartásos cselekedete és érzelmei kiegészítették egymást, a másik esetben azonban nagylelkű tett (*en*) és igazságosság (*yi*) nem felelt meg egymásnak. Így aztán nem értjük, miképpen gondolkodott Kongzi a szertartásosságról (*li*).

Kongzi azt mondta: „Amikor (az én fiam:) Li 鯉 meghalt, neki is csak belső koporsója volt, nem volt külső koporsója. Nem kezdtem gyalog járni azért, hogy neki külső koporsót biztosítsak.”¹⁰⁵ – Nos, Li iránti szeretete (*en*) mélyebb lehetett, mint a Yan Yuan iránti, s amikor Li meghalt, és nem volt külső koporsója, a főhivatalnoki

illem (*dafu zhi yi* 大夫之儀) nem engedte meg (Konfuciusznak), hogy gyalog járjon. Li a fia volt, Yan Yuan pedig más családnevet viselt. Márpedig ha saját fia iránt sem tett eleget a szertartásoknak, hogyan is lehetett volna szertartásos egy más családnevet viselő ember iránt!

Azt mondhatnánk: éppen ez a bizonyítéka Kongzi igazi nagylelkűségének (*en*). Mert ha érzelmeit tettel egészítette ki ismerőse, a vendégszállás gondnoka kedvéért, de nagylelkűségét nem terjesztette ki a saját fiára, nem azért történt-e vajon, mert korábban még csak egyszerű írástudó (*shi* 士) volt, később pedig már főhivatalnok (*dafu*)? Ám ha korábban egyszerű írástudó volt, írástudóként két lovat foghatott a kocsijába; amikor pedig főhivatalnokká lett, főhivatalnokként három lovat foghatott a kocsijába. Nos, ha főhivatalnoknak nem szabad megválni kocsijától és gyalog járnia, akkor miért nem adta el két lovát, hogy (árukból) külső koporsó legyen, s miért nem húzatta kocsiját egy lóval? Ha meg akkor is, amikor egyszerű írástudó volt, két lovat foghatott a kocsijába, de csak egyiktől vált meg, hogy temetési ajándéku adja a vendégszállás gondnokának, nos, akkor nem vált meg mind a kettőtől, hogy tettel bizonyítsa nagylelkűségét, s miért tartott meg egyet fogatában, hogy ezáltal ne kelljen gyalog járnia? Ha nem fogatta volna ki egyik lovát sem, hogy temetési ajándéku adja a vendégszállás gondnokának, ezzel nem feltétlenül sértette volna meg a szabályokat; ám azzal, hogy fiát csupán egy koporsóban, külső koporsó nélkül temette el, semmibe vette a szertartásokat (*li*) és megsértette a törvényeket (*fa* 法). Kongzi tehát fontosnak tartotta, hogy egy ismerősének temetési ajándékot adván nagylelkű legyen, de nem törődött azzal, hogy semmibe veszi saját fia temetésének szertartási előírásait. A szertartásoknak eleget tett egy idegen ember esetében, s a szabályokat veszni hagyta a saját fiának esetében. Ha pedig így volt, akkor Kongzi, aki nem adta el kocsiját, hogy Linek meglegyen a külső koporsója, vajon hogyan tisztázhatná magát ama (vád) alól, hogy ő csak a hivatalra vágyott, csak a hivatalviselést szerette, és félt attól, hogy kocsi nélkül maradjon? Pedig maga mondta, hogy a nemes ember (*junzi*) „maga áldozza fel életét, hogy ezzel erényét kiteljesítse”.¹⁰⁶ Miért lett volna oly nehéz visszavonulnia hivatalából, hogy ezzel szertartásosságát kiteljesítse?

Zigong a kormányzásról kérdezősködött. A mester így szólt: „Legyen elegendő élelem, legyen elegendő fegyver (*bing* 兵), s a nép bízson benned.” (Zigong) ekkor azt mondta: „És ha elkerülhetetlen, hogy lemondjak valamelyikről, akkor melyikről mondhatok le először a három közül?” (A mester) azt felelte: „A fegyverekről.” (Zigong) folytatta: „És ha elkerülhetetlen, hogy a kettő közül is lemondjak az egyikről, melyikről mondhatok le először?” (A mester) így felelt: „Az élelemről. Mert halál régi időktől fogva van <elkerülhetetlen>, de ha a nép nem bízik benned, nem állhat fenn (az ország).”¹⁰⁷ – A bizalom (*xin* 信) tehát a legfontosabb dolog.

Én azonban megkérdem: vajon hogyan állhat fenn a bizalom, ha valaki úgy kormányozza az országot, hogy nincsen élelem, a nép éhezik és (következésképpen) elutasítja magától a szertartásosságot és igazságosságot (*liyi* 禮義), ha tehát a szertartásosság és igazságosság veszendőbe ment? A hagyomány azt tartja: „Ha a magtárak tele vannak, (a nép) ismeri a szertartások előírásait; ha ruhája és élelme van elegendő, ismeri a dicsőséget és a szégyent; az előzékenység a bőségből születik, a versengés pedig a szükségből.” Mármint, ha azt mondjuk, hogy (a fejedelem) mondjon le az élelemről, vajon csorbítatlan maradhat-e a belé vetett bizalom?

A Tavasz és Ősz korban a hadakozó fejedelemségek éhínségtől szenvedtek, (az emberek) elcserélték gyermekeiket, hogy enni tudjanak, s összetörték (a halottak) csontjait, hogy főzni <tüzelni> tudjanak;¹⁰⁸ a szájak tehát éheztek, ahelyett hogy ettek volna, s így igazán nem értek rá a nagylelkűséggel és igazságossággal (*enyi* 恩義) foglalkozni. Az apa és fiú közti szeretet (*en*) valóban bizalom kérdése (*xin*), de hát éhínség idején elvetik a bizalmat, élelemnek tekintik a gyermekeket is. Hogyan taníthatta Kongzi Zigongot arra, hogy ha „lemond az élelemről”, megmarad a bizalom? Hiszen ha (a kormányzásban) lemondunk a bizalomról, de biztosítjuk az élelmet, akkor akár ne is kívánjuk meg a bizalmat, a bizalom magától megszületik (s élni fog); míg ha az élelemről mondunk le, hogy megtartsuk a bizalmat, akkor hiába kívánjuk, hogy bízzanak bennünk, a bizalom nem állhat fenn.

Amikor a mester Weibe 衛 utazott, Ran You 冉有 vezette a kocsiját. A mester megjegyezte: „Mily sűrű itt a nép!” (Ran You) ekkor azt kérdezte: „Ha már ilyen sűrű, mit lehetne tenni érte?” (A mester) felelte: „Gazdaggá tenni.” (Ran You) tovább kérdezte:

„És ha meggazdagodott, mit kellene tenni érte?” (A mester) pedig felelt: „Tanítani.”¹⁰⁹ – Ranzivel 冉子 < Ran Youval > beszélve tehát előbbre valónak ítélte a gazdagságot és csak utána következőnek a tanítást, Zigongot oktattva pedig elhanyagolhatónak mondta az élelmet és ugyanakkor megtarthatónak a bizalmat. De hát mi különbség van élelem és gazdagság között? Miért lenne más dolog a bizalom, és más a tanítás? A két tanítvány bizony különböző tanítást kapott; amit nekik legfontosabb dolognak mondott, nem volt ugyanaz. Így Kongzinak a kormányzásról (*weiguó* 為國) való gondolatait miért is tekintsük eldöntötteknek (*díng* 定)?

Qu Boyu 蘧伯玉 elküldött egy embert (udvariassági látogatásra) Kongzihez. Kongzi megkérdezte tőle: „Mestered most mivel foglalkozik?” (A küldött) így felelt: „Mesterem nagyon szeretné csökkenteni a hibáit, de ez még nem sikerült neki.” Amikor a küldött kiment, Kongzi így szólt: „Ez a (jó) küldött! Ez a (jó) küldött!”¹¹⁰ – (Konfuciusz) helytelennek tartotta (a küldött beszédét). Akik a *Lunyu* 論語 magyarázzák, azt mondják: „Helytelennek tartotta (a küldött beszédét), mert elítélte, hogy más ember nevében szerénykedett.”¹¹¹ Mármost, Kongzi azt kérdezte a küldöttől: „Mestered most mivel foglalkozik?” Azt kérdezte tehát, hogy mit tesz, mit csinál, s nem kérdezett semmit a magatartásáról. Ha pedig ez volt Kongzi kérdése, a küldöttnek azt kellett volna felelnie: „Mesterem most ezt meg ezt a dolgot csinálja, ezt meg ezt a kormányzási feladatot látja el.” Ezzel szemben arról beszélt, hogy (mestere) „nagyon szeretné csökkenteni a hibáit, de ez még nem sikerült neki”. De honnan tudhatnánk, hogy Kongzi nem azért kifogásolta-e (a küldött eljárását), mert válasza egyszerűen célt tévesztett?

Továbbá, voltaképpen mit tartott helytelennek Kongzi a küldött eljárásában? Azt ítélte el, hogy más ember nevében szerénykedett? Vagy azt helytelenítette, hogy a válasz célt tévesztett <nem a kérdésre felelt>? Bírálatában minden bizonnyal csak egy valóságos tartalom (*shi* 實) volt, de nem világította meg a hibát, hiszen mindössze annyit mondott: „Ez a küldött! Ez a küldött!” Így a későbbi nemzedékekben kétségek támadtak; nem tudták biztosan, miféle hibát követett is el a küldött. Hanzi 韓子 < Han Feizi 韓非子 > azt mondta: „Ha az írás túlságosan tömör, akkor a tanítványok vitatkoznak.” Kongzinak az a mondása, hogy „Ez a küldött”, bizony túlságosan tömör! Van, aki úgy véli: „A Tavasz és Ősz (krónika) elve szerint, ha kiváló

férfiúról van szó, nem szabad nevének nevezni (hibáját); márpedig Qu Boyu kiváló férfiú volt, s ezért (Konfuciusz) nem nevezte nevének még a küldötte hibáját sem.” Nos, ha valakit meg akarunk ismerni, szemügyre vesszük a barátait; ha meg akarjuk ismerni az urat (*jun* 君), szemügyre vesszük a küldötteit. (Qu) Boyu nem volt kiváló férfiú, mert a küldötte hibát követett el. A Tavasz és Ősz (krónika) elve az, hogy ha kiváló férfiúról van szó, nem szabad nevének nevezni (a hibát), de ugyanakkor bírálni kell a legparányibb rosszat is. Mármost, ha nem bírálja (a küldöttet), hallgat hibájáról, akkor hogyan alkalmazza a legparányibb (rossz) bírálatának elvét? Ha Kongzi (Qu) Boyure való tekintettel nem nevezte nevének a hibát, az illendő dolog lehetett volna, de mivel mégiscsak szárnyára bocsátotta az „Ez a küldött! Ez a küldött!” mondást, ezt valamennyi kortársa úgy értette, hogy Kongzi bírálta vele (a küldöttet). De ha mondása ilyen volt, ugyan mivel gazdagította a „nem nevének nevezni” elvet?

Bi Xi 佛肸 meghívta a mestert, s ő el is akart menni. Zilu, akinek ez nem tetszett, így szólt: „Korábban azt hallottam tőled, mester, hogy olyan emberhez, aki saját személyében cselekszik rosszat, a nemes ember sohasem csatlakozik. Bi Xi pedig Zhongmout 中牟 birtokolva fellázadt. Mit gondoljak tehát arról, hogy mégis el akarsz menni hozzá?” A mester így felelt: „Igen, ezt én mondtam. De nem mondják-e azt is, hogy ami igazán kemény, azt dörzsölhetik, nem kopik el tőle? Vagy azt, hogy ami igazán fehér, azt sötét folyadékba márthatják, nem feketedik meg tőle? Hát talán egy keserű tök vagyok én, amit csak felakasztani lehet, mert ehetetlen?”¹¹²

Zilu tehát hivatkozott Kongzi egy régebbi mondására, s azzal bírálta meg Kongzit. Korábban Kongzi e mondásával azt akarta elérni, hogy tanítványai törvénynek tekintsék (*fa* 法) és megvalósítsák azt. Amikor Zilu erre hivatkozva próbált tanácsot adni <szemrehányást tenni> neki, Kongzi megértette, de nem azt felelte: „Korábbi mondásom tréfa volt”; ami pedig nem igaz <csak tréfa>, azt nem lehet megvalósítani; hanem azt felelte, hogy igen, ezt ő mondta (és helyesen mondta), azt tehát meg is (lehet és) kell valósítani. (S így folytatta:) „De nem mondják-e (ugyancsak helyesen) azt is, hogy ami igazán kemény, azt dörzsölhetik, nem kopik el tőle? Vagy azt, hogy ami igazán fehér, azt sötét folyadékba márthatják, nem feketedik meg tőle?” De vajon ezeket a szavakat mondván elháríthatta-e Kongzi Zilu bírálatát? „Olyan emberhez, aki saját személyében

cselekszik rosszat, a nemes ember sohasem csatlakozik.” Ennek (a saját régi mondásának) elhárítására azt kellett volna mondania: „Bi Xi nem cselekedett semmi rosszat, így hozzá csatlakozhatom.” Mégis arra hivatkozott, hogy „ami igazán kemény, azt dörzsölhetik, nem kopik el tőle”, s „ami igazán fehér, azt sötét folyadékba mártathják, nem feketedik meg tőle”. Kongzi e szavai szerint az, aki „kemény” és „fehér” magatartással rendelkezik, nyugodtan csatlakozhat (a bűnös Bi Xihez). Ám a nemes ember magatartása (*junzi zhi xing* 君子之行) „lágú” és „könnyen piszkolódik”. Miért nem éppen ő <a „nemes ember”> nem csatlakozhat?

Kongzi nem akart inni a Rabló-forrás vizéből, Zengzi 曾子 <Zeng Shen 曾參> pedig nem akart belépni egy Anya Legyőzése nevű faluba;¹¹³ így kerülték ki a rosszat, így tartották távol maguktól a szennyet, nem engedve, hogy igazságosságuk (*yi* 義) szégyenkezzék e szégyenletes nevek miatt. Rabló-forrás és Anya Legyőzése: üres nevek csupán; Kong(zi) és Zeng(zi) mégis szégyenkeztek volna miattuk. Bi Xi azonban valóságos rosszat cselekedett, s a mester mégis el akart menni hozzá. Nos, ha helyes volt, hogy nem ivott a Rabló-forrásból, akkor bizony helytelen volt, hogy kapcsolatba akart lépni Bi Xivel. „Az igazságtalansággal (*buyi* 不義) szerzett gazdagság és előkelőség olyan az én szememben, akár az úszó felhő.”¹¹⁴ Vajon ha „görbe úton járva” olyan hivatali jövedelemből (*lu* 祿) kezdett volna élni, amelyet egy lázadótól kapott, az talán nem lett volna „úszó felhő”?

Lehet, hogy megfelelőnek ítélte a pillanatot, s meg akarta valósítani tanításait (*dao*). Ha az alkalmat megragadva tanításait akarta megvalósítani, Zilu azonban bírálta érte, akkor „tanai megvalósításáról” kellett volna beszélnie, nem pedig „evésről”. Mert az megengedhető, hogy valaki minden alkalmat megragadjon a tanításai megvalósítására, de nem szabad előfordulnia annak, hogy valaki bármilyen alkalmat megragad az „evés” érdekében. „Hát talán egy keserű tök vagyok én, amit csak felakasztani lehet, mert ehetetlen?” Azzal, hogy önmagát egy keserű tökhöz hasonlította, azt akarta mondani, hogy az embernek hivatalt kell betöltenie, s annak jövedelméből (*lu*) kell élnie. (Lényegében tehát azt mondta:) „Nem vagyok én egy tök, amely nem eszik”;¹¹⁵ ezzel vágott vissza Zilunak. Kongzi szavai azonban nem háríthatták el Zilu bírálatát. Mert Zilunak Kongzit illető bírálatában egyáltalában nem arról volt

szó, hogy Kongzinak nem kell hivatalt betöltenie, hanem csak arról, hogy ki kell választania egy jó fejedelemséget (*shanguo* 善國) és oda mennie. Kongzi pedig önmagát tökhöz hasonlította; Kongzi tehát csak arra vágyott, hogy valahol ehessék? Továbbá: hogyan lehettek ilyen közönségesek Kongzi szavai? Miért kellett a hivatalviselést „evésnek” neveznie? Nemes embernek (*junzi*) nem szabad így beszélnie. A tök felakasztásáról és a nem-evésről mondtak ugyanazt jelentik, mint ha a tök felakasztásáról és hivatalnemesviseléséről beszélt volna; így Zilunak védekezésül azt mondhatta volna: „Hát talán egy keserű tök vagyok én, amit felakasztanak, de nem alkalmaznak?” De mivel felakasztásról és nem-evésről beszélt, Kongzi hivatalviselése (a szavai szerint) nem tanainak megvalósítását célozta volna, hanem csak a pusztá megélhetést kereste vele. Az emberek hivatalviselésében az a legfontosabb, hogy vágyakoznak a jövedelemre (*lu*); ám a szertartásosság és igazságosság (*liyi*) szavaival szólván: meg akarják valósítani a helyes elveket. Hasonlóképpen, az emberek házasságában az a legfontosabb, hogy kiéljék a vágyaikat; a szertartásosság és igazságosság szavaival szólván: el akarják tartani szüleiket. Ha a hivatalviselést egyenes szóval evésnek nevezzük, talán megtehetjük, hogy a házasságot egyenes szóval vágnak nevezzük? Kongzi szavai érzelmeit fejezték ki, értelmükben nincs semmi bizonytalanság, nem vették kölcsön a szertartásosság és igazságosság terminusait (*ming* 名). Ez a közönséges emberek szokása, nem a nemes embereké. Azok a konfucianusok, akik úgy vélik, Kongzi mindenfelé utazgatva, a hívásoknak eleget téve, de sikert nem aratva csak azt sajnálta, hogy tanításai nem valósulnak meg, bizony nem értették meg Kongzi érzelmeit.

Gongshan Furaó 公山弗擾, aki Bit 費 birtokolva fellázadt (a Ji-család 季 ellen), hívta magához a mestert, s ő el is akart menni. Zilu így szólt: „Ezt nem teheted! Miért is kellene a Gongshan család fejéhez menned?” A mester mondotta: „Vajon ok nélkül tette, hogy éppen engem hívott? Ha valaki a kormányzásban alkalmaz (ott) engem, nem tudok-e én (ott) egy keleti Zhou-birodalmat 周 teremteni?”¹¹⁶ – Egy keleti Zhou-birodalmat teremteni: ez azt jelenti, hogy meg akarta valósítani a tanításait.

Gongshan (Furaó) és Bi Xi egyaránt lázadók voltak, Kongzi szavaiból tehát hiányzott a határozottság, mert hiszen Gongshan (Furaonál) tanításait akarta megvalósítani. Bi Xinél azonban

megélhetését akarta megtalálni. Ha pedig szavaiból hiányzott a kellő határozottság, akkor tetteinek sem lehetett állandó <változatlan> céljuk. Vajon az volt egyedüli oka ennek, hogy hiába vándorolt mindenfelé, nem lelt hivatali alkalmaztatást (*yong* 用)?

Yang Huo 陽虎 találkozni akart vele, ő azonban nem ment el hozzá. (Yang Huo) felajánlott neki egy hivatalt, ő azonban nem lépett szolgálatába.¹¹⁷ Ez valóban (Konfuciusz) tisztaságára vallott! Gongshan (Furao) és Bi Xi ugyancsak meghívta, s ő el akart menni. Ez bizony pár piszkosságára vallott! Gongshan Furao és Yang Huo <Yang Huo 陽貨> egyaránt lázadók voltak, fogva tartották Ji Huanzit 季桓子. A két ember egyformán gonosz volt, s meghívásuk szertartásossága is egyforma volt, (Konfuciusz) azonban csak Gongshan (Furaoval) lépett volna kapcsolatba, Yang Huo nem akarta látni. Talán azért, mert Gongshan (Furao) méltó, Yang Huo pedig méltatlan lett volna hozzá? Amikor tehát Zilu szemrehányást tett neki Gongshan (Furao) meghívásával kapcsolatban, Kongzinnak azzal kellett volna elhárítania (az ellenvetést), hogy kimutatja, (Gongshan Furao) fölötte áll Bi Xinek, s egyáltalában nem olyan elvetemült ember.

HAN FEIZI BÍRÁLATA (FEI HAN 非韓)

Hanzi 韓子 <Han Feizi 韓非子> módszere (*shu* 術): világossá tenni a törvényeket (*mingfa* 明法) és megbecsülni az érdeemes tetteket (*shanggong* 尚功). Azt a kiváló férfiút (*xian* 賢), aki semmi hasznot nem hajt az országnak (Han Feizi), nem tartotta jutalomra érdeemesnek; s azt a méltatlan embert (*buxiao* 不肖), aki semmi kárt nem okoz a jó kormányzásnak, nem tartotta megbüntetés-dőnek. Csak érdeemes tettek alapján ajánlotta a jutalmazást, s a büntetőtörvényekre támaszkodva tartotta alkalmazandónak a halálbüntetést. Ennek megfelelően a konfuciánus írástudókról (*ru* 儒) az volt a véleménye, hogy azok nem művelnek földet, csak esznek, hasonlatosak tehát az élődsi férgyekhez,¹¹⁸ és azt fejtegetvén, hogy van, aki hasznot hajt, és van, aki nem hajt hasznot, hasonlatképpen a szarvast és a lovat emlegette. Az olyan ló, mondotta, mely szarvasra hasonlít, ezer *jint* 金 ér; ám az égalattiban csak ezer *jint* érő lovak vannak, de nincs ezer *jint* érő szarvas, mert a szarvas semmi hasznot nem hajt, a ló azonban jól használható (*youyong* 有用); így hát a konfuciánus írástudók

(ru) afféle szarvasok, míg a jól használható hivatalnokok (*youyong zhi li* 有用之吏): lovak.¹¹⁹

Nos, Hanzi <Han Feizi> értett hozzá, hogyan példálódzék a szarvassal és a lóval, de nem tudta, hogy a főveg és a cipő is jó hasonlatot tesz lehetővé. Ha feltehetnők, hogy Hanzi nem tett főveget a fejére, csupán cipőt húzott, s úgy jelent meg az udvarban, akkor alkalmasint meghallgathatnánk a szavát. Minthogy azonban (ő is) főveget tett a fejére, úgy álldogált az udvarban, felvett magára egy teljesen haszontalan ruhadarabot, ezzel is növelve a teljesen haszontalan hivatalnokok számát, minthogy tehát szavai és ruházkodása egymással ellentétben volt, gesztusai (*xing* 行) és (híres kormányzási) módszere (*shu*) éppen az ellenkezője volt egymásnak, azért én is csak elítélhetem a szavait, s nem tekintem alkalmazhatónak (*yong* 用) az általa javasolt törvényességet (*fa* 法). Semmi sem fárasztja jobban az ember testét, és semmi sem hajt kevesebb hasznot az ember testének, mint a térdelés és földre borulás; így ha Hanzi más emberrel találkozáskor nem borult le előtte, fejedelmét vagy atyját meglátogatva nem térdelt le eléjük, akkor valószínű, hogy nem tett kárt a saját testében. Ám a leborulásra és térdeplésre szükség van ahhoz, hogy megadjuk a kellő tiszteletet rokonainknak; lévén a szertartásosság és igazságosság (*liyi* 禮義) nagyon fontos dolog, amit semmiképp sem nélkülözhetünk. Így aki a szertartásosságot és igazságosságot vállalja, annak teste valószínűleg nem fog elzsírosodni; ám aki a szertartásosságot és igazságosságot elutasítja magától, annak teste valószínűleg nem lesz sovány, nem fog megrokkanni; hiszen ha arról van szó, mi hajt (közvetlen) hasznot, akkor a szertartásosság és igazságosság nyomába sem érhet az evésnek és ivásnak. De vajon feltehetjük-e, hogy Hanzi, amikor fejedelme vagy atyja színe előtt volt, és az étellel „ajándékozta meg” <kínálta>, arra vetemedett volna, hogy minden leborulás <köszönet> nélkül egyszerűen nekilásson? Nos, bár a szabályszerű leborulás, amely a szertartásosság és igazságosság megnyilvánulása, egy csepp valóságos hasznot sem hajt a testnek, mégis, Hanzi egyáltalában nem mondott le róla, nem vetette el a szertartásosságot és igazságosságot holmi jelentéktelen (közvetlen) haszon kedvéért. Mármost a konfuciánus írástudók (*rusheng* 儒生): a szertartásosság és igazságosság; a földművelés és a háború pedig: evés és ivás; aki tehát nagyra becsüli a földművelést

és a háborút, de megveti az írástudókat (*rusheng*), az elutasítja magától a szertartásosságot és igazságosságot, csupán az evés-ivás kedvéért. Ha azonban a szertartásosságot és igazságosságot elvetik, akkor a kormányzás elvei (*gangji* 綱紀) megromlanak, a „fent” és a „lent” összezavarodik, a *yin* 陰 és a *yang* 陽 diszharmóniába kerül egymással, a csapadék s a szárazság eltévesztik megfelelő időpontjukat, az öt gabona nem érik be, az emberek (*wanmin* 萬民) éhen halnak, és így (végül) a földműveseknek nincs módjuk a földet művelni, a katonáknak nincs módjuk háborúzni.

Amikor Zigong 子貢 el akarta vetni a hónap elsejének kihirdetésével kapcsolatos juháldozatokat, Kongzi 孔子 így szól hozzá: „Si 賜 <Zigong>, te szereted a juhokat, én azonban a szertartásokat szeretem.”¹²⁰ Zigong tehát nem akarta elherdálni a juhokat, Kongzi azonban fontosabbnak tartotta, hogy betartsák a szertartásokat. Mert ha a régi gátakat hasznavetetlennek nyilvánítják és eltávolítják, feltétlenül bekövetkezik az árvíz; s ha a régi szertartásokat semmire sem jónak nyilvánítják és eltávolítják, feltétlenül bekövetkezik a felfordulás. Az írástudók (*ru*) a világban a szertartásosság és igazságosság régi gátjait képviselik; létezésük nem hajt ugyan (közvetlen) hasznot, de nem-létezésük nagy károkat okozna. Az iskolákat, amelyek régi időktől fogva léteznek, azért állították fel, hogy <megtanuljunk> tisztelni az alapvetőt és a kezdetet <őseinket>, s ezért állították fel a hivatalokat (*guan* 官) s nevezték ki a hivatalnokokat (*li* 吏) is. A hivatalokat nem lehet megszüntetni, a helyes elveket (*dao* 道) nem lehet elvetni; minthogy pedig az írástudók (*rusheng*) a helyes elvek hivatalának hivatalnokai (*daoguan zhi li* 道官之吏), őket haszontalannak minősíteni és elvetni annyit jelentene, mint elutasítani a helyes elveket (*dao*). Igaz ugyan, hogy a helyes elvek (*dao*) nem közvetlenül hasznosíthatók az emberek által, de a közvetlenül hasznosítható dolgoknak szükségük van a helyes elvekre (*dao*) ahhoz, hogy valóban azok <közvetlenül hasznosíthatók> legyenek. Így amikor lábunkkal egy utat taposva haladunk előre, a már megtett útnak szüksége van (ahhoz, hogy igazán „megtett út” legyen) a még nem-megtett (szakaszra) is; vagy ahogy testünknek kézre és lábra van szüksége ahhoz, hogy mozogni tudjon, de ugyanakkor szüksége van nem-mozduló részekre is. Ezért az olyan dolgokra, amelyek esetleg nem hajtanak (közvetlen) hasznot, éppen a (közvetlen) hasznot hajtóknak van szükségük; s az olyanokat,

amelyeknek nincs közvetlen eredményük, nem nélkülözhetik azok, amelyek közvetlen eredményt hoznak. Nos, az írástudókra (*rusheng*) éppen a földművelés és a háborúk érdekében van szükség; hogyan lehetne hát elvetni és nem megtartani őket?

Amikor Hanzi elítéli az írástudókat (*ru*), azt mondván róluk, hogy nem hajtanak semmi hasznot, csak kárt okoznak, akkor voltaképpen azokról a közönséges írástudókról (*su ru* 俗儒) beszél, akik nem erényes magatartásúak, cselekedeteikben nem tartják fontosnak a szertartásokat, használják ugyan az írástudó nevet (*ru ming* 儒名), de magatartásuk közönséges, az igazat tanulják ugyan, de hamis a beszédük, mohón vágyakoznak a hivatalra, mindennél többre becsülik a dicsőséget, s akik ezért nem is érdemlik meg, hogy nagyra becsüljék őket. Vannak azonban, akiknek becsvágyuk tiszta, magatartásuk feddhetetlen, nem futnak rang és jövedelem után, akik úgy dobják el maguktól akár a főminiszteri tisztséget is, mint egy ócska papucsot, s akik, ha valamely tisztséget töltenek be, a hivatali ügyek jó intézésével nem hajtanak ugyan végre különösen érdemdús tetteket, de akiknek éppen a szertartásosság és igazságosság a foglalatosságuk (*ye* 業). Márpedig, ami által az ország fennmarad, az a szertartásosság és igazságosság; és ha a nép nem ismeri a szertartásosságot és igazságosságot, romlásba dönti az országot, és veszedelembe a fejedelmét. Mármost az írástudók (*ru*) úgy tevékenykednek, hogy tisztelik a szertartásokat és szeretik az igazságosságot, ha tehát irányítják a szertartásokat nem ismerő embereket és ösztönzik az igazságosságot nem ismerőket, úgyhogy a nép végül jó lesz, szeretni fogja uralkodóját, akkor ezzel mégiscsak hasznot hajtanak.

Ha meghallja Boyi 伯夷 hírét (*feng* 風), a kapzsi ember feddhetetlenné válik, a gyenge emberben pedig nemes becsvágy ébred; ha meghallja a Liuxia-beli 柳下 Hui 惠 hírét, a kicsinyes ember nagylelkűvé válik, az alantas gondolkodású pedig nagyvonalúvá. Csakhogy ilyen magas rendű átalakító befolyást (*hua* 化) nem láthatunk egyszerű emberektől. Duan Ganmu 段干木 bezárta kapuját és nem lépett ki rajta <nem vállalt hivatalt>, s a Wei-beli 魏 Wen 文 (fejedelem) ezért annyira tisztelte őt, hogy ha kocsival elhaladt falujának kapuja előtt, szertartásosan kinyilvánította tiszteletét, Qin 秦 hadserege pedig, amikor erről tudomást szerzett, végül is nem támadta meg Weit.¹²¹ Nos, ha Weiben nem lett volna (Duan) Ganmu, a Qin-beli katonák

betörték volna határai közé, s az országot a végpusztulás fenyegette volna. Mert Qin nagyon erős fejedelemség volt, hadserege mindent legyőzött, és ha fegyverei Wei ellen fordulnak, Wei fejedelemség óhatatlanul elpusztul, „három hadserege” szétzúlik, s ezer mérföldre folyik a vér. Ám az a Wei-beli Wen által oly nagyra becsült bezárt kapujú <hivatalt sem viselő> férfiú távol tudta tartani Qin hadseregét, meg tudta óvni Wei fejedelemség határait, meg tudta menteni a „három hadsereg” katonáit; így hát érdemes tett nem is lehetett volna ennél nagyobb, jutalmazást nála jobban nem érdemelhetett meg senki. Qiben élt két magas erkölcsű férfiú, az egyiket Kuangjue 狂譎, a másikat Huashi 華士 néven emlegették; ezek fivérek voltak, s olyan igazságosak (*yi*), hogy nem alacsonyították le nemes becsvágyukat, és csak azt szolgálták volna hivatalnokként, akit valóban elismernek uruknak. Taigong 太公,¹²² amikor átvette hivatalát (*feng* 封) Qiben 齊, úgy látta, hogy a két fivér bomlasztja a Qi-beli sokaságot, megnyitva a hivatal-nem-vállalás (*bu wei shangyong* 不為上用) útját, s egyszerre halállal büntette mindkettőjüket: Hanzi ezt helyeselte mondván, hogy a két fivér semmi hasznot nem hajtott, csak kár származott belőlük.¹²³ Mármost Kuangjue és Huashi, akik pedig Duan Ganmu fajtájába tartoztak, minthogy Taigong halálra vettette őket, nem tarthattak távol semmi (veszedelmet); míg az, akit a Wei-beli Wen fejedelem szertartásos tiszteletben tartott, távol tartotta Quint és megóvta Weit, miáltal senki sem vitt végbe az övénél nagyobb érdemes tettet. Nos, ha Hanzi helyeselte (Duan) Ganmu „bezárt kapuját” <visszavonultságát> és magas erkölcsét, valamint Wei-beli Wennek iránta tanúsított szertartásos tiszteletét, akkor igaza volt; amikor azonban helyeselte, hogy Taigong halállal büntette azt a Kuangjuet és Huashit, akinek magatartása ugyanaz volt, mint (Duan) Ganmu erkölcsössége, akkor nem lehetett igaza. Ha pedig Hanzi helytelenítette (Duan) Ganmu magatartását, akkor megvethette a Wei-beli Wen tiszteletnyilvánítását is; ámde (Duan) Ganmu éppen ezzel a magatartásával hajtott (közvetlen) hasznot, s a Wei-beli Wen szertartásos tiszteletnyilvánításának értelme (*dao* 道) éppen az érdemes tetteknek szólt, minek következtében Hanzi (ez esetben) nem jutalmazta az érdemes tettet, s nem becsülte meg a közvetlen haszon behajtását.

Ha valaki más véleményen van, azt mondhatja: „Hogy a Wei-beli Wen szertartásosan kinyilvánította tiszteletét Duan Ganmu

falujának kapujánál, s hogy Qin hadserege ezért távol maradt, az egyáltalában nem a törvények (*fadu* 法度) érdeme volt, hanem egyszeri érdem, magában álló, amit nem tarthatunk állandó ére-nyes magatartásnak, s hiába hajtott hasznot azzal, hogy megóvta az országot, (egyszerisége miatt) nem az, amit nagyra kell becsül-nünk.” De hát voltaképpen milyen az, amit a törvények (*fadu*) érdemének nevezhetünk? Gondját viselni a „három hadsereg” katonáinak, világossá tenni a büntető és jutalmazó rendeleteket, szigorúvá tenni a büntetéseket, pontosan megállapítani a törvénye-ket (*fa* 法), gazdaggá tenni az országot, erőssé tenni a népet: ezt jelenti a törvényesség (*fadu*); ám ha tekintetbe vesszük Qin erejét, mondhatjuk-e vajon, hogy e („törvényesség”) miatt (nem támadta meg Wei)? A „hat fejedelemség” kivétel nélkül Qin hadseregétől pusztított el, pedig a „hat fejedelemség” fegyverei kivétel nélkül élesek voltak, parancsnokaiknak és közkatonáiknak ereje kifogás-talan volt, s mégis, nem győzhettek, sőt, végül mind elpusztultak; erő dolgában nem volt párjuk, számszerű sokaságukhoz nem volt fogható, s hiába tették világossá törvényeiket (*fadu*) is; mi közvetlen haszon származott mindebből? Ha egy gyermek fellázadt volna Meng Ben¹²⁴ 孟賁 szándéka ellen, Meng Ben megharagudott volna rá; s ha az a gyermek ekkor kardot ragadva megmérkőzött volna Meng Bennel, a gyermek biztosan nem győzött volna, mert hiszen ereje ahhoz nem lett volna elég; de ha ez a gyermek, amikor Meng Ben megharagudott rá, teljes szertartásossággal és tiszteletudással fordul feléje <kiengeszteli>, akkor Meng Ben biztosan nem bántja. Nos, Qin valahogy úgy aránylott Weihez, mint Meng Ben ahhoz a bizonyos gyermekhez. Weinek megvolt a maga törvényessége (*fadu*), amelytől Qin biztosan éppúgy nem félt, mint ahogy Meng Ben nem menekült volna el attól a gyermektől, aki kardot raga-dott ellene. Ám az, hogy (Wei fejedelme) nagyra becsülte a derék embereket, s egy kiváló férfiú falujának kapujánál szertartásosan kinyilvánította tiszteletét, nem csupán annyi volt, mint mikor egy gyermek teljes szertartásossággal és tiszteletudással (kiengeszteli Meng Bent). Úgy van az, hogy akinek ereje kicsiny, az érényhez (*de* 德) folyamodik, az erős hadsereg azonban félelmetes hatalmát veti latba. Ha mármost Qin, amelynek hadserege olyan erős volt, hogy hatalma mindent le tudott győzni, mégis megállította hadait és visszavonta katonáit, és nem sértette meg Wei határait, ezt azért

tette, mert kiválónak tartotta (Duan) Ganmu magatartását és magasra értékelte a Wei-beli Wen szertartásosságát. Ilyenformán a kiváló férfiak tisztelete nem más, mint a gyenge országok törvényessége (*fadu*), a kiserejük megerősítője; hogyan lehetne tehát azt állítani, hogy (Wei megmenekülése) nem a törvényesség (*fadu*) érdeme volt? Gao Huangdi¹²⁵ 高皇帝 bizonyos megfontolásból elhatározta, hogy a trónörököszt eltávolítja tisztéből; Lühou 呂后 <a trónörökös anyja> ezt persze nagy szerencsétlenségnek tartotta, elhívatta tehát Zhang Zifangot¹²⁶ 張子房 és tanácsot kért tőle. (Zhang) Zifang azt tanácsolta, hogy (a trónörökös) nagy tisztelettel fogadja magánál a „négy ősz öreget”¹²⁷ és a legnagyobb szertartásossággal bánjon velük. Amikor (a trónörökös ezt megtette, s) Gaozu 高祖 ezt látta, korábbi érzelmei szertefoszlottak, szándékát feladta, s a trónörökös attól fogva biztonságban volt. Nos, ha Hanzi azt tanácsolta volna Lühounak, hogy (a trónörökös) az udvarba lépve tegyen erőteljes szemrehányásokat (a császárnak), onnan visszavonulva meg csak támaszkodjék saját erejére, s ezen a módon gondoskodjék saját biztonságáról, akkor ez a halálbüntetés ki-provokálásának útja lett volna, mert bizony akkor nem csak (trónörökös) tisztéből távolították volna el. Ámde az, hogy a trónörökös mélyen tiszteli a „négy ősz öreget”, szertefozlatta Gaodi 高帝 szándékát, éppen úgy, ahogy a Wei-beli Wen által Duan Mugong falujának kapujánál szertartásosan kinyilvánított tisztelet távol tartotta a hatalmas Qin fegyvereit.

Az ország jó kormányzásának alapelve, hogy két dologról kell gondoskodni: az egyiket az erényről (*de*) való gondoskodásnak, a másikat az erőről való gondoskodásnak nevezzük. Aki gondoskodik az erényről (*de*), az gondját viseli az emelkedett hírnevű embereknek, s ezzel megmutatja, hogy képes tisztelni a kiválóságot; aki pedig gondoskodik az erőről, az gondját viseli az erős férfiaknak, s ezzel megmutatja, hogy képes jól alkalmazni a hadsereget. A békés erény (*wen* 文) és a hadi erény (*wu* 武) teljes kibontakozottságáról akkor beszélhetünk, ha mind az erényből (*de*), mind az erőből van elegendő. Az (állami) ügyek közt vannak olyanok, amelyekről az erény (*de*) segítségével kell gondoskodni, és vannak olyanok, amelyeket csak az erővel végrehajtott pusztítás tud elintézni; (határainkon) kívül az erény (*de*) segítségével állhatunk meg szilárdan, (határainkon) belül meg az erő segítségével állhatunk mindig készen; és aki tiszteli

az erényt (*de*), harc nélkül aláveti magát (az ilyen államnak), aki pedig az erényt (*de*) semmibe sem veszi, az félni fog a fegyverektől s ezért marad távol. A Xu-beli 徐 Yan 偃 király megvalósította az emberség és igazságosság erényét (*renyi* 仁義), s ezért a szárazföldi területek harminckét fejedelemsége meghódolt neki; ám az erős Chu 楚, amikor erről tudomást szerzett, hadsereget támasztott és megsemmisítette (Xut).¹²⁸ Azért történt ez, mert (Xu) rendelkezett ugyan az erény (*de*) megőrző hatalmával, de nem rendelkezett az erő biztonságával. Mert nem lehet jól kormányozni az országot úgy, hogy egyedül az erényre (*de*) hagyatkozunk, s nem lehet kellő fogadtatásban részesíteni az ellenséget úgy, hogy közvetlenül az erőre támaszkodunk. Így Hanzi kormányzástana (*shu* 術), amely nem gondoskodik az erényről (*de*), és Yan király erényes magatartása, amely nem támaszkodik az erőre: mind a kettő egyoldalúsága miatt vitatható, egyik sem kielégítő önmagában. Abból pedig, hogy Yan király szerencsétlensége az erő hiányából származott, megérthetjük, hogy Hanzi megóhatatlanul az erény (*de*) hiánya miatt jutott volna szerencsétlenségre.

Az ember születésekor kapott alaptermészete (*xing* 性) lehet tiszta és tisztátalan, kapzsi vagy feddhetetlen, s így mindenkinek éppen úgy megvan a saját magatartása, mint ahogy a füveknek és fákknak is különböző tulajdonságaik (*zhi* 質) vannak, amelyeket nem lehet újra meg újra megváltoztatni vagy cserélgetni. Hogy Kuangjue és Huashi nem vállalt hivatalt Qiben, az ugyanolyan volt, mint hogy Duan Ganmu nem vállalt hivatalt Weiben. Alaptermészetük s magatartásuk tiszta volt és feddhetetlen, nem vágyakoztak gazdagságra és előkelőségre, elítélték korukat és elégedetlenek voltak kortársaikkal, igazságosságukban (*yi*) nem vállalhattak hivatalt meggondolatlanul; úgyhogy ha nem is vetették volna halálra a két fivért, az ő magatartásukat aligha lehetett volna követni. Taigong azonban halállal büntette őket, Hanzi pedig helyeselte ezt, ami bizony annyit jelent, hogy szerintük az embernek nincs <nem lehet> saját alaptermészete és magatartása, s a füveknek és fákknak nincsenek különböző tulajdonságaik. Taigong halállal büntette a két fivért; nos, ha feltételezzük, hogy Qiben voltak még olyan fajtájú emberek, amilyen e két fivér, akkor biztosra vehetjük, hogy azok a két fivér halálra vettetése miatt nem tették tisztátalanná önmagukat; ha meg azt tételezzük fel, hogy nem volt több olyan férfiú, mint ez a kettő,

akkor (Taigong) hiába is gondoskodott volna róluk, ezzel ugyan meg nem változtatta volna (a többieket). Yao 堯 nem büntette halállal Xuyout 許由, s Tang 唐 <Yao> népéből mégsem lakott mindenki fészekben;¹²⁹ Wuwang 武王 sem büntette halállal Boyit, s Zhou 周 népéből mégsem választotta mindenki az elrejtőzést és éhenhalást;¹³⁰ a Wei-beli Wen fejedelem szertartásosan kinyilvánította tiszteletét Duan Ganmu falujának kapujánál, Wei fejedelemségben mégsem zárta be mindenki a kapuját. Ennek alapján mondhatjuk, hogy ha Taigong nem bünteti halállal a két fivért, Qi fejedelemségben akkor sem hárdította volna el mindenki a hivatalviselést. Hogy miért? Mert az ember nem képes „megcsinálni” azt, hogy magatartása tiszta és feddhetetlen legyen. Amit pedig az ember nem képes megcsinálni, azt hiába próbálják megcsináltatni vele, nem képesek arra rávenni; míg amit az ember képes megcsinálni, attól akár halálbüntetéssel próbálják is visszatartani, nem képesek attól eltántorítani. Így aztán az, hogy Taigong halállal büntette a két fivért, semmi hasznot nem hajtott az „átalakító hatás” (*hua* 化) szempontjából, hanem csupán ártatlan emberek fölösleges legyilkolása volt. Az érdemtelenek jutalmazását s az ártatlanok legyilkolását Hanzi elítélte; ám Taigong ártatlanokat gyilkoltatott le, Hanzi pedig helyeselte ezt; így aki Hanzi kormányzási módszereit (*shu*) alkalmazza, bizony ártatlanokat gyilkol le.

Aki ahhoz ragaszkodik, hogy nem vállal hivatalt, az ezzel még nem feltétlenül követ el igazi bűnt (*zhengzui* 正罪); Taigong mégis halállal büntette ezt. Ha otthonukat elhagyva hivatalt vállaltak volna, anélkül azonban, hogy valami érdemes tettük is lett volna, Taigong vajon máris jutalmat adott volna nekik? Hogy jutalmat lehessen adni, ahhoz előbb érdemes tett szükséges, s hogy büntetést lehessen alkalmazni, ahhoz előbb bűnt kell elkövetni; ha tehát Taigong nem adott jutalmat azoknak, akik otthonukat elhagyva hivatalt vállaltak ugyan, de még semmi érdemes tettet nem hajtottak végre, akkor ugyancsak elítélendő, hogy halállal büntetett olyanokat, akik hivatalt nem vállaltak ugyan, de bűnt sem követtek el. Az pedig, hogy Hanzi helyeselte tettét, tévelygő és hibás beszéd volt. Tovább: a hivatalt nem vállaló embereknek alaptermészete feddhetetlen, vágya igen kevés, míg a hivatalt szerető embereknek alaptermészete kapzsi, haszonlesése igen nagy; akinek pedig a haszonlesés és a vágyak nem maradnak meg a szívében, az csak úgy tekint a hivatali rangra

és jövedelemre, mint a trágyára vagy a földre. Aki feddhetetlen, az határtalanul mértékletes, aki megkapzsi, annak mértéktelensége nem ismer határt; ha pedig mértéktelensége nem ismer határt, akkor ha vágya kielégítéséről van szó, nem tér ki még az uralkodója elől sem. Szemügyre véve a régi idők lázadó alattvalóit, láthatjuk, hogy ezek nagyon ritkán voltak tiszta és feddhetetlen emberek. Mert ha valaki kapzsi, akkor éppen ezért képes érdemes tetteket hajtani végre; aki meg gőgös, az éppen ezért képes megvetni az életet is; mert hiszen az érdemes tettek halmozásával nagy jutalmakat lehet szerezni, a mértéktelenség pedig azzal jár, hogy (az illető) fejedelmi rangra (és jövedelemre) vágyik. Taigong elvetette ezt a szabályt (*fa*) és elrugaskodott tőle, így aztán Qire rászakadt a Chen-nemzet-ség 陳 feje által elkövetett erőszakos gyilkosság szerencsétlenségére.¹³¹ Taigong kormányzási módszere (*shu*) tehát: erőszakos gyilkosság okozásának módszere (*fa*); az pedig, hogy Hanzi ezt jónak tartotta, nem kevesebbet jelent, mint hogy Hanzi kormányzási módszerei (*shu*) ugyancsak veszedelembé és pusztulásba döntenek.

Zhougong 周公, amikor tudomást szerzett arról, hogy Taigong kivégeztette a két fivért, elítélte érte s nem helyeselte tettét;¹³² ellenkezőleg, ő maga szertartásos ajándékkal a kezében leereszkedett a szegényes kunyhóban lakó írástudókhoz is. Azok a szegényes kunyhóban lakó írástudók a két (kivégzett) fivér fajtájába tartoztak. Zhougong szertartásosan megtisztelte őket, Taigong pedig kivégeztette őket; nos, e két férfiú közül melyiknek az eljárása volt helyes? A Song-beliek 宋 közt volt egy lovász, aki, mikor egy ló nem akart előre menni, egyszerűen kihúzta a kardját, elvágta a ló nyakát, és belökte egy csatornába, majd ismét befogott egy lovat, s ha az sem akart előre menni, annak is elvágta a torkát, és azt is bedobta egy csatornába; és így tett háromszor egymás után. Ezzel sikerült ugyan a végsőkéig megfélemlítenie a lovakat, ami bizony éppenséggel nem Wang Liang 王良¹³³ módszere volt. Mert amikor Wang Liang kocsira szállt, a lovak közül egy sem makacskodott, egy sem merült ki; vagy amikor Yao 堯 és Shun 舜 kormányozta a világot, a népből senki sem zavarodott meg, senki sem lázadt fel. Wang Liang ugyanis alkalmazkodott a lovak érzületéhez, Yao és Shun pedig alkalmazkodott a nép elgondolásaihoz; bár az emberek alaptermészetük (*xing*) révén azonosak voltak egymással, a lovak pedig fajtáik (*lei* 類) szerint különbözők, Wang Liang azonban

képes volt összhangba hozni egymással a különböző fajtájú lovakat is, míg Taigong nem volt képes irányítani még az azonos alaptermészetű írástudókat sem. Ezért Zhougong leereszkedése a szegényes kunyhókhoz: Wang Liang alkalmazkodása a lovakhoz; míg a két fivérnek Taigong által való kivégeztetése: a lovak torkának elvágása a Song-beli ember által. Ha egymás mellé tesszük Wang Liang módszerét és a Song-beli ember eljárását, s felszólíthatnánk Hanzit, hogy tegye mérlegre ezeket, akkor Hanzi biztosan Wang Liangnak adna igazat, s elítélné a Song-beli embert, hiszen Wang Liang megőrizte a lovak épségét, a Song-beli pedig kárt tett a lovakban. Ha pedig még a lovak elpusztítása is ennyire elmarad épségben való megőrzésük mögött, akkor az emberek életben hagyása összehasonlíthatatlanul jobb, mint haláluk okozása. Mármost, ha feltesszük, hogy Hanzi elítélte Wang Liangot, akkor azonosította magát a Song-beli emberrel, s a jó emberek elpusztítására törekedett; ha pedig elítélte a Song-beli embert, akkor a Song-beli módszerét a Taigongéval azonosnak kellett volna tekintenie, minthogy azonban (biztosan) elítélte a Song-beli embert, de igazat adott Taigongnak, ezért (azt kell mondanunk, hogy) Hanzi maga sem tudta megállapítani, mit szeret és mit nem szeret voltaképpen.

Az ország kormányzása éppen olyan, mint egy személy irányítása. Ha valaki egy személy irányításában ritkán alkalmazza a kegyeséget és az erényt (*ende* 恩德), de annál többször a sértést és megkárosítást, akkor barátai és hívei elmaradnak tőle, s szégyen és gyalázat háramlik az illetőre. Az egy személy irányításának esetéből az ország kormányzására vonatkozólag levonhatjuk azt a következtetést, hogy az ország kormányzásának alapelve (*dao*): mindig támaszkodni kell az erényre (*de*). Ám Hanzi a büntetésekre támaszkodott, egyedül ezekkel akarta kormányozni a világot, ami pedig nem más, mint hogy aki egy személyt irányít, támaszkodjék a sértésre és megkárosításra. Hanzi talán nem tudta, hogy a legjobb módszer az erényre (*de*) való támaszkodás? (Tudta; de) mivel úgy vélekedett, hogy a kor hanyatlóban van, a dolgok rosszra fordultak (*bian* 變), a nép szíve gyarló, azért a törvények (*fa* 法) és a kormányzási módszerek (*shu* 術) kidolgozásakor minden figyelme a büntetésekre irányult. Ám a világ éppen úgy nem nélkülözheti teljesen az erényt (*de*), mint ahogy az esztendőből sem hiányozhat a tavasz; és ha azt mondjuk, hogy a világot, amikor hanyatlóban van, nem lehet az

erénnyel (*de*) kormányozni, akkor talán higgyük el azt is, hogy az esztendő, ha egyszer összezavarodott <végéhez közeledik>, nem fog a tavasz által újjászületni? Az emberek fejedelme ugyanúgy kormányoz egy országot, mint ahogy az ég és föld létrehozta a dolgokat (*wanwu* 萬物); s miként az ég és föld nem fogja száműzni a tavaszt az összezavarodott esztendő miatt, az uralkodó sem vetheti félre az erényt (*de*) a hanyatló világ miatt. Kongzi mondotta: „Ezek az emberek voltak okai annak, hogy a Három Dinasztia mindig az egyenesség útját járta.”¹³⁴

A Zhou-házi 周 Mu 穆 király koráról méltán elmondhatjuk, hogy hanyatló volt. (Mu király) úgy akart jó kormányzást teremteni, hogy a büntetésre támaszkodott, ez azonban felfordulásra vezetett, és semmi érdemes tettet nem hajthatott végre. Fu 甫 fejedelme ekkor szemrehányást tett neki, s Mu király attól fogva ragaszkodott az erényhez (*de*), miáltal hosszú ideig békében megőrizhette az országot, s érdemes tettei nemzedékek számára örökül maradtak. Mu király kormányzása tehát kezdetben felfordulásra, végül pedig tökéletes rendre vezetett, de nem azért, mintha tudása korábban zavaros lett volna, s tehetsége csak később bontakozott volna ki, hanem mert korábban Chiyou 蚩尤 büntetéseire támaszkodott, később pedig Fu fejedelmének tanítását alkalmazta.¹³⁵ Ha pedig az emberek irányításában nem dobhatjuk félre a kegyességet (*en* 恩), az ország kormányzásában nem hanyagolhatjuk el az erényt (*de*), ahogy a dolgok (*wu*) irányításában sem lehet száműzni a tavaszt, akkor mit is gondoljunk arról, hogy Hanzi csupán a büntetésekre akart támaszkodni, csupán a halálbüntetést akarta alkalmazni?

A Lu-beli 魯 Mu 繆 fejedelem megkérdezte egyszer Zisitól 子思: „Úgy hallottam, hogy Pangxian Shizi 龐攔是子 nem szülőtisztelő (*buxiao* 不孝); de hát az, hogy nem szülőtisztelő, miképpen nyilvánul meg cselekedeteiben?” Zisi erre azt felelte: „A nemes ember (*junzi*) tiszteli a kiválóságot, hogy dicsőítse vele az erényt (*de*), és magasra emeli a jót, hogy buzdítsa vele a népet; így ha valakinek hibásak a tettei, arról csak a kicsinyes ember (*xiren* 細人) vesz tudomást; szolgál tehát mit sem tud erről.” Amikor Zisi eltávozott, Zifu Libo 子服厲伯 jelent meg színe előtt, s a fejedelem őt is megkérdezte Pangxian Shizi felől, s Zifu Libo aztán válaszában elősorolta (Pangxian Shizi) hibáit, csupa efféle nemes ember (*junzi*) által sohasem hallott dolgokat. S ettől kezdve a fejedelem nagyra becsülte

Zisit, de megvetette Zifu Libot.¹³⁶ Hanzi hallott erről az esetről, s ennek alapján elítélte Mu fejedelmet, mert úgy vélte, egy bölcs uralkodónak fel kell kutatnia a bűnösöket és meg kell büntetnie őket, hogy és amiért Zisi nem tudósította őt a bűnös felől, (Zifu) Libo pedig jelentést tett neki a bűnösről, éppen (Zifu) Libot kellett volna nagyra becsülnie, és Zisit kellett volna megvetnie. Minthogy azonban Mu fejedelem Zisit becsülte nagyra és (Zifu) Libot vetette meg, (szerinte) eltévelyedett a tekintetben, hogy mit kell nagyra becsülni és mit megvetni, s ezért (Han Feizi) elítélte őt. Amit Hanzi a legfontosabbnak tartott, az a törvényesség (*fadu*) volt; azaz hogy ha az emberek jót cselekednek, a törvények mértéke (*fadu*) szerint jutalmazták, ha meg rosszat tesznek, a törvények mértéke (*fadu*) szerint büntették őket, s még akkor is, ha „odakünn” <például a családon kívül> nem is tudni semmit valamely jó vagy rossz cselekedetről, annak a jónak vagy rossznak legyen meg a kellő elbírálása. Ám csupán hallva valami rosszról, nem szabad ennek alapján máris büntetést alkalmazni, mint ahogy valami jóról való pusztán hallomás alapján még nem szabad jutalmat adni senkinek, hiszen nagyon helytelen lenne nem járni utána a bűnösségnek, s ez ellentétben állna Hanzi kormányzási módszereivel (*shu*) is. Ha maga Hanzi hallott valami jóról, biztosra vehetjük, hogy előbb alaposan meg akarta vizsgálni a dolgot, és csak akkor egyezett bele a jutalmazásba, ha valóban érdemes tettnek találta azt. Valami jóról hallva azért nem szabad azonnal jutalmat adni, mert a pusztán szó nem mindig érdemli meg, hogy hitelt adjunk neki; ha pedig így van, akkor semmi különbséget nem jelent, hogy valamely jóról hallunk-e vagy nem hallunk. S ha valamely jóról hallva nem szabad azonnal jutalmat adni, akkor valamely rosszról hallva sem szabad azonnal büntetni. Valamely jóról hallva még meg is kell vizsgálni azt, valamely rosszról hallva ugyancsak jól meg kell vizsgálni a dolgot; s ha a vizsgálat valódi érdemet tár fel, akkor lehet jutalmazni, vagy ha a nyomozás bizonyítékokat tár fel, akkor lehet büntetni; tehát a pusztán hallomás vagy üres látszat alapján, amikor igazi (v. lényegét kutató) vizsgálat még nem történt, nem szabad alkalmazni sem jutalmazást, sem büntetést. Így amíg jutalmazást vagy büntetést nem alkalmazhatunk, a jó vagy rossz voltaképpen még nincs is megállapítva, a még eldöntetlen dolgokat pedig alapos módszerekkel (*shu*) kell kivizsgálni; aminek következtében éppen az a helytelen,

ha azt kívánjuk valakitől, hogy csupán a fülével hallja az ilyesmit. A Zheng-beli 鄭 Zichan 子產 egy kora reggel elhagyta (palotáját), s elhaladván a kocsiélesztő háza előtt, meghallotta (odabentről) az asszony sírását. Megragadta kocsihajtójának kezét (hogy lassabban hajtson), és hallgatózott, majd egy kis idő múlva megparancsolta embereinek (*li* 吏), fogják el (az asszonyt) és kezdjék csak vallasni, mert az saját kezével megölte a férjét. Másnap kocsihajtója megkérdezte tőle: „Miből tudtad meg ezt, uram?” Zichan azt felelte: „A hangja nem volt elég megrendült. Ha az ember nagyon szeret valakit, s megtudja róla, hogy beteg, akkor szomorú lesz, ha aztán az illetőnek közeleg a halála, félelmet érzünk, és amikor meghalt, igaz fájdalmat. Nos, ez (az asszony) halott férjét siratta, de (sírása) sem fájdalmat, sem félelmet nem fejezett ki; ebből aztán megtudtam, hogy ő követte el a bűnt.”¹³⁷ Hanzi hallott erről (az esetről), s elítélte érte (Zichant) mondván: „Zichannak talán nem is volt olyan sok dolga? Ha minden bűnről csak úgy szerzett volna tudomást, hogy fülével és szemével igyekezett utolérni, akkor Zheng fejedelemségben vajmi kevés lett volna a felfedett bűnök száma. Ha nem támaszkodik a városi hivatalnokokra (*diancheng zhi li* 典城之吏), nem nyomozza ki összekuszáltságából az igazságot, nem teszi világossá a mércét, hanem csak jó hallására és éles látására támaszkodva, tudását és elméjét fárasztva szerez tudomást a bűnökről, akkor vajon nem nélkülözte-e a helyes módszereket (*wushu* 無術)?”¹³⁸

Hanzinek, amikor elítélte Zichant, igaza volt; mikor azonban elítélte Mu fejedelmet, tévedett. Hiszen az asszony, aki nem érzett fájdalmat, hasonló volt Pangxianhez, aki nem tisztelte szüleit. Elítéljük tehát Zichant, mert fülével és szemével akarta felismerni a bűnt, Mu fejedelemtől azonban azt kívánnánk, hogy kérdezősködés útján döntsön egy bűn felől? Zichan nem támaszkodott a városi hivatalnokokra (*diancheng zhi li*), hanem csak füle segítségével döntötte el, mi az igazság; s (ezért) Mu fejedelemnek sem kellett volna a hivatalnokokra (*li* 吏) támaszkodnia, hanem csupán szája segítségével, kérdezősködéssel megállapítania az igazat? Csakhogy a fül hallása és a száj kérdezősködése lényegében egyre megy: egyik sem támaszkodik a hivatalnokokra (*li*), s egyik sem tisztázza az összezavart dolgokat. (Zifu) Libo feleletéből éppen úgy nem lehetett megállapítani az igazságot, mint ahogy az asszony sírásából sem lehetett eldönteni, mi történt valójában. Ha pedig nem lehet

eldönteni, mi történt valójában, szabad-e hivatalnokokkal lefogatni és vallasni az illetőt? Ha nem lehetett megállapítani az igazságot, s (Mu fejedelem) nem bízott meg hivatalnokokat a kivizsgálással, hogyan is tehetne volna, hogy hitelt ad (Zifu) Libo szájának és bűnösnek ítélt valakit, akinek a bűnössége nincs kivizsgálva?

Hanzi azt mondotta: „Zisi nem tudósította őt hibákról, s Mu fejedelem nagyra becsülte érte; Zifu Libo tudósította őt a bűnről, s Mu fejedelem megvetette érte. Minthogy pedig az ember érzelmei (*qing* 情) olyanok, hogy mindenki annak örül, ha nagyra becsülik, és senki sem szereti, ha megvetik, azért a Ji 季 nemzetség feje által támasztott felfordulás is kibontakozott már, de nem tudósították róla az uralkodót, s így ez lett az oka annak, hogy Lu 魯 fejedelmét megfosztották hatalmától.”¹³⁹ Igen ám, de vajon Lu fejedelmét azért fosztották-e meg a hatalmától, mert nem tette világossá a törvények mértékét (*fadu*), vagy talán azért, mert nem szerzett tudomást idejében a bűnről? Ha ugyanis a törvények mértéke (*fadu*) világos, akkor akár ne is szerezzen tudomást a bűnről, a bűnnek nincsen módja megszületni; míg ha a törvények mértéke (*fadu*) nem világos, akkor akár naponta felfedezhetnek egy-egy bűnt, olyan az, mint mikor valaki utat nyit egy forrás vizének, aztán tenyerével próbálja betapasztani. Az a kocsihajtó, akinek nincs kötőféke, hiába látja, hogy megvadulnak a lovak, nincs mivel megfékeznie őket; de ha afféle Wang Liang tartja kezében a gyeplőt, akkor a lovakban fel sem ébredhet a rohanni akarás vágya, mert aki hajtja őket, az rendelkezik a helyes módszerrel. Mármost arról mit sem szólni, hogy Lu fejedelme nem rendelkezett a helyes kormányzási módszerekkel (*shu*), ehelyett azt mondani, hogy nem szerzett tudomást a bűnről; mit sem szólni arról, hogy nyomozást kell folytatni a törvények mértéke (*fadu*) szerint, ehelyett azt mondani, hogy nem értette meg alattvalóinak érzelmeit, és emiatt elítélni Mu fejedelmet, mint Hanzi tette: ez bizony éles ellentmondásban van magával a „helyes kormányzási módszerek” fogalommal (*shuyi* 術意).

Pangxian Shizi nem volt szülőtisztelő, Zisi erről nem akart beszélni, Mu fejedelem ezért nagyra becsülte, őt viszont Hanzi elítélte, mert szerinte egy bölcs uralkodónak fel kell kutatnia a jót és meg kell jutalmaznia, fel kell kutatnia a bűnt és meg kell büntetnie. Nos, az olyan ember, aki nem szülőtisztelő, csak egy alantas és ostoba ember képességeivel rendelkezik; alantas és ostoba lévén, nem

ismeri a szertartásokat, érzelmeihez alkalmazkodik és vágyait követi, egészen a madarakkal és négylábú állatokkal azonos módon; így azt igazán megérdemli, hogy „rossz”-nak nevezzük, de hogy bűnösnek mondjuk, az helytelen lenne. A bűnös ember ugyanis külsőleg lehet jó, és csak bensejében rossz, lehet „külsőleg fegyelmezett, bensejében azonban puha”;¹⁴⁰ cselekedeteiben lehet olyan mértéktartó, hogy az a kiváló férfiak erényes magatartásához hasonlít; ezáltal mind feljebb juthat a hivatalnoki pályán; nyájasan mosolyoghat feljebbvalóira, s miért is művelne „nem-szülőtisztelő” dolgokat, hiszen úgy leleplezné benső rosszát, és az elvettetés vagy halálbüntetés szerencsétlenségét vonná magára. Pangxian Shizit tehát joggal lehetett nem-szülőtisztelőnek nevezni, de nem szolgált rá, hogy bűnösnek nevezzék; így Hanzi, aki őt bűnösnek tartotta, szem elől tévesztette a bűnösség lényegét.

Hanzi mondotta: „Ha egy szöveddarab egy *xin* 尋 vagy egy *chang* 常 hosszúságú <szabályos méretű>, akkor a közönséges ember nem mond le róla; de a megolvadt fém lehet akár száz *yi* 鎰 súlyú is, maga Rabló Zhi 跖 sem nyúlna hozzá.”¹⁴¹ Ezzel azt akarta mondani, hogy amikor a törvények (*fa*) világosak, akkor a nép nem meri megsérteni őket. Ha az országban világos törvények (*fa*) vannak felállítva, akkor az sem meri megsérteni azokat, akinek rabló hajlamai vannak, és az sem meri feltárni (rosszaságát), aki pedig ilyet rejteget magában. A bűnös szándékok ilyenkor rejtve maradnak a szívben, az emberek nem mernek összeütközésbe kerülni a büntetéseket előíró törvényekkel (*zui fa* 罪法), mert a büntetéseket előíró törvények megfélemlítik őket; ha pedig a világos törvények megfélemlítik őket, akkor (a fejedelemnek) nem kell bűnöket nyomozgatnia és eltévelyedéseket keresgélnie az alattvalók között. Ha a törvények magasan állnak <félelmet gerjesztenek>, akkor a nép közt nem lesz bűnös; ha pedig a törvények nem állnak magasan, akkor a nép közül sokan fognak bűnt elkövetni. Mármost, ha mit sem szólunk a bölcs király (*mingwang* 明王) szigorú büntetéseiről és magasan álló <félelmet gerjesztő> törvényeiről, hanem arról beszélünk, hogy keresni kell a bűnt és meg kell büntetni, nos, minthogy bűnök felkutatásáról van szó, ez annyit jelent, hogy a törvények nem állnak magasan, s a nép alkalomadtán megsérti őket. Hogy a világban ne a törvények világossá tevésére fordítsuk minden figyelmünket, hanem minden

igyekezetünket a bűnök felkutatására összpontosítsuk, nos, Hanzinek ez az elmélete még a törvény fogalmának (*fa* 法) is alaposan ellentmond. Aki el akar torlaszolni egy csatornát, annak tudnia kell, hogy óhatatlanul vízbe fúl; aki nem próbálkozik a csatorna eldugaszolásával, hanem készenlétbe helyezi csónakját és evezőit, az felismerte, hogy a víz folyását alaptermészetéből következőleg (*xing* 性) nem lehet megállítani, s hogy hatalmi helyzetéből (*shi* 勢) kifolyólag óhatatlanul megfullasztja az embert. Ha egy alattvaló vagy fiú alaptermészetéből (*xing*) kifolyólag bűnt akart elkövetni fejedelme vagy atyja ellen, az olyasféle, mint amikor a víz alaptermészetéből (*xing*) kifolyólag megfullasztja az embert. S ha valaki nem arra tanít, hogy meg kell előzni a bűnt, és csupán azt ítéli el, hogy nem hallunk és nem tudunk róla, az mintha csak azt tanítaná, hogy ne törődjünk a víz ellen védelmet nyújtó eszközökkel, mindössze igyekezzünk idejekorán „megtudni”, hogy a víz megfullasztja az embert. Aki vízbe fullad, az nem tehet szemrehányást a víznek, csak önmagát hibáztathatja, mert maga volt, aki elmulasztotta a megelőzést és felkészülést, miként tehát a fejedelem is, akit alattvalói megfosztottak hatalmától, maga volt, aki hagyta veszendőbe menni a törvényeket (*fa*). Mint ahogy a vízbefúlás ellen sem azzal védekezhetünk, hogy megpróbáljuk megállítani a víz folyását, úgy a hatalomtól való megfosztás ellen sem az újít védelmet, hogy (a fejedelem) kutogtatja az alattvalók bűneit; Hanzinek éppen erre kellett volna tanítania. A víznek olyan az alaptermészete (*xing*), hogy le tudja győzni a tüzet, de ha egy üstbe öntötték bele, akkor a víz (a tűz hatására) forrni kezd, és semmiképpen nincs módja rá, hogy győzelmet arasson. Nos, a fejedelem hasonló a tűzhöz, az alattvalók hasonlóak a vízhez, a törvényesség (*fadu*) pedig maga az üst. S amikor a tűz nem keresgéli a víz bűneit, a fejedelem se kutogtassa alattvalóinak bűneit.

AZ ÉGRŐL (TANTIAN 談天)

Az írástudók (*ru* 儒) könyveiben azt olvashatjuk: „Gonggong 共工, amikor azon vetélkedett Zhuanxuvel 顓頊, melyikük legyen az Ég Fia, nem tudott győzelmet aratni, s efölötti haragjában úgy odaverte fejét a Buzhou 不周 hegyhez, hogy az ég oszlopa menten meghasadt, a föld kötelei pedig elszakadtak. Nügua 女媧 azonban

megolvasztott ötféle <mindenféle> színű követ, s azzal kifoltozta a kék égboltot, továbbá levágta az óriás teknősbéka lábait, s azzal ismét felállította a négy sarkot. Minthogy azonban az ég fogyatékos maradt észak-nyugaton, azért a nap és hold (nyugat felé) mozog; s mivel a föld is fogyatékos maradt délkeleten, azért a száz folyó <minden folyó> (arrafelé) folyik.”¹⁴² Ez egy igen régi s távoli irodalmi szöveg (*wen* 文), amelynek szavait a mai világ is igaznak tartja. A művelt (*wenya* 文雅) emberek furcsának találják ugyan, de semmit sem tudnak szembeállítani vele, vagy ha szembeállítanak vele valamit, semmivel sem tudnak végleges döntést elérni, aztán meg attól is tartanak, hátha mégis ez az igazság, s így nem is merik helyreigazítani és magyarázni a dolgot. Ha azonban az ég útja (*dao* 道) és az emberi dolgok segítségével vitatjuk meg ezt (a hagyományt), akkor csakhamar üres fecsegésnek bizonyul.

Mert aki egy emberrel viaskodik az Ég Fia hatalmáért, s nem tud győzelmet aratni (egy ember fölött), de haragjában úgy oda tudja verni fejét a Buzhou hegyhez, hogy az ég oszlopa menten meghasad, a föld kötelei pedig elszakadnak, aki tehát ilyen hatalmas testi erővel rendelkezik, annak az égalattiban nem lehet ellenfele. Ilyen hatalmas testi erővel felveheti a harcot akár „három hadsereggel” is, s annak tisztjei és gyalogosai az ő számára csak megannyi lótetű és hangya, annak fegyverei az ő számára csak afféle szőrszálak vagy megannyi búzatoklász; hogyan kerülhetne hát sor rá, hogy ne győzzön és efölötti mérgében a Buzhou hegynek verdesse a fejét? Továbbá, minthogy semmi sem szilárdabb és nehezebb, mint a hegyek, azért még ha tízezer ember együttes ereje feszülne is neki egy egészen kicsiny hegynek, akkor sem lennének képesek megmozdítani. Márpedig a Buzhou hegy hatalmas hegy lehetett, s így ha feltételezzük, hogy valóban az ég oszlopa, vajmi nehéz dolog lehetett eltörni, ha meg nem tételezzük fel, hogy az ég oszlopa, akkor is nehezen hihetőbb, hogy valaki fejét a Buzhou hegybe verje és ezzel eltörje az ég oszlopát. És ha (hitelt adunk annak, hogy) Zhuanxu mégis megmérkőzött vele, nos, akkor összeszedhette az égalatti minden fegyverét, seregébe gyűjthette a tengerek közti föld minden katonáját, akkor sem lehetett volna képes feltartóztatni (egy ilyen erős valakit); mi az oka hát annak, hogy (Gonggong) mégsem tudott győzelmet aratni?

Továbbá: voltaképpen mi is az ég, levegő (*qi* 氣) vagy test (*ti* 體)?

Mert ha levegő (*qi*), akkor nem különbözik a felhőktől és ködöktől; ám ez esetben mi szüksége lenne tartóoszlopra, ami megghasíthatott volna? Minthogy azonban Nügua kövekkel foltozta ki, mégis inkább testnek (*ti*) kell lennie; ha pedig valóban ilyenek találjuk, akkor az ég ugyanabba a fajtába tartozik, mint a jade vagy más kövek. Ám a kőnek egyik alaptulajdonsága (*zhi* 質), hogy nehéz, egyetlen oszlop tehát nem képes ezer mérföld hosszan fenntartani (a kőszerű eget). Egyébként még az Öt Hegy¹⁴³ csúcsai sem olyan magasak, hogy elérnék az eget, és így tartóoszlopai lehessenek, csak éppen a Buzhou, amelybe (Gonggong állítólag) beverte a fejét, lett volna oly magas, hogy elérje az eget? Ha Gonggong a Buzhout megghasította volna, akkor az égnek abban a pillanatban le kellett volna omlania. Ha pedig valóban leomlott, akkor miképpen lehetett ismét fölemelni? (Állítólag) „levágta az óriás teknősbéka lábait, és azzal ismét felállította a négy sarkot”, amihez magyarázatképpen hozzá szokták tenni: „Az óriás teknősbéka a régi idők egy hatalmas állata volt, olyan hosszú és óriási négy lábbal, hogy levágva azokat a lábakat, velük ismét fel lehetett állítani a négy sarkot.” Ám a Buzhou: egy hegy; az óriás teknősbéka pedig: állat. Az égnek tehát eredetileg hegy volt a tartóoszlopa, Gonggong azonban megghasította, azt (Nügua) pedig állati lábbal helyettesítette; csakhogy a csont meg szokott rothadni, el szokott korhadni, hogyan lenne hát képes oly régtől fogva szilárdan állni? Továbbá, ha az óriás teknősbéka lábai alkalmasak voltak arra, hogy oszlopokként megtartsák az eget, akkor testének is olyan hatalmasnak kellett lennie, hogy el sem férhetett volna az ég és föld között; és hiába volt Nügua szent (*sheng* 聖), még ő is hogyan tudhatta volna megölni? Vagy ha mégis meg tudta ölni, miképpen ölte meg? Ha lábai alkalmasak voltak arra, hogy oszlopokként tartsák az eget, akkor bőrének is oly keménynek kellett lennie, mint a vas vagy a kő; kardok, dárdák és csatabárdok nem üthették át; a nehéz számszeríjjal kilőtt leghegyesebb nyíl sem fúródhatott beléje.

Ha napjainkban szemügyre vesszük, láthatjuk, hogy az ég igen nagy magasságban van a föld fölött; márpedig a régi idők ege sem különbözhetett a maitól. Mégis, amikor Gonggong állítólag megcsorbította az eget, az ég nem zuhant le a földre; aztán jött Nügua. Ő azonban ember volt, az ember pedig hiába nő meg magasra, az égig azért sohasem ér fel; amikor tehát (Nügua) kifoltozta az eget,

miképpen kapaszkodott fel, miféle lépcsőn állt, amíg e munkát sikerült elvégeznie? Vagy talán az ég a régi időkben olyanforma volt, mint egy ház vagy folyosó fedele, mely nincs messze az embertől, s ezért sikerülhetett Gonggongnak kárt tenni benne, Nüguanak pedig megfoltoznia? Ha azonban ilyennek fogjuk fel, akkor (el kellene hinnünk, hogy) a Nügua előtt élt emberek idejében, akiknek ősei az Emberi Uralkodók (*renhuang* 人皇)¹⁴⁴ voltak, azaz már az Emberi Uralkodók korában az ég olyan volt, mint egy kocsimennyezet? A Változások (Könyvének) magyarázói azt mondják: „Amikor az ős-lehelet (*yuanqi* 元氣) még nem vált szét, minden egy volt a ködös derengésben.” Az írástudók (*ru*) könyvei ehhez hozzáteszik: „A határtalanság és a derengés olyan (állapot) volt, amikor a 'lehelet' (*qi*) még nem vált szét; mikor aztán kettévált és elkülönült, tisztájából lett az ég, piszkosából pedig a föld.” Így mind a Változások (Könyvének) magyarázói, mind az írástudói (*ru*) könyvek szavai szerint: amikor az ég és a föld kezdett elkülönülni egymástól, testi alakjuk még kicsiny volt, s egymáshoz is közel voltak még; minthogy pedig közel volt, (az ég) szinte rátámaszkodhatott a Buzhou hegyre, s Gonggongnak ezért sikerülhetett meghasítania, Nüguanak pedig megfoltoznia.

Minden „szájában leheletet tartó” fajta (*hanqi zhi lei* 含氣之類) kivétel nélkül és óhatatlanul növekedik; az ég és a föld magától olyan (*ziran* 自然), hogy „leheletet tart szájában” (*hanqi* 含氣), s mivel nagyon sok esztendő múlt el azóta, hogy kezdtek (különváltan) megállni, azért az ég és föld egymástól való távolságának széles vagy szűk voltát, messziségét vagy közelségét többé nem lehet kiszámítani; így az írástudók (*ru*) könyveinek tanításában van valami, amit látni <tapasztalással igazolni> lehet. Amikor azonban arról beszélnek, hogy (Gonggong) fejét a Buzhou hegyhez verte, s ezzel meghasította az ég oszlopát, elszakította a föld köteleit, valamint hogy (Nügua) megolvasztott ötféle (színű) követ, s azzal megfoltozta a kék égboltot, meg hogy levágta az óriás teknősbéka lábait, s azzal ismét felállította a négy sarkot, nos, mindez csak üres képzelődés. Hogy miért? Mert még ha meg lehetne is mozdítani egy hegyet, Gonggong ereje akkor sem lehetett képes rá, hogy „meghasítsa”. Vagy talán abban az időben, amikor az ég és a föld éppen csak hogy elkülönült egymástól, a hegyek kicsinyek lettek volna, az emberek pedig éppen megfordítva: nagyok? Mert

másképpen, ugye, hogyan tudta volna (Gonggong) feje odaütésével meghasítani (a hegyet)? Ami pedig azt illeti, hogy (Nügua) ötféle színű kővel megfoltozta az eget, úgy még csak el lehetne képzelni, hogy az ötféle (színű) kő valami orvosságféle (*yaoshi* 药石) volt, betegség gyógyítására való; de hogy (Nügua) levágta volna az óriás teknősbéka lábait és azzal állította fel ismét a négy sarkot, azt bizony már nagyon nehéz lenne komolyan állítani. Hiszen Nügua óta nagyon hosszú idő telt el, és hogy a négy sarok azóta is magától és ugyanúgy (*ziruo* 自若) szilárdan áll, lehet-e az holmi óriás teknősbéka lábainak köszönhető?

Zou Yan 鄒衍 könyvében ezt olvassuk: „Az égalattiban <a földön> kilenc *zhou* 州 van, de a *Yugong*ban 禹貢 említettekén kívül kell kilenc nagy tartományról (*jiuzhou* 九州) beszélnünk. A *Yugong*-beli 'kilenc tartomány' (*jiuzhou*) voltaképpen egyetlen kontinens (*yi zhou* 一州), amilyenből a *Yugongon* kívüliekkel együtt kilenc van. A *Yugong*-beli 'kilenc tartomány', amit ma is ugyanúgy az égalatti kilenc tartománynak (*jiuzhou*) nevezünk, a (föld) délkeleti szögletében terül el, s a neve így hangzik: Vörös Körzetek Isteni Tartománya (*Chixian shenzhou* 赤縣神州). Ezen kívül van még nyolc kontinens (*zhou* 州), minden egyes kontinenst négy oldalról tenger vesz körül, ezeknek a neve: Kis Tengerek (*bihai* 裨海); a kilenc kontinensen kívül pedig ott van még a Nagy Óceán (*yinghai* 瀛海).¹⁴⁵ Ezek a szavak rendkívüliek és különösek, aki hallja, meghökken tőlük és így nem is képes eldönteni, igazán így van-e vagy sem, olvasók és magyarázók ugyanezekkel a szavakkal adják tovább egymásnak; ezért aztán képzelt és valóságos dolgok együtt hagyományozódnak a világra, igazság és hamisság nem válik el egymástól, s kortársaink feje össze van zavarva, ez a körülmény pedig arra készlet, hogy bíráló véleményt mondjak.

Zouzi 鄒子 <Zou Yan> tudását vizsgálva (azt kell mondanunk, hogy) az nem szárnyalhatta túl Yuét 禹. Amikor Yu szabályozta a megáradt vizeket, Yi 益 a segítőtársa volt, s amíg Yu legfőbb gondja a vizek rendezése volt, addig Yi (legfőbb gondja az volt, hogy) feljegyzést készítsen a dolgokról (*ji wu* 記物), végére járva az ég egész szélességének, kikutatva a föld egész hosszúságát, megkülönböztetve a négy tengeren túli tájat, végig kinyomozva a Négy Hegyen¹⁴⁶ kívüli vidékeket; és a harmincöt fejedelemség (*guo* 國) területén nincs is olyan madár vagy négylábú állat, fű és

fa, fém és kő, víz és föld, amelyről ne készített volna feljegyzést, de egy szót sem szól arról, hogy mindezen kívül még létezne kilenc kontinens (*jiuzhou*). Huainan 淮南 hercege (*wang* 王), Liu An 劉安, olyan mágusokat (*shushi* 術士) hívott magához, mint például Wu Bei 伍被 és Zuo Wu 左吳; ezek megtöltötték a palotáját, könyvet írtak a mágikus művészetekről (*daoshu* 道術), megtárgyalván benne az égalatti <a világ> minden dolgát, ennek (a könyvnek) „Földi formák” (*Dixing* 地形) című fejezete¹⁴⁷ beszámol a legkülönbözőbb fajtájú dolgokról (*wu* 物), a külföldi országok (*waiguo* 外國) minden csodájáról, felsorolja a harmincöt ország minden különlegességét, de egy szóval sem említi, hogy még kilenc kontinens (*jiuzhou*) is léteznék. Zouzi <Zou Yan> nem járt be annyi földet, mint Yu és Ji; nem hallott és látott annyit, mint (Wu) Bei és (Zuo) Wu; tehetsége nem volt egy szent emberé (*shengren* 聖人), „dolgait” <ismereteit> nem az égtől kapta; hogyan is engedhette meg magának ezt az állítást? Ha a Yu-féle Hegyek Könyve (*Shanjing* 山經)¹⁴⁸ és a Huainan-féle „Földi formák” (*Dixing*) alapján vizsgáljuk meg Zouzi <Zou Yan> könyvét, akkor szavait üreseknek és hamisaknak találjuk.

A Nagy Asztrológus <Sima Qian 司馬遷> azt mondja: „A Yu Krónikája (*Yubenji* 禹本紀) szavai szerint a Folyó a Kunlunban 崑崙 ered, amelynek magassága több mint háromezer-ötszáz mérföld, ott nyugszik le és kezd fényleni egymást felváltva a nap és a hold, s ezen (a hegyen) van a Jade-forrás és a Virág-tó. Nemrégiben azonban Zhang Qian 張騫, miután megbízatással Baktriába (*Daxia* 大夏) küldték, végére járt a Folyó forrásának, s vajon megpillantotta-e azt a Kunlunt, amelyről a *Krónika* beszél? Ezért a 'kilenc tartományról', annak hegyeiről s folyóiról szólván a *Shangshu* 尚書 <*Shujing* 書經 > közelíti meg legjobban (az igazságot); ami pedig a Yu Krónikája és a Hegyek Könyve különféle csodálatos dolgait illeti, ezekről én semmit sem merek mondani.”¹⁴⁹ Azzal, hogy „semmit sem mer mondani” róluk, (Sima Qian) azt akarta mondani, hogy üres képzelődésnek tartja az ilyesmit. A Kunlun magasságáról, valamint a Jade-forrásról és a Virág-tóról a világon mindenki hallott, Zhang Qian azonban személyesen ment el oda, és sehol sem találta ezeknek a valóságát. A *Yugong*ban olvashatunk a „kilenc tartomány” hegyeiről és folyóiról, ezek minden egyes csodálatos és rendkívüli dologáról (*wu*), minden egyes értékes féméről és jade-kövérről találunk benne feljegyzést, de egy szót sem arról, hogy

a Kunlun hegyen léteznék holmi Jade-forrás vagy Virág-tó. A Nagy Asztrológus szavai szerint a Hegyek Könyve és a Yu Krónikája üres képzelgéseket és kitalálásokat tartalmaz. Az ilyen dolgokat mind nagyon nehéz megérteni, s igazságukat vagy hamisságukat nehéz megállapítani.

A sark (*ji* 極) az ég középpontja. A jelenlegi égalatti ettől a sarktól (*ji*) délre terül el, következésképpen az égi sark (*tianji* 天極) északi oldalának igen magasnak kell lennie, és sok népnek kell arra élnie. A *Yugongban* (Yu) „Keleten eljutott egészen a tengerig, Nyugaton pedig elérte a Mozgó Homokot (*liusha* 流沙)”. Ezek nem lehetnek az ég és a föld legvégső határai <csak az „égalatti” határai>. A nap teljes átmérője ezer mérföld, de mikor a Keleti Tenger fölött, a Gujji-beli 會稽 Yin 鄞 vagy Mao 鄞 felől éppen fölemelkedni látjuk a napot, átmérője mindössze két lábnyi; ez pedig azt bizonyítja, hogy nagyon messze van. Ha pedig messze van, akkor a keleti égtájon sok földnek kell még lennie, és ha a keleti égtájon sok föld terül még el, akkor az égi sarktól (*tianji*) északra az ég és a föld szélességét-hosszúságát még felbecsülni sem igen lehet. Ha pedig így van, akkor Zou Yan tanítását nem tekinthetjük helytelennek; a Yu Krónikájának, a Hegyek és Tengerek (Könyvének), valamint a Huainan-féle „Földi formák” fejezetnek azonban nem szabad hinnünk.

Zou Yan azt mondja, hogy a jelenlegi égalatti a föld délkeleti részén terül el, s ennek neve Vörös Körzetek Isteni Tartománya (*Chixian shenzhou*). Minthogy azonban az égi sark (*tianji*) az ég középpontját alkotja, azért ha a mostani égalatti valóban a föld délkeleti részén terülne el, akkor a sarkot (*ji*) északnyugaton kellene látnunk; ám az egyenesen északon látható, következésképpen a mostani égalatti a sarktól (*ji*) délre terül el. Mihelyt a sark (*ji*) alapján következtetünk, (beláthatjuk, hogy az „égalatti”) nem lehet délkeleten, s így Zou Yannek ezt az állítását tévesnek kell tartanunk. Ha (az „égalatti”) délkeleten terülne el, közel lenne ahhoz a helyhez, ahol a nap fölkel, s akkor napfölkelte idején a nap fényének nagyobbak kellene lennie. Ám nézzük a napot akár attól kezdve, hogy a Keleti Tenger fölé emelkedik, egészen addig, míg eléri a Mozgó Homokot <a sivatagot>, nagyságát azonosnak fogjuk találni, s eltávolodhatunk akár tízezer mérföldre is, nagysága mit sem fog változni; a földnek az a területe tehát, amit a mostani égalatti elfoglal, egészen kicsiny. Luoyang 雒陽 a „kilenc tartomány”

középpontja. Luoyangból észak felé tekintve a sarkot (*ji*) egyenesen északon látjuk; a Keleti Tenger partjáról, mely Luoyangtól háromezer mérföldre van, a sarkot (*ji*) ugyancsak északon látjuk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy ha a sarkot (*ji*) a Mozgó Homok területéről néznénk, onnan is feltétlenül északon kellene látnunk. A Keleti Tenger és a Mozgó Homok a „kilenc tartomány” keleti és nyugati határa, egymástól tízezer mérföld távolságra, és ha a sarkot (*ji*) egyaránt északon látjuk (mindkét helyről), akkor a földnek is kicsinynek, nagyon szűk helyet elfoglalónak kell lennie, és nem lehet rajta (észrevehetően) eltávolodni a sarktól (*ji*). Rinan 日南 <Annam> tartomány Luo(yang)tól mintegy tízezer mérföldre van, s azok, akik az oda vándorolt emberek közül visszatértek, mikor megkérdezik tőlük (vajon Rinan, nevének megfelelően, valóban „a naptól délre” van-e), azt mondják, hogy amikor a nap középen állt, az általuk lakott föld még akkor sem látszott „a naptól délre” (*Rinan* 日南) levőnek, s hogy talán további tízezer mérföldet is meg kell még tenni, míg a nap valóban „a naptól délre” lesz. Ha ez igaz, akkor Luoyangtól kétszer tízezer mérföldre lehet az igazi Rinan. Mármost, ha Luo(yang) területéről próbáljuk megállapítani, milyen messze lehet a nap, nem lehet olyan messze, mint a sark (*ji*), hiszen a sark (*ji*) van a legmesszebb. Még ha háromszor tízezer mérföldnyi utat tennénk is meg észak felé, akkor sem érkezhetnénk el a sark (*ji*) alá. De ha feltételezzük, hogy elérkezünk oda, akkor (e háromszor tízezer mérfölddel) megnevezhetjük a sark (*ji*) alatti pont (Luoyangtól való) távolságát. Innen Rinanig tehát összesen ötször tízezer mérföld, a sarktól (*ji*) északra ugyancsak ötször tízezer mérföld; s ha a sarktól (*ji*) északra ugyancsak ötször tízezer mérföld, akkor a sarktól (*ji*) keletre és nyugatra ugyanígy ötször tízezer mérföldnek kell lennie. Kelet-nyugati irányban tehát tízszer tízezer (méröld), észak-déli irányban is tízszer tízezer (méröld), ami összesen százszor tízezer négyzetméröldet tesz ki.¹⁵⁰

...

Zou Yan azt mondja, hogy az ég és a föld között olyan (nagy terület), mint az ég alatti, összesen kilenc van. Nos, a Zhou-időkben 周 a „kilenc tartomány” kelet-nyugati irányban ötezer mérföldet tett ki, észak-déli irányban szintén ötezer mérföldet; ötször öt az huszonöt, egy kontinens (*zhou*) tehát huszonötezer négyzetméröld,¹⁵¹ és ha ehhez hasonló ég alatti összesen kilenc van, akkor (ezzel

a számmal) megszorozva a huszonötezer mérföldet, kétszázhuszonöt-ezer négyzetmérföldet kapunk. Zou Yan könyve alapján ezt a számot talán túlságosan nagynak hihetnénk, pedig az alapos vizsgálat azt bizonyítja, hogy ellenkezőleg, túlságosan kicsiny.

A konfuciánusok (*ru zhe* 儒者) azt állítják: „Az ég: levegő (*qi* 氣); ezért az embertől nincs messze; ha az emberek valami helyeset vagy helytelent tesznek, titokban (*yin* 陰), erényes (*de* 德) vagy ártalmas dolgot cselekednek, az ég arról azonnal tudomást szerez, sőt nyomban meg is felel rá (a szerencsés vagy baljós jelekkel); ez pedig azt bizonyítja, hogy közel van az emberhez.” Nos, a valóság-nak megfelelően csak azt mondhatjuk, hogy az ég egy test (*ti*), nem pedig levegő. Ha egyszer az ember az égtől születik <az égtől kapja „leheletét”>, akkor hogy is gondolhatnánk olyasmit, hogy az égnek nincs „lehelete” (*qi*)? Minthogy azonban teste (*ti*) van odafenn, az embertől nagyon messze van. A titkos hagyományok (*mizhuan* 秘傳) néha azt mondják, hogy „az égnek az égalattitól való távolsága több mint hatvanezer mérföld”.¹⁵² A matematikusok (*shujia* 數家) számítása szerint az ég kerülete háromszázhatvanöt fokkal (*du* 度) mérhető; így a „lentit” <vízszintes kiterjedést> a terület fokaival (*zhoudu* 周度), a magasságát pedig mérföld-számokkal meghatározhatjuk. Ha az ég valóban levegő lenne, mint levegő a felhőkhöz és ködökhöz hasonlítana, s akkor hogyan lehetne mérföldekkel és fokokkal mérni? Ezenkívül felhasználhatjuk a huszonnyolc csillagkép tanúságát is, hiszen a huszonnyolc csillagkép éppen úgy szálláshelyül szolgál a napnak és holdnak, ahogy a földön a postaállomások pihenőhelyül szolgálnak az előjárók és (levelet vivő) hivatalnokok számára; a postaállomások ugyanúgy állnak a földön, ahogy a csillagképek állnak az égen. Aki ezt (a tapasztalati tényt) egybeveti a könyvekkel (az megérti, hogy) az égnek külső alakja és teste (*xingti* 形體) van, s hogy ez nem alaptalan képzelődés. Ha pedig így vizsgáljuk a dolgot, akkor nyilvánvaló, hogy (az ég) nem lehet ködös derengés csupán.

A SPONTANEITÁS (ZIRAN 自然)

Abból, hogy az ég és a föld egyesíti „leheletét” (*qi* 氣), minden dolog (*wanwu* 萬物) magától (*zi* 自) jön létre; miként abból, hogy a férj és a feleség egyesíti „leheletét” (*qi*), a gyermek is magától (*zi*)

születik meg. A tízezer dolog (*wanwu*) közül minden élő, tehát az a fajta (*lei* 類), amelynek „vér van a szájában” <vér kering az ereiben>, ismeri az éhséget és ismeri a hideget; felismerte, hogy az „öt gabonát” meg lehet enni, megszerzi tehát és azzal táplálkozik; s felismerve, hogy a selyemből és kenderből ruhát lehet készíteni, megszerzi tehát és azokba öltözködik. Nos, egyesek szerint az ég azért hozza létre az „öt gabonát”, hogy azzal táplálja az embereket, s azért hozza létre a selymet és a kendert, hogy azokkal ruházza fel az embereket. Ez azonban azt jelentené, hogy az ég az ember számára afféle szántó-vető férfi (*nongfu* 農夫) vagy szövő-fonó asszony (*sangnü* 桑女) lenne. Ez (a nézet) nincs összhangban a spontaneitás elvével (*ziran* 自然), így igazsága (*yi* 義) nagyon is kétséges, és semmiképpen sem fogadhatjuk el. A következőkben a taoista iskolára (*daojia* 道家) támaszkodva fogjuk megvizsgálni és megbírálni.

Az ég egyetemesen kiterjeszti „leheletét” (*qi*) minden dologba (*wanwu*), s minthogy a gabona megszűnteti az éhséget, a selyem és a kender pedig megóv a hidegtől, azért az ember megeszi a gabonát, s ruhát készít a selyemből és kenderből. Mármost az (a tény), hogy az ég nem céltudatosan (*gu* 故) hozza létre az „öt gabonát”, a selymet és a kendert, hogy ezekkel ruházza és táplálja az embert, éppen olyan (tény), mint hogy a természeti csapásokkal (*zaibian* 災變) sem rosszallását akarja tudtára adni az embernek. A dolgok (*wu*) maguktól (*zi*) jönnek létre, s az ember ruházkodik vagy táplálkozik velük; a „lehelet” magától „változik meg” (*qi zi bian* 氣自變), s az ember fél vagy éppen retteg tőle. Csak az ilyen vélekedés lehet kielégítő az emberi szív <elme> számára.

Ha az égi jelek céltudatosak (*gu*) lennének, ugyan hol lenne a spontaneitás (*ziran*)? S hol lenne a nem-cselekvés (*wuwei* 無為)? De miből (tudhatjuk), hogy az ég (dolgai vagy tettei) „maguktól olyanok, amilyenek” (*ziran*)? Abból, hogy az égnek nincs sem szája, sem szeme. Márpedig a (tudatos) cselekvés (*youwei* 有為) a szájjal és a szemmel azonos fajtájú (*lei*). A száj ugyanis enni akar, a szem pedig látni akar; s ha ezek a vágyak megvannak bennünk, kifejeződnek külsőleg is: a száj és a szem keresi és meg is találja azt, amit hasznosnak (*li* 利) tart, s (így) amit akar, azt meg is teszi (*wei* 為). Mármost, ha hiányzik a száj és a szem akarása, ha tehát a dolgok (*wu*) közt semmi sincs, amit keresne-kutatna, akkor

mire való lenne a cselekvés (*wei*)? De vajon honnan tudjuk, hogy az égnek nincs sem szája, sem szeme? Ezt a föld révén tudhatjuk. A földnek földből (*tu* 土) van a teste (*ti* 體), a földanyagnak pedig igazán nincs sem szája, sem szeme. Az ég és a föld: férj és feleség. Ha pedig a föld testének nincs szája és szeme, ebből azt is tudjuk, hogy az égnek sincs szája és szeme. Tétélezzük fel, hogy az égnek van teste (*ti*)? Nos, akkor a földhöz hasonlóknak kell lennie. Vagy tétélezzük fel, hogy az ég „lehelet” (*qi*)? Nos, ha „lehelet” (*qi*), akkor felhőhöz és füsthez hasonló; ha pedig felhő- és füstszerű, akkor hogyan lehetne szája és szeme?

Valaki azt mondhatja: „Általában a mozogni képes dolgok mind (tudatosan) cselekszenek (*youwei*). Ha megvan a vágy, akkor (tudatosan) megmozdulnak; ha tehát megmozdultak, (tudatosan) cselekedtek (*youwei*). Márpedig az ég mozgása hasonló az emberéhez; hogyan is lenne hát nem-cselekvő (*wuwei*)?”

Erre azt felelhetem, hogy az ég mozgása: a „lehelet” (*qi*) kiterjesztése; amikor teste (*ti*) megmozdul, a „lehelet” (*qi*) kiárad belőle, ezáltal pedig létrejönnek a dolgok (*wu*). Ugyanígy, az ember is mozgásba hozza „leheletét” (*qi*): ha teste megmozdul, a „lehelet” kiárad belőle, és a gyermek megszületik. Amikor az ember „kiterjeszti leheletét”, egyáltalában nem azzal az akarással teszi, hogy ezáltal gyermeket nemzzen; a „lehelet” (egyszerűen) kiterjed, és a gyermek magától (*zi*) megszületik. Az ég, amikor megmozdul, ugyancsak nem akarja, hogy ezzel dolgokat (*wu*) hozzon létre; hanem a dolgok (*wu*) maguktól (*zi*) jönnek létre. Éppen ez a spontaneitás (*ziran*). Amikor „leheletét” kiterjeszti, (az ég) nem akarja létrehozni a dolgokat (*wei wu* 為物), hanem a dolgok (*wu*) maguktól csinálódnak meg (*zi wei* 自為). Ezt jelenti a nem-cselekvés elve (*wuwei*). De miért is beszélünk az égi spontaneitásról (*ziran*) és nem-cselekvésről (*wuwei*)? (Mert az ég nem más, mint) „lehelet” (*qi*), mely teljesen nyugodt, vágy nélkül való, nem-cselekvő (*wuwei* 無為) és ügyek nélkül való (*wushi* 無事). Lao Dan 老聃 <Laozi 老子> birtokába jutott (e „leheletnek”) és általa hosszú életet élt.¹⁵³ Lao Dan ezt születésekor kapta az égtől; márpedig, ha feltételezzük, hogy az ég nem rendelkezik ezzel a „lehelettel”, akkor Lao Dan honnan kapta volna már születésekor ezt az alaptermészetet (*xing* 性)? Hogy a mester semmit se mondott volna valamiről, s csupán a tanítványai beszéljenek róla, olyasmi még nem fordult elő. Ha

valaki (valamilyen üggyel) Huan 桓 fejedelem elé járult, a fejedelem (mindig) azt mondta: „Jelentsétek Zhongfunak 仲父 <Guan Zhongnak 管仲>.” A környezete egyszer megkérdezte: „Először is Zhongfu, másodszer is Zhongfu; hát ilyen könnyű fejedelemnek lenni (*wei jun* 為君)?” Huan fejedelem így válaszolt: „Amíg Zhongfu nem adatott meg nekem, nagyon nehéz volt; de mióta itt van nekem Zhongfu, miféle cselekvés (*wei*) ne lenne könnyű?”¹⁵⁴ Nos, Huan fejedelem megszerezte magának Zhongfut s őrá bízta az ügyek intézését, teljesen rábízta a kormányzást, nem akart újra meg újra részese lenni a tudásában <nem zaklatta minduntalan a kérdéseivel>. Ha mármost a magasságos ég, amely a legemelkedettebb erénnyel (*de*) ajándékozta meg a királyi kormányzatot (*wangzheng* 王政), mégis rosszállását adná tudtára az embernek, akkor az ég erénye (*de*) meg sem közelíthetné Huan fejedelmét, s egy hegemon uralkodó (*bajun* 霸君) magatartása túlszárnyalná a Legmagasabb Uralkodót (*shangdi* 上帝).

Valaki azt mondhatja: „Huan fejedelem jól ismerte Guan Zhong kiválóságát, azért bízott rá mindent; s ha nem Guan Zhongról lett volna szó, akkor biztosan tudtára adta rosszállását is. Ha az ég egy Yaora 堯 vagy Shunra 舜 akadna, akkor biztosan elmaradnának a rosszállását tudtul adó 'tünemények' (*bian* 變).”

Erre azt válaszolom, hogy ha az ég képes tudtára adni rosszállását az emberek fejedelmének, akkor arra is képes, hogy céltudatosan (*gu* 故) szent uralkodóknak (*shengjun* 聖君) adja „megbízását” (*ming* 命); hogy olyan tehetséget válasszon ki, amilyen Yao és Shun volt, s arra ruházza a királyi megbízatást (*wangming* 王命), arra bízta rá a királyi ügyeket (*wangshi* 王事), nem zaklatva őt a kérdéseivel. Ha pedig ez manapság nem így van, ha (az ég) közepes tehetségű (*yongyong* 庸庸) fejedelmeket produkál, akik letévednek a helyes útról (*dao*) és elherdálják az erényt (*de*), akiket tehát nyomon kísérni, bírálgatni és inteni kell, akkor az ég miért nem fél attól, hogy (az ilyen uralkodó hibájából) valami felfordulás támad?

Cao Can 曹參 a Han-dinasztia 漢 minisztere (*xiang* 相) volt,¹⁵⁵ de teljesen a borivásnak, dalolásnak és muzsikának szentelte magát, meg sem hallgatta a kormányzás ügyeit. Amikor a fia ezért szemrehányást tett neki, ő kétszáz botütést méretett rá. Abban az időben mégsem fordult elő semmiféle felfordulást jelentő „változás” (*bian*). Huaiyangban 淮陽 hamis pénzt öntöttek, a hivatalnokok

képtelenek voltak ennek véget vetni. Ji Yan¹⁵⁶ 汲黯 éppen prefektus (*taishou*) volt, de egyetlen kemencét le nem romboltatott, egyetlen embert meg nem büntetett, „magas párnáján” hevert nyugodtan, s Huaiyangban mégis „megtisztult” a kormányzás. Mármost, hogy Cao Can úgy látta el miniszteri teendőit, mintha nem is lenne miniszter, Ji Yan pedig úgy töltötte be prefektusi tisztét, mintha kerületében nem is élnének emberek, azaz hogy a Han-dinasztiának nem voltak „ügyei”, és hogy Huaiyangban sem kellett büntetéseket alkalmazni, annak oka (Cao) Can erényének (*de*) kiválósága és (Ji) Yan tekintélyének (*wei* 威) súlyossága volt. Nos, ha felmérjük az ég erényét és tekintélyét, ki állítaná azt Cao Cané és Ji Yané mellé? Ha azonban azt mondjuk, hogy az ég az uralkodóra bízta ugyan a kormányzást, de nyomon követi és rosszallását is tudtára adja, ez nem kevesebbet jelentene, mint hogy az ég erénye (*de*) nem olyan dús, mint Cao Cané; s a tekintélye (*wei*) nem olyan súlyos, mint Ji Yané. Qu Boyut 蘧伯玉, amikor Weiben 衛 kormányzott, Zigong 子貢 egy küldött útján megkérdezte: „Mivel kormányozod ilyen jól Weit?” A válasz így hangzott: „Azzal kormányzom jól, hogy nem kormányzom.” Nos, a nem-kormányzással való kormányzás: a nem-cselekvés (*wuwei*) elve (*dao* 道).¹⁵⁷

Valaki azt mondhatja: „A Nagy Béke visszhangjaképpen a Folyó kibocsátotta magából a képet, a Luo 洛 pedig kibocsátotta magából a könyvet; márpedig ez rajzolás nélkül nem történhetett, hiszen amit nem csinálnak meg, az nem is készülhet el. Ha tehát az ég és a föld kibocsátotta ezeket a dolgokat, az a cselekvésük (*youwei*) tanúbizonysága. Zhang Liang 張良, amikor egy ízben a Si-folyó 泗 partján sétált, összetalálkozott a Sárga Kő Úrral, aki átadta neki a *Taigongshu* 太公書. Az ég ugyanis segítette a Han-dinasztiát a Qin-dinasztia 秦 „megbüntetésében”, ezért céltudatos rendeléssel (*guming* 故命) megparancsolta az isteni kőnek (*shenshi* 神石), alkossa meg azt az ördögös könyvet (*guishu* 鬼書) és nyújtsa át az embereknek. Ez megint csak (az ég) cselekvésének (*youwei* 有為) bizonyítéka.”¹⁵⁸

Erre azt felelem: mindez csak magától történhetett (*ziran*). Mert hogyan is képzelhetnénk el, hogy az ég fogja az ecsetet és tust, s megrajzolja a képet, megírja a könyvet? Az ég útja (*dao*) a spontaneitás (*ziran*), így hát az a kép és könyv is csak magától (*zi*) keletkezhetett. A Jin-beli 晉 Tang Shuyunek 唐叔虞 és a Lu-beli 魯

Cheng Jiyounak 成季友, amikor megszületett, vonalakat (*wen* 文) találtak a kezén <tenyerén>; ezért kapta meg Shu 叔 a Yu 虞 nevet is, Ji 季 pedig a You 友 nevet.¹⁵⁹ A Song-beli 宋 Zhongzinek 仲子, ugyancsak születésekor, a következő szöveg (*wen*) volt olvasható a kezén: „Lu 魯 leendő fejedelemasszonya.”¹⁶⁰ Ezek az írásjegyek (*wenzi* 文字) tehát még akkor készültek el, amikor e három személy az anyja méhében volt. De ha kijelentjük, hogy az ég alkotta ezeket az írásjegyeket, még amikor az anyjuk méhében voltak, akkor talán (el kell hinnünk, hogy) az ég megbízásából egy szellem (*shen* 神) valami árfélét vagy ecsetet és tust fogott a kezébe és belevéste ezeket az illetők testébe? A spontaneitás (*ziran*) útján való átalakulásokat (*hua* 化) gyakran kétkedéssel fogadják és nehezen értik meg, mert külsőleg a cselekvéshez (*youwei*) hasonlítanak, s belső lényegük (*shi* 實) szerint történnek maguktól (*ziran*). Így a Nagy Asztrológus is, amikor feljegyezte a Sárga Kő történetét, kételkedett benne és nem tudta igaznak elfogadni.¹⁶¹ A Zhao-beli 趙 Jian 簡 fejedelem azt álmodta, hogy felszállt az égbe, s ott egy fiatal férfit lát az Uralkodó (*di* 帝) oldalán. Később, amikor (felébredt és) elhagyta palotáját, kinn az úton megpillantott egy embert: ugyanazt, akit korábban álmában látott az Uralkodó (*di*) oldalán. Akik erről véleményt mondtak neki, mind úgy vélekedtek, hogy ez Zhao 趙 fejedelemség eljövendő ragyogásának csodajele (*yao* 妖) volt.¹⁶² Hogy a Sárga Kő átnyújtotta azt a könyvet, ugyancsak a Han-dinasztia eljövendő fölemelkedésének jóslata-jele (*xiang* 象) volt. De hogy a varázsos „lehelet” (*yaoqi* 妖氣) kísértetté (*gui* 鬼) lett, a kísértet (*gui*) pedig az ember testi alakját öltötte magára, az a spontaneitás (*ziran*) útján (*dao*) történt, nem pedig úgy, hogy valaki megcsinálta (*wei*) ezt.

Amikor a fűvek és fák létrejönnek, virágaik és leveleik kisarjadnak, valamennyin láthatunk finom és kecses vonalakat, amelyeknek képe hasonlít az ékítményekhez (*wenzhang* 文章); ha pedig azt mondjuk, hogy az ég írásjegyeket (*wenzi*) alkot, akkor talán ezeket is (az ég) rajzolta a virágokra és levelekre? Egy Song-beli ember valaha fából kifaragott egy eperfalevelet, és három esztendeig tartott, amíg elkészült vele. Kongzi azt mondta erről: „Ha (az ég és) a föld három esztendeig készítené egyetlen levelet, akkor a tízezer dolog (*wanwu*) közt olyan, amelyiknek levele van, ugyancsak kevés lenne.”¹⁶³ Így Kongzi szavai szerint a tízezer dolognak (*wanwu*) levele magától (*zi*) lesz, és sarjad. Minthogy pedig (mind) magától (*zi*) lesz, magától

sarjad, azért képes rá, hogy együtt <egyidejűleg> keletkezzék; míg ha az ég csinálná őket, akkor ez (egyenként is) olyan sokáig tartana, mint a Song-beli embernek kifaragni azt az eperfa-levelt. Szemügyre véve a madarak és négylábú állatok szőrzetét és tollazatát láthatjuk, hogy a szőrszálak és tollak különböző színekben ragyognak. Lehetséges lenne valamennyit „megcsinálni”? Akkor a madarak és négylábú állatok sohasem lehetnének teljesen készen. Tavasszal szemügyre vehetjük a tízezer dolog (*wanwu*) születését, s ősszel már megérlelődve látjuk őket; ezt is az ég és a föld „csinálja” talán? Vagy a dolgok (*wu*) maguktól lesznek olyanok, amilyenek (*ziran*)? Ha elfogadnánk, hogy az ég és a föld „csinálja” őket, akkor ahhoz, hogy megalkossa őket, kézre lenne szüksége; de hát hogyan lehetne az égnek és földnek ezerszer ezer meg tízezerszer tízezer keze, amellyel egyszerre megalkothatna ezerszer ezer meg tízezerszer tízezer dolgot (*wu*)? Az ég és a föld között a különféle dolgok (*zhuwu* 諸物) éppen úgy vannak, mint egy gyermek az anyja méhében. Az anyja magában hordja a gyermek „leheletét” (*qi*), s tíz hónap után, amikor megszületik, (a gyermeknek) van orra és szája, füle és szeme, van haja és bőre, vannak pihéi és bőr-vonalai (*li*), vannak vérrel telt erei, van zsírja és húsa, vannak csontjai és ízületei, körmei és fogai. Magától keletkezett (*ziran*) mindez az anyaméhben, vagy talán az anya „csinálta” ezeket?

Ezerszer tízezer bábu (*ouren* 偶人) közt egy sincs, amit embernek nevezhetnénk. Vajon miért? Mert van ugyan orra és szája, füle és szeme, (egy bábusnak) nem alaptermészete (*xing*) a spontaneitás (*ziran*). Wudi 武帝 nagyon boldogan élt Wang 王 nagyasszonnyal (*furen* 夫人), és amikor Wang nagyasszony meghalt, arról ábrándozott, hogy ismét láthassa testi alakját. Egy taoista (*daoshi* 道士) talált valami fortélyt (*fangshu* 方術), amellyel „megcsinálta” a nagyasszony testi alakját. Amikor az alak megjelent, s ki-be járt a palota kapuján, Wudi nagyon izgatott lett, felállt és elébe indult, ám ekkor egy szempillantás alatt nem látta többé.¹⁶⁴ Mert nem volt az spontaneitással (*ziran*) bíró igaz dolog (*zhen* 真), hanem csak egy mutatványos (*fangshi* 方士) szemfényvesztő ügyességéből fakadó hamiság (*wei* 偽), így aztán egy-egy pillanatra látni lehetett ugyan, de aztán szertefoszlott és megsemmisült. A cselekvéssel (*youwei*) létrehozott átalakulások (*hua* 化) sohasem lehetnek tartósak, mint ahogyan Wang nagyasszony alakja sem volt sokáig látható. A taoista iskola

(*dao*) sokat beszél ugyan a spontaneitásról (*ziran*), de nem tudja, hogy állításainak bizonyításához milyen dolgokra és tényekre (*wushi* 物事) hivatkozzék; ezért van, hogy a spontaneitásról (*ziran*) szóló beszédek nem találnak hiteltre.

Mégis, a spontaneitás (*ziran*) esetében is lehetséges olyan cselekvés (*youwei*), amely segítséget nyújt (a „spontaneitásnak”). Ekével megművelni a földet, tavasszal vetni és ültetni: ezt az ember csinálja. A mag azonban, ha már a földbe került, nappal és éjszaka (magától) növekedik, és az ember már semmit sem tehet érte. Ha valaki mégis „csinálni” próbál valamit, akkor a kártevés útját járja. Egy Song-beli ember elszomorodott amiatt, hogy a hajtásai nem nőnek eléggé, fogta hát és jól kihúzta őket; másnapra aztán mind elszáradt. Nos, aki olyasmit akar „megcsinálni”, ami csak spontán fejlődés lehet (*ziran*), semmivel sem különb ennél a Song-beli embernél.

Feltehető a következő kérdés: „Az ember az ég és a föld szülötte: és ha az ég és a föld nem-cselekvő (*wuwei*), akkor az embernek, aki születésekor az égtől kapja alaptermészetét (*xing*), ugyancsak nem-cselekvőnek (*wuwei*) kellene lennie; hogyan van tehát, hogy mégis cselekvő (*youwei*)?”

Erre a következőket mondhatom. A legtisztább és leggazdagabb erényű (*de*) ember, aki születésekor az ég „leheletéből” (*qi*) sokat kapott, ezáltal képes olyanná lenni, mint az ég: „spontán” (*ziran*) és nem-cselekvő (*wuwei*). Akiben azonban gyérebb és kevesebb a születéskor kapott „lehelet”, az nem tartja magát a helyes úthoz (*dao*) és az erényhez (*de*), nem is hasonlít az éghez és a földhöz, ezért úgy nevezzük: „méltatlan” (*buxiao* 不肖). A „méltatlan” szó azt jelenti: „nem hasonlít”. Ha pedig nem hasonlít az éghez és a földhöz, akkor nem hasonlíthat a szent bölcssekhez sem, és ezért cselekvő (*youwei*). Az ég és a föld a kemence, az átalakító erő (*zaohua* 造化) a mesterember (*gong* 工); ha pedig az eredendő „lehelet” nem egy és ugyanaz, akkor hogy is lehetne mindenki kiváló férfiú? A kiváló férfiak legtisztábbika Huang 黃 és Lao 老 volt. Huang: ez Huangdi 黃帝; Lao pedig: Laozi 老子. Huang és Lao magatartása olyan volt, bensejükben olyan tökéletes nyugalom honolt, a jó kormányzás módszerének a nem-cselekvést (*wuwei*) tartva úgy tudták egyenesen tartani önmagukat, fegyelmezni saját magukat, hogy a *yin* 陰 és a *yang* 陽 magától harmóniába olvadt bennük.

Semmiféle vágyat nem éreztek a cselekvésre, s így a dolgok (*wu*) maguktól átalakultak; semmi olyan szándékuk nem volt, hogy valamit létrehozzanak, s így a dolgok (*wu*) maguktól kialakultak.

A Változások (Könyve) azt mondja: „Huangdi, Yao és Shun leengedték ruháikat <nem csináltak semmit>, s az égalattiban rend uralkodott.”¹⁶⁵ Nos, hogy leengedték ruháikat, ez azt jelenti, hogy leengedve (ruháikat), összefonva karjukat nem-cselekedtek (*wuwei*). Kongzi 孔子 mondotta: „Mily hatalmas uralkodó volt Yao! Egyedül az Ég nagy, és egyedül Yao volt egyenrangú vele!”¹⁶⁶ S azt is mondotta: „Az volt igazi lelki nagyság, amikor Shun és Yu birtokába jutott az égalattinak, s mégis, (a hatalom) mit sem számított nekik!”¹⁶⁷ Zhougong 周公 pedig azt mondta: „A Legfelső Uralkodó (*shangdi* 上帝) nyugalmat és békét (áraszt magából).”¹⁶⁸ A „legfelső uralkodó” (ez esetben) Shunt és Yut jelenti. Shun és Yu örökölték a nyugalmat, folytatták a jó kormányzást, de úgy, hogy kiváló férfiakra és tehetséges emberekre bízta a hivatali ügyeket, ők csak a maguk igazgatásával törődtek, semmit sem cselekedtek (*wuwei*), és az égalattiban rend uralkodott. Shun és Yu ezt a nyugalmat Yaotól örökölték, Yaonak pedig, aki az éghez volt hasonló, olyan volt a magatartása, hogy hírnév utáni vágyból semmiféle érdemes tettet nem vitt végbe, de az ő nem-cselekvéséből (*wuwei*) fakadó átalakulások (*hua*) maguktól végbementek. Ezért mondják: „Oly hatalmas volt, hogy a nép nem volt képes nevet találni reá.” Azok az ötvenévesek, akik az úton döngölgtek a földet (és énekeltek), nem is vehették tudomásul Yao erényét (*de*), mert hiszen minden átalakulása spontánul történt (*ziran zhi hua* 自然之化).¹⁶⁹ A Változások (Könyve) azt mondja: „A nagy ember erényével (*de*) az éghez és a földhöz csatlakozik.” Nos, Huangdi, Yao és Shun ilyen nagy ember volt, erényükkel (*de*) az éghez és a földhöz csatlakoztak, s ezért tudták, mi a nem-cselekvés (*wuwei*). Az ég útja (*dao*) a nem-cselekvés (*wuwei*), ezért tavasszal nem „csinálja” a kisarjadást, nyáron nem „csinálja” a növekedést, ősszel nem „csinálja” a beérést, télen nem „csinálja” az elraktározást. A *yang* „lehelet” (*qi*) magától kiárad, s a dolgok (*wu*) maguktól kisarjadnak és növekednek; majd a *yin* „lehelet” (*qi*) magától feltámad, s a dolgok maguktól beérnek és raktárba kerülnek. Ha kutakból húzott vízzel vagy gátak megnyitásával <csatornákkal> öntözünk egy kertet vagy szántóföldet, a növények (*wu* 物) akkor is kisarjadnak és növekednek; de ha bőséges zápor zuhog alá,

akkor a növények (*wu*) szárai, levelei és gyökerei kivétel nélkül jól megáznak. S ha valaki felméri ennek a termékenyítő hatását, odaállítja-e azt a kutakból húzott vagy csatornákkal hozott víz (termékenyítő hatása) mellé? Íme, a nem-cselekvés (*wuwei*) „csinálja” a nagyobb dolgot. Aki voltaképpen nem is keresi az érdemeket, annak érdeme éppen ezért áll szilárdan; s aki voltaképpen nem is keresi a hírnevet, annak hírneve éppen ezért tökéletes. A dűsan zuhogó eső, valamint az érdem és a hírnév: nagy dolgok; ám az ég és a föld semmit sem „csinál” értük; a „lehelet” (*qi*) harmonikusan keveredik, s az eső máris magától összegyűlt.

A konfucianusok (*rujia* 儒家) beszélnek arról, hogy a férj és feleség útjának (*dao*) mintaképe az ég és a föld. Felismerik tehát, hogy férj és feleség mintája az ég és föld, de nem tudják, hogy a férj és feleség útjából (*dao*) miképpen vonjanak le következtetéseket az ég és a föld alaptermészetére (*xing*) vonatkozóan; így elmondhatjuk, hogy (szavaik) félrevezetőek. Nos, az ég felülről borul ránk, a föld pedig alattunk terjeszkedik; s amikor a lenti „lehelet” (*qi*) felfelé száll, a fenti „lehelet” (*qi*) pedig aláereszkedik, akkor a dolgok (*wanwu*) maguktól létrejönnek a középső térben. Mihelyt azonban létrejöttek, az égnek már nem kell többé velük lennie; mint ahogy az anyja méhében levő gyermeket sem ismerheti az apja. A dolgok (*wu*) maguktól jöttek létre, a gyermek magától fogamzott meg; miért is akarna örökké tudni róluk az ég és a föld, az apa és az anya? Miután már megszületett, az ember útja (*dao*) a tanítás és nevelés elvét követi, az ég útja (*dao*) azonban a nem-cselekvés (*wuwei*), hagyja tehát érvényesülni mindenkinek az alaptermészetét (*xing*). Ezért hagyja, hogy a hal folyókban éljen, engedi, hogy a vadállatok a hegyekben járjanak, követve az alaptermészetükből és az eleve elrendelésükből (*xingming* 性命) folyó vágyaikat; s nem űzi a halakat hegyek tetejére, nem kergeti tavak vizébe a vadállatokat. S miért? Mert ezzel erőszakot tenne alaptermészetükön (*xing*), s veszendőbe menne minden, ami helyes és szükséges (*yi* 宜). Az emberek (*boxing* 百姓) ugyanabba a fajtába tartoznak (*lei*), mint a halak és vadállatok; s e legmagasabb rendű erénnyel (*shangde* 上德) éppen úgy jól lehet kormányozni őket, mint (amilyen könnyű) kicsiny halakat sütni; s (e legmagasabb rendű erény nem más, mint) az égével és földével azonos magatartás. Shang Yang 商鞅 megváltoztatta (*bian* 變) Qin fejedelemség törvényeit,¹⁷⁰ mert rendkívüli érdemeket akart

szerezni magának; nem hallgatott Zhao Liang 趙良 tanácsára, így aztán a kocsikkal való széttépetés szerencsétlenségét vonta magára. Mert ha az erény (*de*) szűkös, de sokasodnak a vágyak, akkor fejedelem és alattvaló (*junchen* 君臣) kölcsönösen gyűlölik egymást. A taoisták (*daojia* 道家) erénye (*de*) gazdag: (szerintük) az alul levőknek igazodniuk kell a felül levőkhöz, a felül levőknek nyugalmat kell biztosítaniuk az alul levők számára, az eredendő ostobaságnak (*chunmeng* 純蒙) és a nem-cselekvésnek (*wuwei*) kell uralkodnia (mind „fent”, mind „lent”), így aztán mire lenne jó az örökös rosszallás? Ezért mondják: „Ha a kormányzás éppen a megfelelő, akkor fejedelem és alattvaló kölcsönösen megfedkeznek egymásról a jó kormányzásban, s ahogyan a halak megfedkeznek egymásról a folyókban, a vadállatok megfedkeznek egymásról az erdőben, úgy az emberek is megfedkeznek egymásról a világban; s ezt nevezzük éginek <természetesnek>.” Kongzi pedig Yan Yuannal 顏淵 beszélgetve azt mondta neki: „Ha én alkalmazkodom hozzád, megfedkezem erről <nem érzem alkalmazkodásnak>; s ha te vagy, aki alkalmazkodsz énhozzám, szintén megfedkezek erről.”¹⁷¹ Ha mármost Kongzit a fejedelemnek, Yan Yuant pedig alattvalójának fogjuk fel, azt látjuk, hogy (a „fejedelem”) nem tudta rosszallását adni tudtára („alattvalójának”). Hát még ha Laozit fogjuk fel fejedelemnek, Wenzit¹⁷² 文子 pedig alattvalójának! Laozi és Wenzi ugyanis hasonló volt az éghez és a földhöz. A jó bornak édes az íze, akik pedig isszák, lerészegednek és nem tudnak egymásról; a rossz bor azonban savanyú vagy keserű, s vendég és házigazda összevonja tőle a szemöldökét. Így ha valahol kölcsönös rosszallást és figyelmeztetést tapasztalunk, az a helyes elvek (*dao*) szegényességének tanúbizonysága. Ha tehát azt mondjuk, hogy az ég rosszall és figyelmeztet, akkor azt is állítanunk kellene, hogy az ég erénye (*de*) nem éri utol még a jó borét sem.

A szertartások (*li* 禮) mindig azt jelentik, hogy a hűség és a megbízhatóság erénye fogyatékos; s így a felfordulás kezdetét jelzik. (Az emberek) a szertartások segítségével találnak hibát egymásban, s ezért adják egymás tudtára rosszallásukat. A Három Felséges¹⁷³ idejében az emberek elégedetten üldögéltek, tökéletes nyugalommal jártak-keltek, egyszer lovaknak tekintették magukat, másszor ökrökként éldegéltek, az eredendően tiszta erény (*de*) uralkodott közöttük, a nép teljesen tudatlan volt, az őket felvilágosítani akaró,

rajtuk „megkönyörülő” „szív” akkor még nem öltött alakot, nem született meg. Abban az időben szerencsétlenségek sem voltak, vagy ha megesett néha valami szerencsétlenség, azt nem nevezték „rosszallásnak és figyelmeztetésnek”. Hogy miért? Mert akkor az emberek még oly ostobák és tudatlanok voltak, hogy nem is tudták volna egymást megkötni és megterhelni. A későbbi nemzedékek idején beállott a hanyatlás: felül levők és alul levők kezdték egymást hibáztatni, időről időre szerencsétlenségek következtek be; s ezek alapján kitalálták a „rosszallás és figyelmeztetés” meséjét. Csakhogy a mai idők ege azonos a régi idők egével, s nem hihetjük, hogy régen az ég nagylelkűbb lett volna, ma pedig az ég szigorúbb lenne. Az (égi) rosszallásról és figyelmeztetésről szóló tan azonban a mostani korban keletkezett, mégpedig úgy, hogy az emberek saját szívüknek <érzelmeiknek> mintájára találták ki. A kiáltványok és esküvések nem nyúlnak vissza az Öt Uralkodóig, a megállapodások és fogadalmak nem nyúlnak vissza a Három Királyig, a túsok cseréjének szokása nem nyúlik vissza az öt hegemón fejedelemig (*wubo* 五伯). Amilyen mértékben mind szegényebbé lesz az erény (*de*), olyan mértékben hanyatlik mind alább a megbízhatóság. Akiknek szíve csalárd, magatartása nem egyenes, azok megszegik a megállapodásokat, fittyet hánynak minden tanításnak; mint-hogy a tanítások és megállapodások nem valósulnak meg, kezdődik a kölcsönös rosszallás és figyelmeztetés; ha pedig a rosszallások és figyelmeztetések sem vezetnek javulásra, hadsereget támasztanak és kölcsönösen megsemmisítik egymást. Ebből kiindulva mondjuk, hogy a „rosszallás és figyelmeztetés” tana a hanyatlásról és felfordulásról beszél. S amikor azt állítják, hogy ezt a fölöttünk levő ég csinálja, az csak az itteni <földi> dolgok alapján való spekuláció.

Mindazok, akik (égi) rosszallásról és figyelmeztetésről beszélnek, az ember útja (*dao*) segítségével próbálják bizonyítani: ha ugyanis, mondják, az ember útja (*dao*) az, hogy a fejedelem tudtára adja rosszallását alattvalójának, akkor a magas ég is tudtára adja rosszallását fejedelemnek, mégpedig a szerencsétlenségekkel adja tudtára. Ám az ember útjához tartozik (*dao*) az is, hogy az alattvaló is szemrehányást tehet a fejedelmének. Nos, ha (az ég) szerencsétlenségekkel adja tudtára rosszallását, de az uralkodó (*wangzhe* 王者) a maga részéről ugyanakkor szintén kötelességének tartja, hogy valamiért szemrehányást tegyen a fölötte álló égnek,

akkor vajon miképpen valósítsa ezt meg? Erre hamarjában kijelentik: az ég erénye (*de*) olyan tökéletes, hogy ember nem tehet neki szemrehányást. De ha valóban tökéletes erényű, akkor meg a mélységes és titokzatos hallgatás illik hozzá, nem pedig a rosszallás és figyelmeztetés. Wanshijun 萬石君, ha fia valami hibát követett el, nem szolt egy szót sem, csak ült az asztalnál és nem evett: ez valóban tökéletességének bizonyossága volt. Mármost, az emberek közt lehet valaki oly tökéletes, hogy meg tudja állni egyetlen szó nélkül, a magasságos égről azonban, amelynek erénye (*de*) oly hatalmas, el kellene hinnünk, hogy valakinek „rosszallását adja tudtára”? Nos, mivel az ég nem-cselekvő (*wuwei*), azért nem is beszél; és ha időnként szerencsétlen „változások” (*bian*) érnek utol bennünket, azt a „lehelet” (*qi*) magától csinálja. Ha pedig az ég és a föld nem képes cselekvésre, akkor arra sem lehet képes, hogy „tudjon” valamit. Amikor a hasunkban valami hideget érzünk, amikor a hasunkban valami fáj, akkor azt nem mi emberek hoztuk létre, hanem a „lehelet” (*qi*) maga csinálja. Nos, az ég és föld közötti tér éppen olyan, mint az ember háta és hasa közti üreg. Ha azt mondjuk, hogy a szerencsétlen „változásokat” (*bian*) az ég „csinálja”, akkor elhiggyük, hogy a különféle csodálatos és rendkívüli dolgok, kicsinyek és nagyok, jelentéktelenek vagy jelentősek, mind az ég csinálmányai? Ha egy ökör lovat ellik, ha egy őszibarackfán szilva terem, akkor vitapartnereim véleménye szerint az ég szelleme (*shen*) behatolt talán az ökör hasába és ott megcsinálta a lovat, s fogta talán egy szilvafa gyümölcsét és elhelyezte az őszibarackfán?

Lao 牢 mondotta: „A mester szerette mondogatni: 'Nem lévén hivatali elfoglaltságom, a művészetekkel foglalkozom (*yi* 藝).’” S (Konfuciusz) még azt is mondotta: „Fiatalkoromban alacsony sorban éltem (*jian* 賤), így aztán sok mindent megtanultam, de csupa alantas dolgot.”¹⁷⁴ Nos, ha olyasmivel, amit az emberek közt is az alacsony sorúakhoz valónak tartanak, nem élnek a nagyok, mint például a sokféle ügyeskedéssel és fortéllyal, akkor az ég, mely igazán előkelő és hatalmas, hogyan választhatná eszközéül a szerencsétlen „változások” (*bian*) csinálását, azért, hogy ezekkel adja tudtára rosszallását?

Továbbá, a szerencsés és szerencsétlen események úgy keletkeznek, mint ahogyan egy kis (piros) szín megjelenik az arcon: az ember nem képes megcsinálni, a szín magától támad. Az ég és a föld olyan,

mint az ember; s „leheletének” (*qi*) változásai (*bian*) olyanok, mint az arcszín fellobbanása. Ha pedig az ember nem tudja megcsinálni arcszíne fellobbanását, akkor az ég és a föld hogyan lenne képes megcsinálni „lehelete” (*qi*) változásait (*bian*)? S ha mégis „leheletének” (*qi*) változásai (*bian*) jelennek meg szemünk előtt, akkor az nem más, mint spontán esemény (*ziran*). A „változás” (*bian*) magától lesz láthatóvá, ahogy az arcszín is magától keletkezik; s a jövődómondók erre támaszkodnak a jóslásaikban.

A hideget és meleget, a „rosszallást és figyelmeztetést”, a természeti tüneményeket (*biandong* 變動), valamint az idézéseket és varázslatokat, ezt a négy nagyon is kétségbe vonható dolgot már mind megvitattuk.¹⁷⁵ Minthogy azonban a „rosszallás és figyelmeztetés” különösen ellentétben áll az ég *dao*jával, azért most másodszor is tárgyaltam. Megvitatása által bíráltam és szétválasztottam (a nézeteket). Az a nézet, amely összhangban van az emberi dolgokkal, nem hatol be az elvek (*dao*) értelméig, a *daot* követve pedig nem igazodhatunk a (világi) ügyekhez. Ha most hátat fordítottam a konfucianusok nézetének, összhangban maradtam Huang(di) és Lao(zi) igazságával.

A KOROK EGYENLŐSÉGE (QISHI 齊世)

Azt szokták mondani, hogy a régi korokban az emberek magasabbak voltak, szebbek, erősebbek, s nagyobb kort értek meg, úgy körülbelül száz esztendőt; míg az újabb korokban az emberek alacsonyabbak, csúnyábbak, s korán lehanyatlanak, idő előtt meghalnak. Hogy miért? Mert a régi korokban a harmonikus „lehelet” (*heqi* 和氣) bőséges volt, a házasságokat a megfelelő időpontban kötötték, az emberek a születésük pillanatában jó „lehelet” birtokába jutottak, amely további életük folyamán sem szenvedett kárt; csontjaik és csuklóik kemények és szilárdak voltak, ezért nőhettek magasabbra, értek el magasabb életkort, s ezért volt szebb a külső alakjuk is. Az újabb korokban (a születés körülményei) ezzel ellentétesek, s így (az emberek állítólag) alacsonyabbak, idő előtt elpusztulnak, testi alakjuk csúnya, megjelenésük rossz. Ez a beszéd azonban ostobaság. Akik a régi korokban kormányoztak, szent emberek (*shengren* 聖人) voltak; akik az újabb korokban kormányoznak, ugyancsak szent emberek (*shengren*). A szent embert

jellemző erény (*shengren zhi de* 聖人之德) nem különbözik aszerint, hogy korábbi-e vagy későbbi, márpedig akkor az általa kormányzott világ (v. kor) sem lehet különböző aszerint, hogy régi-e vagy újabb. A régi korokban az ég ugyanaz az ég volt, mint az újabb korokban, az ég mit sem változott, s így nem változhatott meg a (tőle származó) „lehelet” sem. A régi korok embere ugyanaz volt, mint az újabb korok embere; egyaránt születésükkel jutottak az ős-lehelet (*yuanqi* 元氣) birtokába, az ős-lehelet pedig tiszta és harmonikus, nem különbözve régi és mai kor szerint. Így aztán a testük, amelyet eredendően (ugyanaz az „ős-lehelet”) határoz meg, miért is ne lenne ugyanolyan? Minthogy eredendően egyforma „lehelet” birtokába jutottak, a bennük rejlő alaptermészetnek is, testi alakjuknak is ugyanolyanná kellett lennie; ha testi alakjuk ugyanolyanná lett, megjelenésük is egyenlő kell hogy legyen; ha megjelenésük egyenlő, életkoruknak is hasonlóan kell alakulnia. Ugyanaz az ég és ugyanaz a föld hozza létre együtt az összes létezőket (*wanwu*), s minden létező a születése pillanatában egyformán ugyanannak a „leheletnek” jut a birtokába, a „lehelet” gyérebbe vagy dúsabb volta pedig tízezer nemzedék esetében is egyformán alakul. Az isteni uralkodók (*di* 帝) és a királyok (*wang* 王) kormányozta korokban száz uralomváltozáson át is ugyanazok maradtak az alapelvek (*dao* 道). Az emberek házasságkötése is ugyanazokban az időpontokban, ugyanazon szertartások szerint történik; mert bár azt mondják, hogy (a régi korokban) a férfiak harmincéves korukban vettek feleséget, a nők meg húszéves korukban mentek férjhez, ezt, ha valóban létezett is erre törvény és szabály, nem feltétlenül fogadták el és valósították meg. Hogy is lehetne ezt bebizonyítani? Nos, azzal, hogy ma sem fogadnak el és valósítanak meg (ilyen szabályokat). A szertartások és a zene szabályai fennmaradtak és olvashatók mind a mai napig, de vajon a mai emberek megvalósítják-e azokat? Ha pedig a mai emberek nem szívesen alkalmazzák őket, nem teheték ezt szívesen a régi emberek sem. Így ismerjük meg a mai embereken keresztül a régi embereket.

A dolgok (*wu* 物) ugyancsak dolgok (ma is). Az emberi élet tartama ugyanaz, a hosszú élet száz évig tarthat. Amikor egy gyermek eléri életének tizedik esztendejét, már sokszor láthatta a földön a dolgokat (*wu*) születni és meghalni, változni és kicserélődni. S amikor valaki eléri a száz esztendő és közeledik a halálhoz, azok

a különféle dolgok (*zhuwu* 諸物), amiket (száz év alatt) látott, semmiben sem különböznek a tízéves korában látottaktól. Ha pedig a régi korok és az újabb korok emberei közt nincsen semmi különbség, akkor a százéves időtartam alkalmas rá, hogy ki-ki vele <ezen belül> jósolgatva (tudja meg, meddig él). A „hat háziállat” magassága, az „öt gabona” nagysága, a férges és bogarak, a fűvek és fák, a fémek és kövek, a gyöngyök és jadek, a (különböző állatok) csúsztatása-mászása, tekergőző mozgása, ugrabugrálása és zihálása semmiben sem különbözik, s így testi alakjuk (*xing* 形) sem különbözhetik (a régitől). A régi idők vize és tüze azonos a mai vízzel és tűzzel. A víz és tűz a „leheletből” (*qi*) lesz. Ha feltételeznénk, hogy a „lehelet” bármiben is különböző lehet (régén és most), akkor a régi idők vize tiszta, tüze forró lévén a mai víz talán piszkos, a mai tűz talán hideg lenne? Az ember hat vagy hét láb magasra nőhet, vastagsága három-négy kettős arasszal átfogható, arcának ötféle színe lehet,¹⁷⁶ életkora száz évig terjedhet, s mindez nem különbözik tízezer nemzedéken át sem. Vagy ama mondás alapján, hogy a régi korok emberei magasabbak és szebbek voltak, erősebbek lévén magasabb kort értek meg, míg az újabb korokban ennek a fordítottja van, talán el kellene hinnünk, hogy amikor az ég és a föld először megállván először hozott létre embereket, azok olyan magasra nőttek, mint Fangfeng 防風 fejedelme, olyan szépek voltak, mint a Song-beli 宋 Zhao 朝, s olyan sokáig éltek, akárcsak Pengzu 彭祖?¹⁷⁷ S így a mi korunktól számított ezer nemzedék múlva az emberek már csak akkorára fognak nőni, mint a virágmagok, olyan rútak lesznek, akárcsak Mumu 嫫母,¹⁷⁸ s csak addig fognak élni, mint az „egynapos” (légy)? Ám Wang Mang 王莽 idejében élt egy hosszúra nőtt ember, Ba Chunak 霸出 hívták, aki egy *zhang* 丈 <tíz láb> magas volt;¹⁷⁹ a Jianwu 建武 uralkodási periódusban¹⁸⁰ pedig ott volt a Yingchuan-beli 潁川 Zhang Zhongshi 張仲師, aki tíz láb és két hüvelyk magasra nőtt, valamint Zhang Tang 張湯, aki nyolc lábnál magasabb volt, pedig apja még az öt lábnyit sem érte el. Mindezek az újabb korban éltek, s az egyik magasabb, a másik alacsonyabb volt. Nos vajon nem merő tévedés-e a konfuciánusok beszéde? Azt is mondják, hogy a régi korokban úgy alkalmazták az embereket, ahogyan az nekik megfelelt, így a púposokat kapuőrzőknek, a törpéket pedig mutatványosoknak. Igen ám, de ha mindenki magas és szép volt, akkor hogyan találtak púposokat és törpéket?

Azt mondják továbbá, hogy a régi korokban az emberek benső tulajdonsága (*zhi* 質) volt az egyszerűség, s könnyű volt alakítani őket, míg az újabb korokban az emberek külsőleges műveltsége (*wen* 文) nagyon felszínes, s csaknem lehetetlen kormányozni őket. Így a Változások (Könyve) azt mondja: „A legrégebbi időkben kötelet csomóztak és azzal kormányoztak, a későbbi korok ezt felcserélték a könyvek írásával.”¹⁸¹ Hogy korábban kötelet csomóztak, az a könnyen alakíthatóságból fakadt volna, s hogy később könyvekre volt szükség, az a nehezen kormányozhatóság bizonyítéka lenne. Így tehát a Fuxi¹⁸² 宓犧 előtti korban a nép tökéletes benső egyszerűségben élt, az emberek lefekvéskor teljesen elégedettek, ültükben is tökéletesen nyugodtak voltak, csoportokban lakoztak, tömegesen együtt éltek, tudták, ki az anyjuk, de nem ismerték apjukat. Ám Fuxi korában az emberek már valamivel műveltebbek (*wen*) voltak, s a többet tudó már be akarta csapni a tudatlant, a bátor rettegésben akarta tartani a félénket, az erős bántalmazni akarta a gyengét, a sok el akarta nyomni a keveset, így aztán Fuxi feltalálta a „nyolc jósjegyet” (*bagua* 八卦); hogy annak segítségével kormányozza őket. Ám a Zhou-dinasztia 周 korában, amikor a nép műveltsége (*wen*) felszínes volt, a „nyolc jósjegy” nehezen maradhatott volna továbbra is úgy, ahogyan (Fuxitól) örökbe maradt, így aztán Wenwang 文王 kiterjesztette a számukat hatvannégyre, s végrehajtva minden lehetséges változtatást (*bian* 變) elérte, hogy („változtatásaiba”) a nép nem fáradt bele. A Zhou-dinasztia (későbbi) szakaszában a nép már hosszabb ideje nagyon gyér (erénnyel) rendelkezett, s ekkor Kongzi 孔子 megírta a Tavasz és Ősz (krónikát), dicsérve benne a szőrszálnyi kicsiny jót is, bírálva a legparányibb rosszat is. Ő mondta: „A Zhou-ház a két (megelőző) dinasztiát vette figyelembe, s milyen pompásak voltak a törvényei! Én a Zhou-házat követem.”¹⁸³ Kongzi tehát felismerte, hogy a kor mind mélyebbre süllyed a gonoszságba, műveltsége (*wen*) felszínes, nehezen kormányozható, s ezért alkotta meg „finom szövésű hálóját”, ezért állította fel a legkisebb dolgokra is kiterjedő tilalmait, meg akarván fékezni a tiszteletlenséget, biztosítani a fegyelmet, kidolgozva mindent a legapróbb részletekig. Nos, ez a beszéd: ostobaság.

A régi korokban az emberek magukban hordozták az öt állandó erényt (*wuchang* 五常), s az újabb korok embere ugyancsak magá-

ban hordozza (ugyanazt) az öt állandó erényt. Ha pedig egyaránt magukban hordják az öt állandó erényt, mert születésükkor egy és ugyanazon „lehelet” birtokába jutnak, akkor a régi nemzedékek miért lettek volna bensőleg egyszerűek? S miért lenne az újabb kor műveltsége felszínes? Azok (akik ezt állítják) észrevették, hogy a régi korokban a nép vért ivott és szőröstül-bőröstül ette meg a vadat, nem ismerte az „öt gabonából” készíthető ételleket, a későbbi nemzedékek azonban belefűrtak a földbe és kutakat ástak, felszántották a földet és gabonát vetettek bele, a kutakból ittak és olyan gabonát ettek, amelyet vízzel és tűzzel átalakítottak; továbbá észrevették, hogy a legrégebbi időkben (az emberek) magas sziklákon, barlangokban laktak, vadállatok bőrébe öltözködtek, a későbbi nemzedékek pedig házakkal és palotákkal váltották fel (a barlangokat), vászonba és selymekbe öltöztek, s ezek alapján kijelentik, hogy a régebbi korok bensőleg egyszerűek voltak, az újabb korok műveltsége pedig felszínes.

Nos, a szerszámok (*qi* 器) és a foglalkozások (*ye* 業) megváltoznak, kicserélődnek, de az alaptermészet és a magatartás nem lehet különböző (régen és ma). Mégis, benső egyszerűségről meg felszínes műveltségről beszélnek. Pedig minden korban van felvirágzás és van hanyatlás, s amikor a hanyatlás már nagyon előrehaladott és hosszú ideje tart, akkor megjelenik a gonoszság. A dolog ahhoz a ruhához és ételhez hasonlítható, amit az ember használ: amikor éppen csak elkészült, (a ruha) még új és ép, s amikor éppen csak hogy megfőtt, (az étel) még illatos és tiszta; de ha elmúlik egy kis idő, (a ruha) kilyukad, s amint telnek a napok, (az étel) mind bűdösebb lesz. A műveltség (*wen* 文) és a benső erény (*zhi* 質) törvényei régen is, ma is ugyanazok; egy (és ugyanaz) a benső erény (*zhi*), egy a műveltség (*wen*), egy a le hanyatlás, egy a felvirágzás. Mindezek megvoltak a régi időkben is, nem csupán a mai korban. Hogy miképpen bizonyítom ezt? Nos, a hagyomány azt mondja: „A Xiahou 夏后 nemzetségből való királyok a hűség erényével tanították (népüket). S ha a uralkodó a hűség erényével tanít, a nemes emberek (*junzi* 君子) hűsége (uralkodik), míg ha ő maga veszni hagyja (a hűséget), akkor a kis emberek (*xiaoren* 小人) vadsága. A vadság megrendszabályozására semmi sem alkalmasabb, mint a tisztelet tudás, s a Yin-házi 殷 királyok a tisztelet tudás erényével tanítottak. Ha az uralkodó a tisztelet tudás erényével tanít, a nemes

emberek tisztelettudása (uralkodik), de ha ő maga veszni hagyja (a tisztelettudást), akkor a kis emberek gonoszsága. A gonoszság megfékezésére nem lévén jobb, mint a műveltség, azért a Zhou-házi királyok a műveltséggel tanítottak. Ha az uralkodó a műveltséggel tanít, akkor a nemes emberek műveltsége (uralkodik), de ha ő maga veszni hagyja (a műveltséget), akkor a kis emberek felszínessége. S mivel a felszínesség megváltoztatására nincs jobb, mint a hűség erénye, azok a királyok, akik a Zhou-ház örökébe léptek, legjobban teszik, ha a hűség erényével tanítanak.” (Ezek szerint) a Tang- 唐 és a Yu-ház 虞, amelyeknek örökébe a Xia-dinasztia 夏 lépett, a felszínességet tanította, s ezért tanított (a Xia-dinasztia) a hűség erényével. A Tang- és Yu-ház pedig, ha a műveltséggel tanított, nyilván olyan uralmat örökölt, melyet a gonoszság és eltévelyedés jellemez. Kortársaink azt látják, hogy a jelenkor műveltsége felszínes, s mivel megvetik és elítélik az ilyesmit, kijelentik hát, hogy a régi korok bensőleg egyszerűek voltak, az újabb kor műveltsége meg felszínes. Úgy tesznek, mint aki (látja, hogy) a család fiai és öccsei <ifjabb tagjai> nem elég buzgók, s kijelenti, hogy a másik család ifjabb tagjai buzgó és derék emberek.

Azt mondják, a régi korokban az emberek nagyra tartották az igazságosságot (*yi* 義), s mit sem törődtek a személyükkel (*shen* 身); ha olyasmi történt velük, ami hűséget és igazságosságot (követelt tőlük), ők vállalták, amit tenni kellett, még ha nyilvánvaló volt is, hogy a halálba rohannak. Ha kellett, forró vízbe ugrottak vagy kardhegyekbe rohantak, és meghaltak minden panasz nélkül. Ehhez hasonló tettet eredményezett Hong Yan 弘演 tisztasága és a Chen-beli 陳 Buzhan 不占 igazságossága;¹⁸⁴ s az élet eldobását, a teljes önfeláldozást a különböző könyvekben nem egyszer, hanem nagyon is sokszor jegyezték fel. Ám a mai nemzedék (állítólag) csak a haszon után rohan, megengedhetetlen életet él, elveti az igazságosságot, gátlástalanul harácsol; nem az igazságosság erényével buzdítják egymást, nem az erényes magatartással igyekeznek hatni egymásra; az igazságosság elvetését személyükre nézve nem tartják szégyenletesnek, az erényes magatartás pusztulását cselekedeteikben nem tartják félelmetesnek. Nos, ez a beszéd is csak ostobaság.

Mert a régi korok derék emberei (*shi* 士) ugyanolyanok voltak, mint a mai kor derék emberei (*shi*); egyformán természetükként hordozzák magukban az emberség és igazságosság erényét, így

tehát, ha éppen szükség lenne rá, egyaránt megvan bennük az életük feláldozásához kellő tisztaság. Régen is akadtak olyanok, akikből hiányzott az igazságosság, és ma is vannak olyanok, akik szilárdan megalapozták tisztaságukat. A jóság és a rosszaság (minden korban) elkeveredve, egymás mellett található; hogy is lehetne kor, amelyikből az egyik hiányzik! Az eseménymesélők (*shushizhe* 述事者) szeretik magasra emelni a múltat és lealacsonyítani a jelent; azt tartják értékesnek, amit csak hallanak, s megvetik azt, amit (saját szemükkel) látnak. A vitatkozók (*bianshi* 辨士) arról beszélnek, ami régen elmúlt; a művelt emberek (*wenren* 文人) arról írnak, ami távoli; a közelükben található rendkívüli dolgokról vitáikban nem emlékeznek meg, a ma is tapasztalható különleges dolgokról ecsetjük nem készít feljegyzést. Pedig ott volt a Langye-beli 琅邪 Ni Ziming 倪子明, aki egy nagyon rossz termés esztendejében, amikor bátyját az éhes emberek meg akarták enni, összekötözte magát és (a támadók) előtt leborulva kérte, hogy őt egyék meg a bátyja helyett, az éhes emberek pedig úgy megcsodálták igazságosságát (*yi* 義), hogy mindkettőjüket szabadon engedték, egyiküket sem ették meg; majd amikor bátyja meghalt, (Ziming) magához vette és felnevelte árváját, s úgy szerette, hogy az miben sem különbözött saját fia iránti szeretetétől; olyannyira, hogy midőn egyszer, tönkremenvén a termés, minden gabonája elfogyott, s ő nem volt képes mindkét fiút életben tartani, halálra éhezette saját fiát, hogy életben tarthassa bátyjának a fiát. A Linhuai-beli 臨淮 Xu Junshu 許君叔, aki ugyancsak felnevelte bátyjának elárvult fiát, s egy inséges esztendőben ugyancsak éhen halatta saját fiát, hogy életben tartsa bátyjának a fiát, ugyanúgy igazságosságával (*yi*) tűnt ki, mint (Ni) Ziming. A Guiji-beli 會稽 Meng Zhang 孟章 apja, (Meng) Ying (孟)英, amikor tartományi (*jun* 郡) bírósági hivatalnok volt, s a tartomány katonai parancsnoka (*junjiang* 郡將) halálra botoztatott egy ártatlan embert, az ügy felülvizsgálásakor magára vette a bűnt, magát kínálta fel (megbüntetésre), s végül meg is halt a katonai parancsnok helyett. Maga (Meng) Zhang pedig, amikor később tartományi titkár lett, s egyszer hadba vonulván a rablók megtámadására, katonái mind megfutamodtak, a rablók meg csak lőtték őket nyilaikkal, maga állott a hadvezér (*jiang* 將) helyére, s azt el nem hagyta mindaddig, míg meg nem halt. Vajon miben különböznek ezek (az esetek) Hong Yan tisztaságától vagy a Chen-beli Buzhan igazságosságától? De napjaink

művelt könyveinek írói vajon hajlandók-e idézni és példázatként alkalmazni ezeket? Példázatokkal bizonyítani akarván vagy a Yu- és Xia-dinasztia, vagy a Yin- és Zhou-dinasztia korához folyamodnak; már a Qin- és a Han-dinasztia (uralkodásának) határmezsgyéjén látható rendkívüli érdemeket és különleges tetteket is túlságosan későinek tartják, hát még a jelenkoréit, „száz nemzedék” <minden más kor> után kullogókat, amelyeket az esemény elbeszélője is a saját szemével láthatott!

A festők (*huagong* 畫工) szeretnek régi dinasztiák korabeli embereket festeni, de a Qin és Han-kori derék emberek (*shi* 士) érdemes tetteit és csodálatra méltó kiválóságát nem hajlandók képben megörökíteni (*tu* 圖). A mai kor írástudói a múltat tisztelik, s lenézik a jelent; nagyra tartják a vadlibát, s megvetik a baromfit, mert a vadliba messze szálldos, ám a baromfi ott van a közelükben. Ha valaki manapság mélyebben tudná magyarázni a helyes elveket (*dao*), mint maga Kong(zi) 孔(子) vagy Mo (Di) 墨(翟), hírneve mégsem lehetne ugyanolyan, mint azoké; ha valakinek erényes magatartása túlszárnyalná Zeng (Shen) 曾(參) vagy Yan (Yuan) 顏(淵) magatartását is, hírneve mégsem lehetne azokéval egyenlő. Miért? Mert a közönséges szokásnak az a természete, hogy megveti a szemmel láthatót, s nagyra tartja a csupán hallhatót. Ha itt van előttünk egy ember, aki szilárdan megalapozta igazságosságát és tisztaságát, s akinek tetteiről igazi vizsgálat kiderítené, hogy a múltban semmi sem szárnyalja túl őket, akkor a művelt könyvek írói vajon hajlandók lennének-e feljegyezni őket műveikben, megmutatva ezzel, hogy igazán erényes tetteknek tartják? S ha valaki (mai példázatokkal) rendkívüli tanulmányt ír, egészen új <mai tárgyú> művet alkot, semmivel sem hitványabbat a régiek műveinél, akkor az „esemény-kedvelők” vajon hajlandók lesznek-e félretenni a régen elmúltról és távoliról szóló könyveket, s figyelmüket ezek olvasásának szentelni? Yang Ziyun 揚子云 <Yang Xiong 揚雄> megírta a *Taixuant* 太玄 és megalkotta a *Fayant* 法言,¹⁸⁵ Zhang Bosong 張伯松 azonban egyszeri elolvasásra sem méltatta ezeket. „Váll váll mellett” élt a szerzővel, s így megvetette minden szavát. De ha Ziyun 子云 <Yang Xiong> egy (Zhang) Bosongot megelőző korban élt volna, akkor (Zhang) Bosong (a műveit) bizonyonnyal „fém-ládába valónak” <császári könyvszekrénybe valónak, azaz remekműnek> tartotta volna.

Azt mondják, a régi nemzedékek idején a szent emberek (*shengren* 聖人) erénye (*de*) is kiválóbb, érdemdús kormányzása is csodálatosabb volt. Ezért mondta volna Kongzi: „Mily hatalmas uralkodó volt Yao! Egyedül az Ég nagy, s egyedül Yao volt egyenrangú vele! (Erénye) határtalan volt! A nép nem is talál méltó nevet reá. Hatalmas volt! Mi mindent vitt végbe! Milyen ragyogó minden intézménye (*wenzhang* 文章)!¹⁸⁶ Yao örökébe aztán Shun lépett, aki még nem vesztegette el a hatalmas örökséget, Shunt pedig Yu követte a trónon, aki szintén nem tette tönkre a nagy művet. Később aztán Tang 湯 következett, aki sereget támasztott és büntető hadjáratot vezetett Jie 桀 ellen, majd Wuwang 武王, aki csatabárdal a kezében mért büntetést Zhou-ra. Róluk már egy szöveg sem mondja, hogy „hatalmas” meg „határtalan”, csupán arról beszélnek, hogy hadsereget támasztottak meg, büntető hadjáratot vezettek; erényük (*de*) tehát fogyatékos volt, a hadsereghez folyamodtak; ha pedig a fegyveres erőt (*wu* 武) alkalmazták, (békés) átalakító befolyásuk (*hua* 化) csekély volt; márpedig ha átalakító befolyásuk (*hua*) csekély volt, ez világos bizonyítéka annak, hogy össze sem lehet hasonlítani őket (Yaoval, Shunnal és Yuvel). Elérkezvén végül a Qin- és Han-dinasztiához, a fegyverek már felhóként kavarogtak, háborúk erejével mérkőztek a hatalomért, s a Qin-dinasztia így szerezte meg az égalattit; ám miután így az égalatti birtokába jutott, bizony elmaradt a szerencse-jelek dicsősége, mint amilyen az lett volna, ha „harmoniót s békét teremtve a tízezer fejedelemségben, a főnixpár (*fenghuang* 鳳皇) megjelenik az udvarban”. Hát vajon nem annak bizonyítéka ez, hogy erénye (*de*) fogyatékos, érdemes tettei (*gong* 功) szegényesek lévén (a Qin-dinasztia) nem érheti utol, meg sem közelítheti (a régi dinasztiákat)? Nos, ez a beszéd: ostobaság.

Ha az ég és a föld „lehelete” (*qi*) harmonikusan összeolvad (*he* 和), máris szent ember (*shengren*) született; ha szent ember kormányoz, máris meg van alapozva a „nagy mű”. Ha pedig harmonikus „lehelet” (*heqi* 和氣) nem csak a régi időkben létezett, akkor a szent emberek miért lettek volna egyedülállóak a kiválóságukkal? A közönséges szokásnak olyan a természete, hogy szereti magasztalni a múltat és becsmérelni a jelent, kevésre becsüli a szemmel láthatót és sokra a csupán hallhatót. Ráadásul (az emberek) látják, hogy a klasszikus könyvek és kommentárjaik milyen felfokozottan dicsérik a kiváló férfiakat és a szenteket, s hogy Kongzi mindenki másénál nagyobbnak

tartotta Yao és Shun érdemeit. Ezenkívül azt hallják, hogy Yao és Yu lemondtak a trónról, azt másnak akarták átengedni, Tang és Wu azonban hadat vezetett és magához ragadta (az uralmat). Ezek alapján azt hiszik, hogy a régi idők szentjei kiválóbbak voltak, mint a maiak; érdemeik és átalakító befolyásuk bőségesebb volt, mint utódaiké. A klasszikus könyvekben felfokozott magasztalások olvashatók (a régiekről); a világ tele van róluk üres, túlzó beszédekkel; s aki olvassa a klasszikus könyveket, tanulmányozza a különböző írásokat, mind ezt olvashatja ki belőlük. Kongzi azt mondta: „Zhou 紂 (király) gonoszsága nem is volt olyan hatalmas. Ezért a nemes ember gyűlöl olyan alacsony helyen tartózkodni, ahol az égalatti minden gonoszsága reáúdulhat.”¹⁸⁷ A világ állandó szokása, hogy Yaoval és Shunnal Jiet és Zhout állítják szembe; ha az erényt emlegetik, Yaoról és Shunról beszélnek, ha meg gonoszságról esik szó, Zhout és Jiet hozzák fel példának. Így Kongzi mondásából, mely szerint „Zhou gonoszsága nem is volt olyan hatalmas”, levonhatjuk a következtetést, hogy Yao és Shun erénye (*de*) sem lehetett olyan tökéletes (mint mondják).

Hogy Yao és Shun lemondtak a trónról, míg Tang és Wu halállal sújtották (elődeiket), annak egyaránt megvolt az égi rendelése (*tianming* 天命); ezeket nem is okozhatta volna kiválóság vagy fogyatékoság, nem is hozhatta volna létre semmiféle emberi tevékenység. Ha Tang és Wu a Tang- és Yu-dinasztia idején élt volna, ők is lemondtak volna a trónról, s nem indítanak büntető hadjáratot; ha pedig Yao és Shun a Yin- és Zhou-dinasztia korában élt volna, ők is halálra vették volna (elődeiket), s nem mondanak le a trónról. S ha igaz, hogy mindennek megvolt az égi rendelése, akkor a világ (ezzel kapcsolatban) alaptalanul fecseg kiválóságról és fogyatékoságról. Ugyanabban az időben, amikor a klasszikus könyv szavai szerint (Yao) „harmóniát és békét teremtett a tízezer fejedelemségben”, ott volt Dan Zhu 丹朱 is; és ugyanakkor, amikor (Shun dicsőségére) „a főnixpár megjelent az udvarban”, ott volt Youmiao 有苗 is.¹⁸⁸ Ellenük minden fegyver megmozdult, s (Yao és Shun) egyaránt élt is velük. Megérthetjük ebből, hogy mindehhez az erény (*de*) kiválóságának vagy fogyatékoságának, kicsinységének vagy nagyságának semmi köze sem lehetett.

Kortársaink úgy vélekednek, hogy Jie és Zhou gonoszsága még a pusztulásra ítélt Qin-dinasztia gonoszságánál is nagyobb volt,

ám a megtörtént események arról vallanak, hogy a pusztulásra ítélt Qin-ház gonoszsága túltett Jie és Zhou gonoszságán. A Qin-dinasztia gonoszságával azonban szemben áll a Han-dinasztia erényessége, miként Jievel és Zhouval szemben állott Yao és Shun. Márpedig a pusztulásra ítélt Qin-ház és a Han-dinasztia egyaránt a későbbi korokhoz tartoznak; s ha az elpusztult Qin-dinasztia gonoszsága nagyobb volt, mint Jie és Zhou gonoszsága, akkor ebből azt is megérthetjük, hogy a Han-dinasztia erénye (*de*) sem lehet fogyatékosabb, mint a Tang- és Yu-házé volt valaha. A Tang-ház <Yao> „tízezer fejedelemsége”, bármily nagy volt is valaha, (ma már) nem valóságos. A Yu-ház <Shun> főnixjele Xuandinak 宣帝 már ötször is megadatott,¹⁸⁹ s Xiaomingdi 孝明帝 idejében is ugyancsak sok szerencsejel érkezett.¹⁹⁰ Nos, a szerencsejelek azért jelennek meg, mert az erény (*de*) kiváló; s ha a szerencse-jelek egyenlők, akkor az érdemek sem lehetnek alább valók. Ha Xuandi és Xiaoming (császár) fogyatékosabb lévén nem érte volna utol Yaot és Shunt, akkor hogyan tudta volna biztosítani magának Yao és Shun szerencsejeleit? A felséges Guangwu 光武 császár¹⁹¹ „sárkányként támadt és főnixként emelkedett fel”, s úgy szerezte meg az égalattit, mintha csak egy elveszített tárgyat emelt volna fel; róla tehát miért mondanók, hogy „nem érte utol” a Yin-házi Tangot és a Zhou-házi Wut? Kortársaink dicsérik a Zhou-házi Cheng 成 és Kang 康 (királyokat), amiért nem tettek kárt a Wenwangtól örökölt áldásban, mint ahogyan Shun, aki „hatalmas” volt, nem tett kárt a Yaotól örökölt virágzásban és érdemekben. Nos, a napjainkban uralkodó szent dinasztia Guangwu és Xiaoming (császárok) örökébe lépett,¹⁹² dúsán áradó erénye révén nagy átalakító befolyással (*hua*) rendelkezik, hiányzik a (nagy örökség) legparányibb megkárosodása is; róla tehát miért mondanánk, hogy nem éri utol Shunt és Yut, vagy ha úgy tetszik, legalább Chenget és Kangot? Kortársaink azt látják, hogy az Öt Uralkodó és a Három Király cselekedetei a klasszikus könyvekben és kommentárjaikban olvashatók, míg a Han-dinasztia eseményei csak egyszerű könyvekben (*wenshu* 文書) kerültek feljegyzésre; így aztán úgy vélik, hogy a régi idők szentjei kiválóbbak voltak, érdemes tetteik nagyobbak, a későbbi korok (bölcsei és uralkodói) pedig fogyatékosabbak, átalakító befolyásuk (*hua*) szegényesebb.

Kortársaink azt állítják, hogy „az ember, amikor meghal, kísértetté (*gui* 鬼) válik, akinek van tudata (*zhi* 知) és képes ártani az embereknek”. Ám ha tanúbizonyságot a más lényekkel (*wu* 物) való összehasonlítást fogadjuk el, akkor az ember, amikor meghal, nem lehet kísértetté, nem lehet tudata sem, és az emberekben sem tehet kárt. Hogy mivel bizonyítom ezt? Más lényekkel (*wu*) bizonyítom be.

Az ember: dolog (*wu* 物); s a többi lény (*wu* 物): ugyancsak dolog (*wu*). Más lények, ha meghalnak, nem lesznek kísértetté; mi okból lenne egyedül az ember képes rá, hogy amikor meghal, kísértetté legyen? Kortársaink, akik képesek elkülöníteni az embert más lényektől (*wu*), amelyek nem tudnak kísértetté lenni, mégpedig azon az alapon, hogy (az ember) kísértetté válik, (más lények pedig) nem lesznek kísértetté, aligha tesznek világos különbséget; ha pedig nem képesek őket (világos megkülönböztetéssel) elválasztani, akkor nincs is semmijük, amiből „megértsék”, hogy (az ember a halálakor) képes kísértetté válni.

Ami által az ember él, az az éltető „lehelet” (*jingqi* 精氣); s amikor meghal, az éltető „lehelet” (*jingqi*) kihuny. Ami éltető „leheletté” (*jingqi*) képes válni, az az érverés; s amikor az ember meghal, az érverés megszűnik; ha ez megszűnik, az éltető „lehelet” (*jingqi*) kihuny; ha ez kihuny, a test rothadásnak indul; és ha rothadásnak indul, hamuvá és földdé lesz. Ugyan mi által lenne kísértetté? Ha az embernek nincs füle és szeme, akkor nincs mivel tudást szereznie, így aztán a süket és vak ember hasonló a fűvekhez és fákhoz. Mármost, az az ember, akit elhagyott az éltető „lehelet” (*jingqi*), talán nem éppen olyan, mint a fül és szem nélküliek? Rothadásnak indul, azaz felbomlik és megsemmisül, minthogy azonban marad valami homályos sejtelen, amit látni nem lehet, azért kísértetként (*gui*) és szellemként (*shen* 神) kezdik emlegetni. Ám az emberek szemükkel látják kísértetek vagy szellemek (*guishen* 鬼神) testi alakját, így tehát azok semmiképpen nem lehetnek halott emberek lelkei (*jing* 精). Hogy miért? Mert a „kísértetek és szellemek” (*guishen*) kifejezés: a homályos és láthatatlan sejtelenek neve (*ming*). Amikor az ember meghal, szelleme (*jingshen*) felszáll az égbe, csontjai pedig visszatérnek a földre, ezért is beszélnek *guiról*. A kísértet (*gui* 鬼)

ugyanis: „visszatérni” (*gui* 歸);¹⁹³ a szellem (*shen*) pedig: ami csak homályos sejtetem, de testi alakja nincsen (*wuxing* 無形).

Egyesek úgy vélik, hogy a „kísértetek és szellemek” (*guishen*) kifejezés a *yin* 陰 és a *yang* 陽 (egyfajta) neve (*ming* 名); hogy a *yin* „lehelet” (*qi* 氣) szemben áll a dolgokkal (*wu*) és „visszatéríti” (*gui* 歸) őket, ezért hívják *guinak* 鬼, míg a *yang* „lehelet” (*qi*) előre vezeti a dolgokat (*wu*) és életben tartja őket, ezért hívják *shen*-nek, amely esetben a „szellem” (*shen* 神) jelentése: „kiterjeszteni” (*shen* 伸). Kiterjedésnek és visszatérésnek soha nincs vége, mert ha véget ér (az egyik), kezdődik (a másik mozzanat); az ember tehát a szellemi „lehelet” (*shenqi* 神氣) révén megszületik (és él), halála pedig „visszatéríti” a szellemi „leheletet” (*shenqi*). Így a *yin* és *yang*ot „kísértetnek és szellemnek” neveznénk, s az embert, aki meghalt, úgyszintén „kísértetnek és szellemnek” neveznénk. A „leheletből” (*qi*) úgy születik meg az ember, ahogyan a vízből jég keletkezik: a víz összesűrűsödik és jéggé válik, a „lehelet” (*qi*) szintén összesűrűsödik és emberré lesz. Amikor a jég megolvad, víz lesz belőle; az ember pedig, amikor meghal, ismét szellemmé (*shen*) lesz. A neve most „szellem” (*shen*) lett, mint ahogy a jégnek is, ha megolvadt, „víz”-re változtatjuk a nevét. Azok az emberek, akik látják, hogy valaminek a neve más, máris úgy vélik, hogy annak (a valaminek) van tudata, képes testi alakot öltetni és ártani az embernek, éppenséggel semmire sem tudják alapítani ezt az állításukat. Ha az emberek kísértetet (*gui*) látnak, az olyan, mintha élő ember testi alakja lenne; abból pedig, hogy olyanak látszik, mintha élő ember testi alakja lenne, megérthetjük, hogy egyáltalán nem lehet halott ember essenciája (*jing*). Hogy ezt mivel bizonyítom? Nos, ha egy zsákot megtöltünk kölessel vagy rizzsel, akkor – akár rizs van a zsákban, akár köles – minthogy tele van, (a zsák) szilárd és erős, egyenesen áll és jól lehet látni; ha valaki messziről nézi, akkor is megtudja, hogy köles vagy rizs van abban a zsákban. Vajon miből? Abból, hogy a zsák külső alakja a tartalmának megfelelően jól látható. Ha azonban a zsák kilyukad vagy tönkremegy, a rizs kifolyik, a köles elvész belőle, minek következtében a zsák összecsuklik, és aki messziről néz arrafelé, már nem is láthatja. Nos, az ember éltető szelleme (*jingshen*) éppen úgy lakozik a test belsejében, miként a köles vagy rizs a zsák belsejében; s amikor a halál beálltakor a test rothadásnak indul, az

éltető „lehelet” (*jingqi* 精氣) pedig szétszóródik, az éppen olyan, mint amikor a zsák kilyukad vagy tönkremegy, s a köles vagy rizs elvesz, kifolyik belőle. Ha pedig a zsák többé nem rendelkezik (előbbi) testi alakjával, amikor a köles vagy rizs már elveszett, kifolyt belőle, akkor az éltető „lehelet” (*jingqi*), ha már szétszóródott s elpusztult, hogyan lenne képes továbbra is emberi testtel rendelkezni és az emberek számára láthatónak lenni? Amikor a madarak és négylábú állatok elpusztulnak, a húsup teljesen felbomlik, de bőrük és szőrzetük fennmaradhat, abból prémet lehet készíteni, amely, ha messziről néz rá valaki, hasonlíthat a madarak és négylábú állatok testi alakjához. Így fordulhat elő a világban, hogy egyes tolvajok kutyaprémben öltöznek, hogy kutyának higgyék őket, s az emberek nem ismerik fel a kutya bőrének és szőrének kölcsönzött voltát, és senki nem is gyanakszik. Mármost, amikor az ember meghal, bőre és szőrzete is rothadásnak indul és elpusztul, s még ha az éltető „lehelet” (*jingqi*) meg is marad, a szellem (*shen*) hogyan lenne képes ismét kölcsönvenni ezt a testi alakot és vele láthatóan viselkedni? Nos, a halott ember éppen úgy nem tudja kölcsönvenni az élő ember testi alakját, hogy azzal látható legyen, mint ahogy az élő ember sem tudja kölcsönvenni a halott ember lelkét (*hun* 魂), hogy annak segítségével eltűnjön szem elől. A hat háziállat képes úgy átalakulni, hogy testi alakjuk hasonló legyen az emberéhez, de csak akkor, ha testi alakjuk még él, s az éltető „lehelet” (*jingqi*) még benne van. Mert ha meghaltak, ha tehát testi alakjuk elrothadt és felbomlott, akkor hiába rendelkeznek a tigris vagy az orrszarvú bátorságával is, nem képesek többé átalakulni. A Lu-beli 魯 Gong Niu'ai 公牛哀 betegségében alakult át tigrissé,¹⁹⁴ ugyancsak azért, mert még nem volt halott. A világban előfordul olyasmi, hogy valaki élő testi alakja segítségével átváltozik valami más élő dologgá (*lei* 類), de még sohasem fordult elő olyasmi, hogy valaki halott teste segítségével alakult volna át élő alakká (*xiang* 象).

Az ég és a föld kiterjeszkedése, az Emberi Uralkodók (*renhuang* 人皇)¹⁹⁵ kora óta azokat, akik akár hosszú élet után haltak meg, akár java életkorukban vagy fiatalon pusztultak el, csak százezerszer-tízezerrel számlálhatnánk össze; s ha megállapítanánk a ma élő emberek számát, az nem lehetne olyan nagy, mint a halottaké. Nos, ha az ember azért halna meg, hogy kísértetté (*gui*) legyen, akkor az utakat járva minden lépésnél egy-egy kísértetre kellene bukkanunk;

s ama kísértetek számának is, amelyeket a halálukhoz közeledő emberek szoktak megpillantani, százszor vagy ezerszer tízezernek kellene lennie, meg kellene tölteniük a csarnokokat és nem lehetne az a helyzet, hogy csak néha látnak belőlük egyet-kettőt. Annak az embernek, aki fegyvertől <háborúban> hal meg, a világ beszéde szerint lidércké lesz a vére; az a vér, amely életében éltető „lehelete” (*jingqi*) volt. Ám ha az embernek éjszakai útjaikon lidércet látnak, az nem hasonlít soha az ember testi alakjához, hanem olyasféle bizonytalan és körvonaltalan tömörülés csupán, mint amilyen a tűz fényének „alakja”. A lidérc (állítólag) a halott ember vére, ám külső alakja mégsem hasonlít az élő ember véréhez; ha pedig a (lidérc) külső alakja nem hasonlít élő ember véréhez, akkor az az ember, akit elhagyott az éltető „lehelet” (*jingqi*), ugyan miért hasonlítana az ember testéhez? Hogy azok a kísértetek, amelyeket egyesek látnak, mind halott emberek testi alakjához hasonlíthatóak, azt nagyon is kétségbe kell vonnunk. A még meg nem halt emberek néha kísértetként szerepelve „visszatérhetnek”, mégpedig élő ember testi alakjában. A betegek, ha kísértetet láttak, azt mondják, hogy ez meg ez eljött hozzánk; ám „ez meg ez” akkor nem lehet halott, mert a „lehelet” (*qi*) csak így tudja magára öltetni „ez meg ez” testi alakját. Ha a halott emberek kísértetté lennének, akkor a betegek miért látnák mindig élő emberek testét?

Az égnek és a földnek alaptermészete <alapvető természeti törvény>, hogy képesek vagyunk újból tüzet gyújtani, de nem tudjuk elérni, hogy az egyszer kialudt tűz újra fellángoljon. Az lehetséges, hogy újra ember szülessék, de lehetetlen, hogy egy halott újrászülessék. Ha el tudnánk érni, hogy a holt hamu ismét lángoló tűz legyen, akkor magam sem vonnám kétségbe, hogy a meghalt ember ismét testi alakká lehet. Minthogy azonban a tüzet, amely egyszer kialudt, nem tudjuk ismét lángolóvá tenni, ennek alapján nyilvánvaló, hogy a halott ember sem képes kísértetté lenni. Ami (állítólag) kísértetté lett, az az emberek véleménye szerint a halott éltető szelleme (*jingshen*). De ha elfogadjuk, hogy a kísértet a halott ember éltető szelleme (*jingshen*), akkor az emberek, akik ilyet látnak, csupán a meztelen testi alakot láthatnák, s nem történhetne meg, hogy felöltözött, ruhákat viselő (alakokat) lássanak. Hogy miért? Mert a ruháknak nincs éltető szellemük (*jingshen*), s amikor az ember meghal, testével együtt elrothadnak; hogyan

képzeltető el tehát, hogy (a kísértet) azokba belebújjon? Az éltető szellemnek (*jingshen*) voltaképpen a vér „lehelete” <a fizikum> az „ura” <alapja>, a vér „lehelete” pedig mindig a testhez ragaszkodik. Mármost az (az állítás), hogy a test elrothad ugyan, az éltető szellem (*jingshen*) azonban megmarad, és képes kísértetté válni, még csak elmegy valahogy; de hát a ruhák, amelyek selyemből és más szövetekből készültek, amelyekhez „életükben” nem ragaszkodott a vér „lehelete”, minthogy belőlük magukból (*zi* 自) mindig is hiányzott a vér „lehelete”, nos, ezek – éppen úgy elpusztulván és elrothadván, akár az emberi test – hogyan lennének képesek maguktól (*zi*) megtartani a ruha külső alakját? Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy ha valaki egy kísértet ruháját hasonlónak látja (az emberi ruhákhoz), akkor a testét is (emberi testhez) hasonlónak kell látnia. Ha pedig hasonlónak látja ezeket, abból megértheti, hogy (a kísértet) egyáltalában nem egy halott ember éltető szelleme (*jingshen*).

Mármost, ha a halott ember nem képes kísértetté lenni, akkor tudata sem lehet semmiről. Hogy mivel bizonyítom ezt? Hát azzal, hogy akkor sincs tudata semmiről, amikor még nem született meg. Az ember, amíg meg nem születik, az ős-leheletben (*yuanqi* 元氣) lakozik, s halála után visszatér az ős-leheletbe (*yuanqi*); az ős-lehelet (*yuanqi*) pedig zavaros derengés csupán, s az ember „lehelete” (*qi*) abban benne foglaltatik. Az ember, amíg meg nem születik, nem tud semmiről, halála pedig visszatéríti a nem-tudás eredeti állapotába; hogyan is lehetne tudata (a halála után)? Ami által az ember okos és bölcs, az az öt állandó erénynek benne lakozó „lehelete” (*qi*); s ami által az öt állandó erény „lehelete” az emberben lakozik, az a testében található öt belső rész. Amíg az öt belső rész sértetlen, addig az ember okos; de ha öt belső rész (valamelyike) megbetegszik, akkor az ember (értelme) zavarosan derengő lesz, e zavaros derengés pedig ostobaságot vagy hülyeséget jelent. Amikor az ember meghal, (testében) az öt belső rész is elrothad, ha pedig ezek elrothadnak, akkor az öt állandó erénynek nincs mire támaszkodnia, hiszen mindaz, ami az értelemnek szállást adott, elpusztult, s mindaz, ami az értelmet létrehozta, eltávozott. A testi alaknak a „leheletre” (*qi*) van szüksége ahhoz, hogy teljessé legyen (v. ép maradjon), a „leheletnek” (*qi*) pedig a testi alakra van szüksége ahhoz, hogy tudjon. Ha az égalattiban nem létezik egyedül

lángra gyúló tűz, akkor hogyan lenne lehetséges a világban, hogy létezzék esszencia (*jing*), amelynek nincs teste, csak tudata?

Az ember halála hasonlít az alváshoz; az alvás a révület következő foka; a révület pedig a halál párja, hiszen ha az ember révületéből nem tér magához, akkor meghalt. Így az ember, aki révületéből ismét öntudatra tért, a halálból jött vissza, hiszen az alvás is ehhez hasonlít. Tehát az alvásnak, a révületnek és a halálnak egy a lényege (*shi* 實). Az ember, ha alszik, nem tudhatja, hogy amikor ébren volt, mit cselekedett; s ehhez hasonlóan, ha meghalt, nem tudhatja, hogy amikor még élt, mit csinált. Az emberek beszélhetnek vagy csinálhatnak bármit egy alvó ember mellett, az alvó ember arról mit sem tudhat; s ugyanígy, halott ember koporsója mellett történhetnek jó vagy rossz dolgok, a halott ember azokról már mit sem tudhat. Pedig az alvóban még ott lakozik az éltető „lehelet” (*jingqi*), teljesen ép még a teste, és mégsem tud semmiről; hát még a halott ember, akinek szelleme (*jingshen*) eloszlott és megsemmisült, mert teste elrothadt és felbomlott?

Az ember, akit megverték vagy megsebesítettek, elmegy az előljáróhoz (*li* 吏) és az esetet elmondva panaszt tesz, mert hiszen az illetőnek megvan a maga tudata. De ha valakit meggyilkolnak, (többnyire) nem tudjuk, hogy ki ölte meg, s néha még azt sem tudja a családja, hogy a holttest merre van. Ám ha feltételezzük, hogy a halott embernek van tudata, akkor nagyon kell gyűlölnie azt, aki őt meggyilkolta, minek következtében beszélnie kellene az előljáró színe előtt, be kellene jelentenie a gonosztevő nevét, sőt hazatérhetne a családjához is, hogy közölje, merre találják meg a holttestét. Mármost az a tény, hogy (a halott) minderre nem képes, bizonyítja tudatlanságát. – Az olyasmi, hogy világunkban a halottak révületbe tudnak ejteni élő embereket s az ő szavukkal beszélnek, meg hogy a sámánok (*wu* 巫) a fekete húrok ütögetésével leszállásra bírják a halott ember lelkét (*hun*), akik a sámán szája segítségével szólnak hozzánk, nos, mindez hazug hengegés csupán; vagy ha nem hazugság, akkor olyan jelenségek (*xiang* 象), melyeket a dolgok (*wu*) éltető szelleme (*jingshen*) hoz létre. Egyesek azt mondják: „(Az éltető szellem) nem tud beszélni.” De ha beszélni nem tud, akkor tudattal sem rendelkezhet, hiszen a tudat a „leheletet” (*qi*) használja fel, s a beszéd úgyszintén a „leheletet” (*qi*) használja fel. Amíg az ember meg nem betegszik, értelmi képességei és éltető

szelleme (*jingshen*) rendben van, de ha megbetegszik, (értelme) zavarossá lesz, éltető szelleme (*jingshen*) elbizonytalanodik. Nos, a halál nem más, mint a betegség legvégső foka; ha pedig a betegség, mely a halálnak legfeljebb kicsiny kezdete, maga is kiváltja az értelmi zavart, akkor mennyivel inkább (megteszi ezt) a legvégső foka <a halál>! Amikor az éltető szellem (*jingshen*) elbizonytalanodik, máris nem tud semmiről, hát még akkor, ha szertefoszlik!

Az ember halála olyan, mint a tűz kihunyása. Ha a tűz kihunyt, fénye nem világít; s ha az ember meghalt, tudata semmit sem fog fel. Ezt a két dolgot ugyanúgy kell szemlélnünk, mert egy a lényegük (*shi*). S akik mégis úgy vélik, hogy a halottnak van tudata, azok tévednek. Mert az ember, aki beteg és közeledik a halálhoz, ugyan miben különbözik attól a tűztől, amely közeledik a kihunyáshoz? Ha a tűz kihunyt sugarai eloszlanak és csak a gyertya marad; s ha az ember meghal, esszenciája (*jing*) megsemmisül és csupán a teste marad ott. Akik azt mondják, hogy az embernek akkor is van tudata, ha meghalt, ezzel azt állítják, hogy a tűznek még akkor is megvannak a fénysugarai, ha kihunyt. A dermesztő téli hónapokban, amikor a hideg „lehelet” uralkodik, a víz megfagy és jéggé lesz; de mihelyt megérkezik a tavasz, s a „lehelet” felmelegszik, a jég elolvad és vízzé lesz. Az ember úgy születik meg az ég és a föld között, mint ahogy a jég; a *yin* és a *yang* „lehelet” (*qi*) összesűrűsödik és emberré lesz, aki éveinek végéhez érve, idejét kitöltve meghal és „visszatér”, (ismét) „leheletté” (*qi*) válva. Ha pedig a tavaszi vizek nem képesek továbbra is jégnek maradni, akkor a halottak lelke (*hun*) hogyan tudna újra testté lenni?

Ha egy féltékeny férj s egy féltékeny feleség együtt, egy szobában lakik, akkor ott felfordulás uralkodik, veszendőbe megy a helyes magatartás, s örökös gyűlölködés, veszekedés és perpatvar dül. Mármost, ha a férj meghal és a feleség ismét férjhez megy, vagy a feleség hal meg és a férj hoz más asszonyt a házhoz, és (a halott) tudata lévén erről meg is bizonyosodhatna, akkor természetesen még nagyobb gyűlöletre kellene lobbannia. Ámde az a tény, hogy ha a férj vagy a feleség meghal, teljes csendben marad, semmiféle hangot nem ad, aki meg újra férjhez megy vagy új asszonyt vesz magának, teljes nyugalommal teheti, mert semmi baja nem történik, nos, ez (a halott) tudattalanságának bizonyítéka.

Kongzi 孔子 eltemette anyját Fangban 防. Nem sokkal ezután

olyan hatalmas esőzés következett, hogy a Fang-beli sír beomlott tőle. Amikor Kongzi erről tudomást szerzett, keservesen sírt, és így szólt: „A régi időkben nem javították a sírokat.”¹⁹⁶ Így aztán nem is javíttatta meg (anyja sírját). Nos, ha feltételezzük, hogy a halottnak van tudata, akkor ugyancsak haragudnia kell arra az emberre, aki nem javíttatja meg (sírját); Kongzinek pedig, ezt tudván, ki kellett volna javíttatnia a sírt, hogy ezzel örömet okozzon az elhunyt lelkének (*hunshen* 魂神). Ő azonban mégsem javíttatta meg (a sírt), mert szent ember lévén világos elméjével jól tudta, hogy (a halottnak) nincsen tudata.

Ha valahol a mezőn elszáradt csontok hevernek, s onnan időnként kiáltozást vagy más hangot hallani, vagy az éjszakában sírást hallani, és ezekből azt hinni, hogy halott ember hangjai: tévedés. Hogy ezt mi bizonyítja? Nos, az élő ember azáltal beszél vagy kiált, hogy „leheletet” tartván szájában és torkában mozgatja a nyelvét, kinyitja és becsukja a száját, aminek következtében hangokat tud képezni. Olyan ez, mint egy furulya fújása; márpedig ha a furulya törött, akkor a „lehelet” megszökik, nem marad benne, a kéznek nincs min játszania, és zenei hang nem keletkezik. Nos, a furulya csöve < sípja > olyan szerepet játszik, mint az ember szája és torka; a kéz pedig épp úgy játszik a lyukakon, ahogy az ember mozgatja a nyelvét. Amikor az ember meghal, szája és torka is rothadásnak indul, nyelve pedig nem mozdul többé; hogyan tudnának hát szavakat képezni? Ha pedig elszáradt csontok néha mégis „nyögnek” és „kiáltanak”, ez onnan van, hogy az emberi csontoknak maguktól (*zi*) megvan az a képességük, hogy „nyögjenek” és „kiáltsanak”. Egyesek úgy vélik, hogy az ősz (adja e hangokat), hogy tehát ezek < az ősz hangjai > az éjszakai kísértetek (*gui*) sírásától semmiben sem különböznek. Az ősz „lehelete” (*qi*), amikor „nyögés” és „kiáltozás” tünetényeit (*bian* 變) produkálja, magától és más okból teszi (*zi you suo wei* 自有其為), minthogy azonban ilyesmi halottak csontjai mellett történik, az emberek úgy vélik, hogy a csontoknak még most is van tudatuk, s nyögnek és kiáltoznak a mezőn. Ám a füves mezőkön és a mocsarakban fehérülő csontvázak száma ezrekre és tízezrekre rúg, „nyögéseik” és „kiáltozásaik” hangjait tehát minden egyes lépésünknel hallanunk kellene. Akinek még megvan a képessége, azzal elérhetjük, hogy ha eddig nem beszélt, most beszéljen; de olyasmi még nem fordult elő, hogy valakit, aki beszélt ugyan,

de meghalt, rá tudtak volna venni, hogy ismét beszéljen, mert hiába beszélt azelőtt, halála után már semmi sem bírhatja rá, hogy ismét beszéljen. Hasonlóan a növényhez (*wu*), amelynek kisarjadásakor zöld a „lehelete” (*qi*), mert valami ezt adta neki; ám ha a növény (*wu*) elpusztul, a zöld is elhagyja, mert valami ezt elveszi tőle. Ha neki adatik, a növény (*wu* 物) zöld; ha elveszik tőle, a zöld eltávozik, s eltávózása után már nem lehet neki ismét megadni a zöldet, a növény (*wu*) sem képes ismét zölddé tenni magát. A hangok és a színek egyformán viselkednek; mind egyaránt az ég adományai, a zöldellő szín éppen úgy, mint a kiáltozó hang. Ha pedig a holt növény (*wu*) színe nem lehet többé zöld, akkor azt állítani, hogy a halott ember képes még magától beszélni, nyilvánvaló tévedés.

Ami által az ember beszélni tud, az nem más, mint hogy lehelet-erővel (*qili* 氣力) rendelkezik. Ha lehelet-ereje <életereje> teljében van, akkor ezt annak köszönheti, hogy képes enni és inni; s ha étele és itala megfogyatkozik, akkor életereje (*qili*) hanyatlásnak indul; ha (életereje) már hanyatlik, akkor hangja is akadozik; és ha nyomorúságban (v. kimerültségében) már nem képes enni, akkor szája sem képes többé beszélni. Mármost a halott, aki a nyomorúság (v. kimerültség) legvégső fokára jutott, hogyan lenne képes továbbra is beszélni? Van, aki azt mondja: „A halott ember belélegzi az áldozati ételek illatát, azoknak 'leheletével' táplálkozik, s ezért képes beszélni.” Csakhogy a halott ember esszenciája (*jing*) azonos az élő ember esszenciájával (*jing*); ha pedig egy élő ember nem eszik és nem iszik, hanem szájával csupán belélegzi az áldozati ételek „leheletét”, akkor nem kell hozzá több, csak három nap, és éhen hal. Némelyek úgy vélik: „A halott ember esszenciája (*jing*) szellemibb (*shen*), mint az élő ember esszenciája (*jing*), s ezért képes a 'lehelet' belélegzése által is hangot adni <beszélni>.” Nos, az élő ember esszenciája (*jing*) a testen lakozik, a halál után pedig a testen kívül van; a halott az élőtől mi másban különbözne? S miben lenne más (az „esszencia”) a testen belül és a testen kívül? Vegyünk például vizet és töltsünk meg vele egy nagy medencét. Ha a medence eltörik, a víz a földre folyik; mármost a földön folyó víz lehet-e más, mint a medencében volt víz? Ha pedig a földre folyt víz nem más, mint a medencében volt, akkor a testen kívül levő esszencia (*jing*) miért különbözne a testen levő esszenciától (*jing*)?

Ha mármost az ember, amikor meghal, nem lesz kísértetté (*gui*), nincs tudata és nem tud beszélni, akkor arra sem képes, hogy ártson az embereknek. Hogy ezt mivel bizonyítom? Nos, az ember, amikor haragszik, „leheletét” használja fel, amikor pedig kárt tesz másokban, erejét használja. A felhasznált erőnek inakra és csontokra van szüksége ahhoz, hogy valóban erős legyen; és ha valóban erős, akkor képes kárt tenni másokban. A dühöngő ember hiába ordítzik valakinek a közvetlen közelében, szája „leheletét” hiába lövelli az illető arcába, és hiába oly bátor, mint (Meng) Ben (孟) 貴 vagy (Xia) Yu (夏) 育, csupán a „lehelete” nem tesz kárt másokban. De ha kinyújtja kezét és üt, vagy ha fölemeli lábát és rúg, akkor ahová ütött vagy ahová rúgott, ott minden törik és szakad. Mármost a halott, amelynek csontjai rothadnak, izomereje semmivé lett, kezét-lábát emelni nem tudja, még ha éltető „lehelete” (*jingqi*) meg is maradt, mégsem tehet mást, mint aki csak ordít (a „leheletével”), de semmije sincs, amit segítségül használjon; ugyan mivel lenne képes kárt tenni az emberekben? Általában aminek segítségével az ember és más lények (*wu*) képesek ártani másoknak, az nem egyéb, mint hogy kezükkel és karjukkal kardot ragadnak, meg hogy karmaik és fogaik erősek és élesek. Ám ha az ember meghal, keze és karja is elrothad, nem képes többé kardot ragadni velük; körmei és fogai kihullanak, nem képes többé harapni vagy karmolni velük; hát akkor hogyan tudna kárt tenni másokban? A gyermeknek, amikor éppen csak hogy megszületett, keze és lába már tökéletes, de keze még nem képes fogni, lába még nem képes rúgni, mert a „lehelet” (*qi*) ekkor még éppen csak hogy összesűrűsödött, de még nem lehet szilárd és erős. Ennek alapján nyilvánvaló, hogy maga az éltető „lehelet” (*jingqi*) nem lehet sem szilárd, sem erős. A „lehelet” (*qi*) testi alakot ölt, de míg a test törékeny és gyenge, addig nem képes kárt tenni az emberben; hát még a halott (test), melyből a „lehelet” (*qi*) eltávozott, melyet az éltető szellem (*jingshen*) elhagyott! Ha még a törékeny és gyenge (test) sem képes kárt tenni az emberekben, akkor a kihűlt csontokról állítanánk, hogy azok képesek kárt tenni valakiben? Hát talán nem távozott el a „lehelet” (*qi*) a halott emberből? Hogyan tudna kárt tenni valakiben?

A tyúktojásban, amelyben még nem fejlődött ki csirke, csak formátlan tömeg van a tojáshéj mögött; ha feltörjük és megvizsgáljuk, olyannak találjuk „alakját”, mint a vízét. De ha egy derék kotlós

megül rajta, akkor (csirke-)test alakul ki (a tojásban), és miután kialakult, csőrével csipkedni, lábával rugdalni tudja (a tojáshéjat). Nos, az ember halála olyan, mint a formátlan gomolygás állapota; a formátlanul gomolygó „lehelet” (*qi*) hogyan is tudna kárt tenni az emberekben? Hogy az ember bátorsága és vadsága segítségével kárt tud tenni másokban, azt annak köszönheti, hogy eszik és iszik; ha étellel jóllakik és eleget iszik, akkor erős és bátor, ha pedig erős és bátor, akkor képes kárt tenni másokban. De ha az ember megbetegszik s nem tud enni-inni, akkor teste megsoványodik és legyengül; és ha soványodása és gyengülése eléri a kimerültség végső fokát, akkor bekövetkezik a halál. Amikor valaki beteg és kimerült, akkor ellensége ott állhat mellette, ő nem képes szidalmakat szórni rá, s az emberek elrabolhatják a vagyontárgyait (*wu*), ő nem képes sem meggátolni ezt, sem visszavenni azokat; mindennek egyetlen oka az, hogy túlságosan gyenge és kimerült. Mármost a halott, aki az elgyengülésnek és kimerülésnek legvégső fokára jutott, hogyan lenne képes kárt tenni az emberekben? Ha valaki tyúkot vagy kutyát tart, s egy ember azt ellopja tőle, akkor (a kárvallott) mindenképpen nagy dühbe gurul, még ha egyébként félnék és tehetetlen (*wushi* 無勢) ember is; dühében aztán eljuthat egy olyan végső fokra, hogy a rablóval (felveszi a harcot és) kölcsönösen megölik egymást <az egyik megöli a másikat>. Vereség és felfordulás időszakai-ban az emberek kölcsönösen felfalják egymást; ha pedig feltételezzük, hogy (a felfaltak) szellemeinek (*shen*) van tudata, akkor ezeknek ugyancsak lenne miért ártani az embereknek. Az élet drágább, mint a tyúk vagy a kutya; s valakinek saját halála sokkal komolyabb dolog, mint hogy ellopnak tőle valamit. Így az (a tény), hogy (az emberek) dühbe gurulnak egy tyúk vagy egy kutya miatt, de (a „szellemek”) nem haragszanak meg azért sem, hogy felfalják őket <a testüket>, csak azt bizonyítja, hogy (a „kísértetek”) nem képesek kárt tenni az emberekben. A tücsök, mielőtt kivedlene lárvájából: lárva; ha már kivedlett, elhagyta a lárvatestet és tücsöktestet öltött. Mármost feltehető-e, hogy a halott ember éltető szelleme (*jingshen*) olyasféleképpen hagyja el a testi alakot, mint ahogy a tücsök elhagyja a lárvét? Igen. Csakhogy ha már tücsökké lett (a tücsök), nem képes ártalmára lenni a lárváknak. És ha a tücsök nem képes ártani a lárváknak, akkor a halott ember szelleme (*jingshen*) miért lenne képes kárt tenni az élő emberekben?

Az álmok igazi jelentése (*yi* 義) nagyon kétséges. Egyesek azt mondják, hogy aki álmodik, annak testében ott maradt az éltető szellem (*jingshen*), s az csinálja a szerencsés vagy baljós képeket (*xiang* 象). Mások úgy vélik, az éltető szellem (*jingshen*) elment, s más emberré vagy dologgá (*renwu* 人物) változott. Ha azt tételezzük fel, hogy (álom közben a „szellem”) a testben marad, akkor a halottban is ugyanígy ott kellene maradnia a szellemnek (*jingshen*). Ha pedig igaznak fogadjuk el, hogy (álom közben a „szellem”) elmegy, akkor az ember azt is álmodhatja, hogy megöl vagy megsebesít valakit; és ha álmában megölt vagy megsebesített valakit, vagy éppen őt ölte vagy sebesítette meg valaki más, világos nappal mégis hiába nézi az illető testét, hiába vizsgálhatja a saját testét is, azokon fegyver pengéjétől való sebesülésnek semmiféle nyomát nem leli. Mármost, az álomban működött szellem (*jingshen*): szellem (*jingshen*), amely azonos a halott „szellemével” (*jingshen*). Ha tehát az álmot látó szelleme (*jingshen*) nem volt képes kárt tenni abban a bizonyos emberben, akkor a halott szelleme (*jingshen*) hogyan lenne képes valami ártót cselekedni? Amikor a tűz lobog, az üstben forr a víz, s amikor a forrás véget ér, a „lehelet” <a pára> sem száll már: mindennek a tűz az „ura” <mindez a túztól függ>. Amikor a szellem (*jingshen*) haragszik, akkor képes ártani az embereknek; de ha nem haragszik, nem képes ártani senkinek. Ha a tűz vadul lobog a tűzhelyben, az üstben forr a víz és a „lehelet” <pára> száll fölfelé; ha az esszencia (*jing*) haragszik a keblünkben, akkor erőnk duzzad, testünk átforrósodik. Ámde amikor az ember halálához közeledik, a teste hűlni kezd, mind dermedtebbé lesz, s végül ez eléri azt a fokot, amikor bekövetkezik a halál. Így a halál pillanatában a szellem (*jingshen*) már nem haragszik; a test pusztulása után már csak olyan, mint a forró víz, amit kiöntöttek az üstből; hogy is lenne képes ártani valakinek?

A dolgok (*wu* 物) lehetnek (rossz) hatással az emberre, s az emberrel megtörténik, hogy (valamely „dolog” hatására) az örütség betegségébe esik. Ha tudjuk, mi az a dolog (*wu*), amely ilyené tette, akkor azt irányítani tudjuk, s a betegség meggyógyul. Egy dolognak (*wu*), amely még nem halt meg, szelleme (*jingshen*) a testére támaszkodik, s ezért képes átváltozni (*bianhua*) és az emberrel kapcsolatot teremteni; ha azonban már meghalt, akkor teste bomlásnak indul, s szelleme (*jingshen*) is szétszóródik, mert

nincs mire támaszkodnia; s nem képes többé átváltozni (*bianhua* 變化). Nos, az ember szelleme (*jingshen*) ugyanolyan, mint a dolgok (*wu*) szelleme (*jingshen*); márpedig dolgok (*wu*) szelleme (*jingshen*) addig okozhat betegséget, amíg azok élnek, mert ha meghaltak, szellemük (*jingshen*) eloszlik és megsemmisül. Az ember a dolgokkal (*wu*) azonos; ha tehát meghal, szelleme (*jingshen*) is megsemmisül; hogyan lenne hát képes valami ártalmat vagy szerencsétlenséget produkálni? Ha feltételeznénk, hogy az ember értékesebb (a „dolgoknál”) és szellemében (*jingshen*) rendkívüliség (*yi* 異) van, akkor abból a tényből, hogy a dolgok (*wu*) képesek átváltozásra (*bianhua*), az ember azonban nem képes, éppen az ellenkezőjét kellene megállapítanunk: hogy az ember szelleme (*jingshen*) nem éri utol a dolgokét (*wu*), a dolgok (*wu*) szelleme (*jingshen*) sokkal csodálatosabb, mint az emberé.

A víz elmerítheti, a tűz megégetheti (az embert). Általában mindaz, ami képes az emberben kárt tenni, az öt elem valamelyik „dolga” (*wu*): a fém megsebesíti, a fa megüti, a föld megnyomja, a víz elmeríti, a tűz megégeti az embert. Feltehetjük-e, hogy az ember halála után szelleme (*jingshen*) valamelyik dologgá (*wu*) lesz az öt elem közül? Akkor kárt tehetne az emberekben. Vagy nem lesz ilyesmivé? Akkor nem tud kárt tenni senkiben. Ha dologgá (*wu*) nem lesz, akkor „leheletté” (*qi*) válik. Nos, ama „leheletek” (*qi*) közül, amelyek kárt tesznek az emberben, a nap „lehelete” (*qi*) a legmérgezőbb. Feltehetjük-e, hogy mikor az ember meghal, „lehelete” (*qi*) méreggá válik? Akkor kárt tehetne az emberekben. Vagy nem válik azzá? Akkor meg nem képes kárt tenni senkiben. Megállapíthatjuk tehát, hogy a halottak nem lesznek kísértetté (*gui*), nincsen tudatuk, s nem képesek ártani az embereknek. Ebből pedig nyilvánvaló, hogy ha valaki kísértetet (*gui*) lát, az egyáltalában nem lehet egy halott ember esszenciája (*jing*), s ha valami kárt tesz az emberekben, azt egyáltalában nem egy halott ember esszenciája (*jing*) csinálta.

ÖNÉLETRAJZ (ZIJI 自紀)

Wang Chong 王充 a Guiji-beli 會稽 Shangyuból 上虞 származik,¹⁹⁷ s szebbik neve (*zi* 字) Zhongren 仲任. Ősei eredetileg a Weijun-beli 魏郡 Yuanchengben 元城 voltak honosak; majd egy bizonyos Sun 孫,

aki ugyanazt a nemzetségnevet viselte, hosszú ideig katonáskodván olyan érdemeket szerzett, hogy a Guiji-beli Yangtingben 陽亭 hivatalt kapott (*feng* 封); mígnem egy esztendőben, amikor a magtárak kiürültek, és az államhatalom (*guo* 國) szétzilálódott, (hivatala megszűnván) kénytelen volt családjára (*jia* 家) támaszkodni. Miközben a földművelés és selyemhernyó-tenyésztés lett a foglalkozása, (Wang Chong) dédapja bátor és féktelen ember volt, és sehogyan sem fért össze az emberekkel. Ínséges esztendőekben szerte az utakon fosztogatott és gyilkolt, így haragosai, kik a bosszúra lestek, igen megszorodtak; ezért egy olyan időben, amikor felfordulás ütötte fel a fejét, félvén, hogy bosszút szomjazó ellenségei megfogják, (Wang Chong) nagyapja, Fan 泛, összeszedte családját, összeszedte holmijukat, otthagya Guijit és Qiantangxianben 錢唐縣 telepedett le, ahol kereskedéssel (*maifan* 賈販) kezdett foglalkozni.¹⁹⁸ Két fia született, az idősebbiket Mengnek 蒙, a fiatalabbikat Songnak 誦 nevezték. Ez a Song lett (Wang) Chong apja. Az ősök nemzedékeken át öröklődő féktelen természete Mengben és Songban még inkább elhatalmasodott, úgyhogy Meng és Song, Qiantangban 錢唐 élvén, bátorságuk hatalmával minduntalan megsértették az embereket, és amikor végül a hatalmas családból való Ding Boval 丁伯 és másokkal is ellenséges viszonyba kerültek, megint csak felpakolták a családot és átköltöztek Shangyube.

A Jianwu 建武 periódus harmadik évében <i. sz. 27-ben> megszületett (Wang) Chong. Gyermekkorában együtt játszadozott társaival, de nem szerette a tolakodó bizalmaskodást. Pajtásai szerettek madarászni, tücsköt fogni, pénzzel játszani és fára mászni; ezekben egyedül Chong 充 nem akart részt venni, s Song [az apja] ezt csodálatos dolognak tartotta. Hatéves korában kezdtek olvasni tanítani, s megtanult tisztelettudóan, őszintén, emberséggel, szolgálatkészen, szertartásosan és tiszteletkeltően viselkedni; méltóságteljes és nagyon komoly volt, szívében tökéletesen nyugodt; s egy nagy ember (*juren* 巨人) becsvágyával (*zhi* 志) rendelkezett. Apja soha meg nem verte, anyja soha meg nem szidta, a falubeliek (*lǐli* 閭里) sohasem vádolták semmivel. Nyolcéves korában iskolába (*shuguan* 書館) került, s ebben az iskolában, ahol száznál is több kisfiú tanult, akik mind levetkőzve viselték el a (testi) fenyítést, ha valami hibát ejtettek, sőt meg is korbácsolták azokat, akik rosszul írtak (egy írásjegyet), (Wang) Chong napról napra előrehaladt, és

soha semmiféle hibát nem ejtett. Amikor kézírása tökéletes lett, mestere szavát követve elsajátította a *Lunyut* 論語 és a *Shangshu* 尚書 <*Shujinget* 書經>, s naponta elolvasott hangosan ezer írásjegyet. Amikor pedig e klasszikus könyveket már megértette, erénye (*de* 德) szépen fejlődött, akkor búcsút mondott mesterének, maga folytatta a tanulást (*zhuanmen* 專門), (mégpedig úgy, hogy) ha ecsetet ragadott és írt valamit, azt mind többen megcsodálták, s az általa elolvasott könyvek száma is napról napra emelkedett. Tehetsége magas fokú volt, mégsem szeretett meggondolatlanul írogatni; jó vitatkozó volt, mégsem szerette a (komolytalan) csevegést, s amikor nem talált emberére, (megesett, hogy) egész nap egy szót sem szólt. Ha valamiről véleményt mondott, azt először furcsának találták az emberek, de ha figyelmesen végighallgatták, a legtöbben végül is helyesnek találták. Azokkal az írásművekkel (*wen* 文), amiket leírt, ugyanez volt a helyzet; ami pedig magatartását és feletteseinek szolgálatát illeti, azzal ugyanígy történt.

A körzetben (*xian* 縣) viselt hivatala nem emelkedett tovább a segédtitkárságnál, a katonai kormányzó (*duwei* 都尉) palotájában (*fu* 府) ugyancsak segédtitkár volt, a kormányzóságon (*taishou* 太守) egyike lett az öt alárendelt titkárnak, s a tartományban (*zhou* 州) is csak alárendelt beosztása volt. Nem akart hírnévért tülekedni a világban, sohasem kért kihallgatást a saját haszna vagy kára miatt. Mindig az emberek erényeiről beszélt, nagyon ritkán ejtett szót mások fogyatékoságáról; különösen azokat pártfogolta, akik még nem csináltak karriert, s magyarázatot talált azoknak a hibájára is, akik már előre jutottak pályájukon. Ha olyasmire bukkant, amit nagyon nem-jónak tartott, azt nem dicsérte, de ha valakinek a hibájára nem talált magyarázatot, akkor sem tette tönkre az illetőt. Képes volt megérteni az emberek nagy hibáit is, meg tudott könyörülni az emberek kicsiny vétségein. Szerette, ha ő maga kifogásolhatatlan, de sohasem akart személyében tündökölni. Arra törekedett, hogy tetteivel teremtsen meg az alapot (jó híréhez), mert szegényletes dolognak tartotta, ha valaki a tehetségével és képességeivel szerez hírnevet magának. Ha sokak gyülekezetében ült, és nem kérdezték, nem is szólt egy szót sem; ha ura színe előtt volt, de (a dolog) nem érintette őt, nem mondott véleményt. A falvakban Qu Boyu 蘧伯玉 tisztaságára vágyott, az udvarban pedig Shi Ziyu 史子魚 <Shi Yu

史魚> erényes magatartására.¹⁹⁹ Ha valamivel bemocskolták, nem igyekezett kimagyarázni magát; ha hivatali rangban nem jutott előre, nem volt szívében elégedetlenség. Olyan szegény volt, hogy egyetlen *mu* 畝 földje sem volt, mely személyének biztonságot nyújtott volna (*bishen* 庇身), becsvágya (*zhi*) messzebb szállt, mint a királyoké és fejedelmeké (*wanggong* 王公). Olyan alacsony sorú volt, hogy hivatali jövedelmét még *dou* 斗 és *shi* 石 sem lehetett mérni, de gondolatai (*yi* 意) olyanok voltak, mintha tízezer *zhong* 鍾 jövedelmet élvezett volna. Ha hivatalt kapott, nem ujjongott; ha elvesztette tiszttségét, nem keseredett el. Nyugodtan és boldogan élt, de vágyait nem eresztette szabadjárá; szegénységben tengődött, de becsvágya (*zhi*) nem tört meg. Szenvedélye volt a régi könyvek (*wen* 文) olvasása, nagyon szeretett különleges mondásokat hallani; a kortársi könyvekben s a közkeletű beszédekben sok olyasmire bukkant, amibe nem tudott belenyugodni, s magányos életének csendes nyugalalmában vizsgálgatni kezdte, mi igaz és mi hamis bennük.

(Wang) Chong tiszta és komoly ember volt. Akármerre járt, mindenütt talált barátokat, noha nem szeretett meggondolatlanul barátságot kötni. Akit barátságára érdemesített, annak hivatala lehetett bármily alacsony, annak életkora lehetett bármily zsenge, ha magatartásában el tudott szakadni a közönségestől, akkor biztosan barátságot kötött vele. Szerette a kiváló barátokat, nemes és művelt (*ya* 雅) társakat, s nem volt oly gondatlan, hogy közönséges jelleműekkel barátkozzék. Ha közönséges jellemű emberek belekapaszkodtak valami kis hibájába, a rágalom bárhogy sértette is belül, sohasem igyekezett kimagyarázni magát, s nem is lett ellensége azoknak az embereknek.

Valaki azt mondhatja: ha valaki derék jellemmel és rendkívüli műveltséggel rendelkezik, s anélkül, hogy bűne lenne, valami váddal illetik, vajon miért ne tisztázhatná magát? Yang Sheng 羊勝 ugyancsak gyakorlott szájú és erős nyelvű fickó volt, Zou Yang 鄒陽 azonban tisztázta magát, s ki is szabadult a börtönből, ahová becsukták.²⁰⁰ Ha tökéletesen erényes magatartással rendelkezünk, nem szabad hagynunk, hogy mások azon csorbát ejtsenek; miként ha azon fáradozunk, hogy magunkat kiegyenesítsük, nem szabad hagynunk, hogy mások meggörbítsenek bennünket.

En erre azt felelem: aki nem tiszta, azon nem látszik meg a por;

aki nem száll magasra, nem kerülhet veszélybe; aki nem szélesen látó, nem szenved a korlátozottságtól; aki nincs csordultig telve, annak mit sem számít egy kis megfogyatkozás. Az emberek manapság túlságosan sokat fecsegnek, így aztán természetes dolog, hogy mások megrágalmazzák őket. Szeretik a (hivatali) karriert, ezért igyekeznek kimagyarázni magukat; gyűlölik a (hivataltól való) visszavonulást, ezért igyekeznek tisztázni magukat. Belőlem azonban hiányzik ez a szeretet és ez a gyűlölet, így hát csendben maradok, nem beszélek. Yang Sheng rágalmazást követett el, de erre alighanem felbujtotta valaki; Zou Yang megmenekült, de talán (nem egyszerűen a védekezése által, hanem mert) valaki megmentette. Kongzi 孔子 az eleve elrendelést (*ming* 命) emlegette, Mengzi 孟子 az égről beszélt. Szerencse és szerencsétlenség, biztonság és veszedelem nem az embereken múlik. A régiek felismerték ezt, s ezért az ilyesmit az eleve elrendelés (*ming*) következményének tartották vagy az időnek (*shi* 時) tulajdonították; így mindig nyugodtak, egykedvűek maradtak, és soha semmiért nem békétlenkedtek. Ha szerencse érte őket, nem képzelték azt, hogy ők szerezték meg; ha szerencsétlenség történt velük, nem hitték azt, hogy maguk okozták. Így aztán, ha úgy esett, hogy (hivatalukban) előbbre jutottak, a gondolkodásuk nem lett pöffeszkedő, ha meg néha vissza kellett vonulniuk, becsvágyuk (*zhi*) nem fogyatkozott meg; nem a megfogyatkozást gyűlölve keresték a teltséget, nem a veszélyes helyeknek hátat fordítva siettek a sík vidékre, nem ismereteiknek eladásával szereztek maguknak hivatali jövedelmet, nem hivatali rangjukról lemondva szereztek jó hírnevet, nem a karrier utáni vágyból „tették fényessé” (v. tisztázták) magukat, s nem a visszavonulás gyűlöletéből haragudtak meg másokra. A biztonságot és a veszélyt egyformának tekintették, a halált és az életet egyenlőnek tartották, a szerencsét és szerencsétlenséget ugyanolyan súlyúnak ítélték, a kudarcot és a sikert egynek tartották; így akár tíz Yang Shenggel is találkozhattak, arra is csak azt mondták, hogy nem sebezheti meg őket; minden moccanást az égre vezettek vissza, s ezért nem igyekeztek magukat tenni fényessé.

(Wang) Chong alaptermészete tökéletesen nyugodt volt; sohasem vágyódott gazdagságra és előkelőségre. Ha felettesei észrevették és soron kívül előléptették, ő nem vágya beteljesüléseként fogadta a magasabb hivatalt; ha meg felettesei nem vettek tudomást róla,

eltávolították tiszttségéből vagy alacsonyabb beosztásba helyezték, ő nem érzett haragot az alacsonyabb hivatal miatt. Amikor a körzeti hivatal beosztottja (*xianli* 縣吏) volt, számára nem létezett olyasmi, amit különösképpen keresett vagy különösképpen került volna.

Valaki azt mondhatja: ugyan miféle mintaképet találhat a világ arra, hogy „nehéz” szívvel is „könnyen” tudjon cselekedni, szeresse az ugyanazon becsvágglyal (*zhi*) bíró barátokat, hivatalt betöltvén ne válogasson a (magasabb és alacsonyabb) helyekben, s hagyja, hogy piszkosnak tartsák magatartását, fogyatékosnak a tetteit?

Én erre azt felelhettem: a mintaképek választhatók közül nincs erre alkalmasabb, mint maga Kongzi. Kongzi számára nem létezett olyan hivatali tiszttség, amitől menekült volna. Amikor csupán a közföldök őre (*chengtian* 乘田) vagy magtár-gondnok (*weili* 委吏) volt, szíve nem ismerte a keserűséget; amikor pedig a közmunkák felügyelője (*sikong* 司空) és főminiszter (*xiangguo* 相國) lett, arcára nem ült ki semmiféle boldogság.²⁰¹ Shun 舜, amikor még földet művelt Lishanban 歷山, úgy tette ezt, mintha sohasem akarna ettől megszabadulni, majd amikor megkapta Yao 堯 trónját, úgy fogadta ezt, mint teljesen magától adatott dolgot. Szomorúságra akkor van okunk, ha erényünk (*de*) nem tökéletes, de ne búslakodjunk azon, hogy hivatali rangunk nem elég magas. Szégyenkezésre akkor van okunk, ha hírnevünk nem tiszta, de ne érezzük rosszul magunkat, ha hivatalunkban nem léphetünk előre. A (drága) Chuiji 垂棘 jadet és a (közönséges) cserepet ugyanabba a dobozba tehetjük, a „fényes hold” gyöngyöt és a kavicsot ugyanabba a zsákba dughatjuk, mert ha ez a két drágakő valóban rendelkezik a maga tulajdonságaival, akkor mit sem árthat nekik, hogy a világban elkeveredtek. Ha a világ képes felismerni a jót, akkor azt megvetett helyen is ragyogónak fogja találni; ha pedig nem képes megkülönböztetni a „fehéret” <tisztát>, akkor a legtiszteltebb helyen is szégyenletesnek fogja tartani azt. Nyomorúságos helyzetben is úgy cselekedni, mint a magasán állók; megvetett sorban is olyan erénnyel bírni (*de*), mint az előkelők: mindez lehetséges (és kívánatos).

A közönséges embereknek olyan a természetük, hogy mohón keresik azt, aki (hivatalában) előre halad, s megvetik azt, aki visszavonult; tárt karokkal fogadják azt, aki sikert arat, s eldobják maguktól azt, aki vereséget szenvedett. Abban az időben, amikor (Wang) Chong felfelé haladt és hivatalt töltött be, a sokaság hangya

módján csatlakozott hozzá; amikor azonban elveszítette hivatalát és nyomorban élt, régi barátai mind magára hagyták. Ő feljegyzéseket akarván készíteni a közönséges emberek hálátlanságáról, szabad idejében megírta A közönséges erkölcsök bírálata (*Jisu jieyi* 讖俗節義) című könyvét tizenkét fejezetben,²⁰² s minthogy azt remélte, hogy a közönséges emberek, elolvassván ezt a könyvet, magukra ismernek majd benne, tudatosan közvetlenné s világossá tette stílusát (*wen* 文), összeállításakor a közkeletű beszédet (*suyan* 俗言) használta fel.

Ha valaki ezt kifogásolná és sekélyességnek ítélné, annak azt felelhetem: aki a szentek klasszikus stílusában (*shengdian* 聖典) próbál irányítani egy kisgyermeket (*xiaoya* 小雅), vagy a klasszikus nyelven (*yayan* 雅言) próbál beszélni egy falusi kunyhóban, az nem találhat megértésre, arra senki sem fog hallgatni. Így Su Qin 蘇秦 is hiába szólott olyan finoman Zhaoban 趙, Li Dui 李兌 csak nem örült neki,²⁰³ és Shang Yang 商鞅 is hiába beszélt a királyságról (*wang* 王) Qin 秦 (fejedelmének), Xiaogong 孝公 mégsem alkalmazta (tanácsait).²⁰⁴ Mert ha nem értjük meg (a hallgatóság) szívének s gondolatainak kívánságát, akkor hiába beszélünk tökéletesen akár Yao és Shun nyelven is, csak úgy teszünk, mint aki borral akarja megitatni az ökröket, vagy szárított hússal akarja megetetni a lovakat. Ezért a magasan szárnyaló és szépséges, mély értelmű és nagyszerű szavak szorosan összekapcsolhatnak bennünket a nagyokkal, de nem közvetítenek bennünket a kicsinyekhez, mert nagyon ritkán esik meg, hogy (szavunk) behatoljon annak szívébe, aki nem saját jószántából, hanem csak kényszernek engedve hallgat bennünket. Amikor Kongzi elvesztette egy lovát a mezőn, a falusiak bezárták azt és nem adták vissza neki, akkor Zigong 子貢 finomkodva szólt hozzájuk, mire megharagudtak; ám mikor a lovasz tréfálkozva kezdett beszélni hozzájuk, felvidultak.²⁰⁵ Aki az egyszerű emberek számára érthető, világos nyelv helyett azon erőlködik, hogy mély értelmű és magasan szárnyaló írott stílust (*wen*) alkalmazzon, az úgy tesz, mint aki a halhatatlanok (*shenxian* 神仙) életelixírjét keveri ki, hogy meggyógyítson egy náthát vagy köhögést, vagy mint aki coboly- s rókaprémet ölt magára, hogy abban menjen rózséért vagy zöldségért. Még a szertartási előírások (*li* 禮) is lehetnek időnként alkalmatlanok, s a szolgálat (*shi* 事) is lehet időnként szükségtelen. Ahhoz, hogy valamiben döntést hozzunk

vagy megértsük valakinek a panaszát, nem kell feltétlenül Gao Yaonak 皋陶 lennünk; ahhoz, hogy összekeverjünk (és megfőzzünk egy kis napraforgót meg hagymát, nem kell (Yi) Dire (儀)狄 vagy (Yi) Yara (易)牙 várnunk; falusi utcácskák muzsikája nem alkalmazhatja a Shao 韶 vagy a Wu 武 (szabályait); s a Falu Anyjának (*limu* 里母) bemutatott áldozat nem lehet egy egész ökör (*tailao* 太牢).²⁰⁶ Mert ha egyszer valami nem szükséges, akkor az helyénvaló nem lehet. Ökörvágó késsel szeletelni egy tyúkot, Shu-beli 舒 alabárdal vágni a napraforgót, csatabárdal vágni el egy evőpálcikát, hatalmas medencébe önteni a csészényit: ezáltal nagynak és kicsinynek elvész a rendje, s kevesen lehetnek, akik tartanak az ilyesmit. Miképpen érveljünk tehát? Úgy, ahogy azt, ami mély, „sekéllyel” szemléltetjük. S miképpen legyünk bölcsek (a vitában)? Úgy, hogy azt, ami nehéz, „könnyűvel” szemléltetjük. A (rég) bölcsek és szentek mindig mérlegelték, hogy mi felel meg a (különböző) tehetségűeknek, s ezért a stílus (*wen*) különböző aszerint, hogy „mély”-e vagy „sekély”.

Amikor (Wang) Chong nagyon meggyűlölte a közönséges hajlamokat (*qing* 情), megírta *A közönséges (erkölcsök) bírálata* című könyvét. Majd sajnálkozván a császári kormányzat (*renjun zhi zheng* 人君之政) felett, amely csupán szeretné jól kormányozni az embereket, de nem találja a helyes (módszereket), nem is érti igazán a tennivalókat, csak aggódni és vágyakozni tud, de nem látja, merre kell haladnia (Wang Chong) megírta „A kormányzat feladatai” (*Zhengwu* 政務) című könyvét.²⁰⁷ Ezenkívül elszomorodván a hamis könyvek és közkeletű irodalom (*wen* 文) felett, melyből többnyire hiányzik a valóság és igazság, megírta „Mérlegelések” (*Lunheng* 論衡) című könyvét.

Amióta a (rég) bölcsek és szentek elenyésztek, a nagy elvek (*dayi* 大義) megoszlottak (*fen* 分), az emberek különböző utakon botladoznak, mindenki megnyitotta saját iskoláját, s azok az egyetemes érdeklődésű emberek, akik mindezt látják, nem képesek mérlegelni s helyesen értékelni (a különböző tanokat), hiszen a távoli (múltról) való ismereteiket hagyományként kapják örökbe, ecsettel leírták s ők fülükkel hallják azokat. A száz év előtti időktől fogva egyik nap múltott a másik után, s (manapság az emberek) úgy gondolják, hogy amit a régmúlt idők eseményeiről (a hagyomány) mond, az közel állhat az igazsághoz, s ez a (hagyományban való) hit olyannyira behatolt a csontjaikba is, hogy lehetetlen megsza-

badulniuk tőle. Ezért írta meg (Wang Chong) *Tanulmányok az igazságról* (*Shilun* 實論) című művét.²⁰⁸ Ennek stílusa (*wen* 文) gazdag, érvelése (*bian* 辯) harcos; minden egyes fennkölt, de üres és hamis mondást alapos vizsgálatnak vet alá. Elpusztítja a virágos, de üres ékességet (*wen* 文), megőrzi a szilárd és megbízható egyszerű lényeket (*pu* 朴), eltávolítja a későbbi eltévelyedések erkölceit (*feng* 風), s visszavezet Fuxi 宓戲 korának egyszerű szokásaihoz (*su* 俗).

(Wang) Chong könyvei világosak és könnyen olvashatók. Egyesek azt mondják: aki jó vitatkozó, annak szavai mély értelműek, aki pedig ügyesen ír, annak stílusa (*wen*) homályos. Mert a klasszikus könyvek stílusa, a (régi) bölcsek és szentek minden szava nagy és súlyos, emelkedett és kifinomult, úgyhogy aligha lehet azonnal megérteni őket. Aki a mi korunkban olvasni akarja ezeket, annak számára nélkülözhetetlenek a magyarázatok. Azoknak a bölcseknek és szenteknek a tehetsége oly nagy volt, hogy kifejezéseik (*wenyu* 文語) nem is lehettek azonosak a szokásokkal. A jade is kövekben rejtőzködik, a gyöngy pedig halak gyomrában, és aki nem jadefaragó (*yugong* 玉工) vagy gyöngyszakértő (*zhushi* 珠師), az nem képes kiválasztani ezeket. Nos, miként e drágaságok (*baowu* 寶物) szemmel nem láthatók, mert el vannak rejtve, be vannak zárva, ugyanúgy kellene az igaz mondanak (*shiyu* 實語) is mélyen rejlenie és nehezen felmérhetőnek lennie. A *közönséges (erkölcsök) bírálata* című könyv nem mást akar, mint felébreszteni a közönséges embereket, így (joggal) teszi világossá mondanivalóját, jól megkülönböztethetővé <érthetővé> a stílusát; de ugyan miért kellett ugyanilyené tenni a *Mérlegelések* című könyvet is? Azért talán, mert (a szerző) tehetsége oly sekély, hogy képtelen volt eltakarni (mondanivalóját)? Miért érthető oly könnyen a stílusa, amikor ezáltal a klasszikus könyvektől nagyon eltérő „kerékvágást” követ?

Minderre a következőket felelem. A jade (valóban) kövekben rejtőzködik, a gyöngy pedig halak gyomrában, s így valóban mélyen fekszik, el van takarva. Ám amikor a jade szépsége előbukkan a kő belsejéből, vagy mikor a gyöngy fénye kisugárzik a hal gyomrából, hová lesz a rejtettsége? Ugyanígy van az én szépségemmel (*wen* 文) is, amely akkor, amikor még nem összpontosítottam egy könyv lapjain, akkor a bensőmben rejtőzködik, akárcsak a felfedezetlen jade vagy gyöngy. De ha napvilágra tárom <megírom>, éppen olyan, mint a hirtelen előbukkanó jade vagy gyöngy! Csillogása olyan

(legyen), mint az ég csillagainak (*tianwen* 天文) ragyogása; s olyan jól követhető (legyen), mint a föld vonalainak (*dili* 地理) áttekinthető (rajza). Ha valami kétséges, még rejtve van előttünk, akkor helyes, ha nevekkal (*ming* 名) látjuk el. Mármost, ha e nevek világosak, akkor a dolog maga határozta meg magát (*ziding* 自定).

A *Mérlegelések* (*Lunheng*) cím azt jelenti: „vélemények ki-egyensúlyozása”. A szájnak az a legfőbb kötelessége, hogy érthető szavakat mondjon, az ecsetnek pedig, hogy világos szöveget írjon. A legemelkedettebb írástudók stílusa (valóban) kifinomult, de szavaikban semmi sincs, amit ne lehetne megérteni, mondani-valójukban semmi sincs, amit ne lehetne felfogni. Aki műveiket olvassa, látóvá lesz, mégpedig olyasféleképpen, mint amikor egy vaknak megnyílik a szeme, és hallóvá lesz olyasféleképpen, mint amikor egy süketnek hirtelen behatol fülén a hang. Amikor egy vakon született gyermek hároméves korában hirtelen megpillantja apját és anyját, nem ismerheti meg őket első látásra, s természetesen nem is örvendezhet nekik. Ha az út szélén egy hatalmas fa áll, vagy a város árka mentén hosszú csatorna húzódik, akkor az a helység világosan meg van határozva, s mindenki ráismerhet. De ha az a fa nem igazán hatalmas, vagy valami elrejt, ha az a csatorna nem is olyan hosszú, vagy valami eltakarja, akkor hiába akarunk valakit ezek segítségével igazítani útba, az illető akkor sem ismerheti ki magát, ha maga Yao vagy Shun lenne az.

Az embereket arcuk színe szerint több mint hetven osztályba sorolják. Ha az orca húsa világos és tiszta, az öt szín rajta jól megkülönböztethető, tehát a legrejtettebb aggodalom vagy öröm is mind jól felismerhető rajta, akkor a jósnak elég rápillantania, s tíz esetből egyben sem fog tévedni. De ha az arc el van homályosítva, be van feketítve, pizokréteg van rajta, mely eltakarja „osztályát”, akkor a jós, ha csak rápillant, tíz eset közül kilencben tévedni fog. Mármost, a stílus (*wen* 文) szavakból keletkezik, s lehet „sekély”, világos, pontosan megkülönböztető, vagy éppen „mély”, homályos, emelkedett és kifinomult; melyik jobb hát az érveléshez? Mert hiszen szájunk azért mond szavakat, hogy világossá tegye <kifejezze> gondolatainkat. Szavakat mondván azonban attól félünk, hogy azok elenyésznek, elkallódnak, s ezért írjuk le őket írásjegyekkel. Ha pedig az írásjegyeknek és a szavaknak ugyanaz a céljuk, akkor ugyan miért kellene (stílusunknak) elrejtieni a mon-

danivalónkat, elzárni szem elől a gondolatainkat? Egy bírónak gyűlölnie kell a bűnt. Nos, ha egy főhivatalnok (*qing* 卿) úgy hoz döntést valamely kétséges ügyben, hogy (ítélete) zavaros és alig érthető, egy másik pedig világosan körülhatárolja a dolgot és (ítéletét) jól meg lehet érteni, akkor vajon melyikük a jobb hivatalnok? Nos, az előszóval mondott vélemény világos körülhatárolás révén lesz közérdekű (*gong* 公), az írott érvelés a világos kifejtés által lesz érthető, a hivatalos szöveg (*liwen* 吏文) világos meghatározásai révén lehet jó; míg azok a „mély”, „takarni tudó”, klasszikusan kifinomult művek (*dianya* 典雅), amelyeknek mondanivalója és gondolati tartalma alig-alig fogható fel, csupán költői leírások (*fu* 賦) vagy himnuszok (*song* 頌) lehetnek. A klasszikus könyvek és a kommentárok irodalmáról (*wen*), a bölcsék és szentek mondasairól (tudni kell), hogy a régi és a mai beszéd különböző, s a négy égtáj szerint is különbözőképpen beszélnek. Abban az időben, amikor (ezek az írók) beszéltek a maguk dolgairól, egyáltalában nem arra törekedtek, hogy (szavaikat) nehezen értsék meg, hogy tehát a mondanivalójuk el legyen zárva, el legyen rejtve. Ha tehát a későbbi emberek nem értik (a régi műveket), az a korok egymástól való nagy távolságában (leli magyarázatát). Így az ide illő szó (*ming* 名): a nyelv különböző volta; s nem használhatjuk azt a szót: a tehetség nagysága. Ha (valójában) „sekély” művet olvasunk, és alig-alig értjük, akkor bizony azt kell mondanunk: ügyetlenség; nem pedig azt: bölcsesség.

Qin Shi Huang(di) 秦始皇(帝), amikor elolvasta Han Fei(zi) 韓非(子) könyvét, felsóhajtvá mondta: „Csak nekem nem adatott meg, hogy ez az ember kortársam legyen!”²⁰⁹ Azokat a műveket (*wen* 文) tehát meg lehetett érteni, így aztán a benne levő dolgokról lehetett elmélkedni. Ha azonban olyan mély értelmű, hatalmas, emelkedett és kifinomult lett volna (Han Feizi könyve), hogy tanítómester kellett volna a tanulmányozásához, akkor bizony a földhöz vágták volna és senki sem sóhajtozott volna miatta. Aki egy művet ír, azt akarja, hogy (műve) könnyen érthető, de nehezen megírható legyen, s nem lehet a gondja az, hogy nehezen értsék és könnyen megcsinálják. Előszóval véleményt mondva is az a gondunk, hogy világosan fejtjük ki (gondolatunkat), ami így méltó is a meghallgatásra, nem pedig az, hogy mély értelműen és kacskaringósan (fejezzük ki magunkat), aminek következtében nem értenek meg bennünket. Amiképpen Mengzi 孟子 abból ismerte fel a kiválóságot, hogy (az illető)

szeme értelmesen csillogott, mi is abból ítélnék meg egy irodalmi művet (*wen*), hogy eszmetartalmát (*yi* 義) meg lehet-e érteni.

(Wang) Chong könyve elfordul és eltér a szokásostól. Lehet, hogy valaki kifogásolja ezt, mondván: „Az irodalomban (*wen* 文) nagyon fontos dolog, hogy (a mű) alkalmazkodjon és összhangban legyen a sokaság érzelmeivel, ne kerüljön ellenkezésbe az emberek gondolkodásával; s ha száz ember olvassa, közülük egy se kifogásolja, ha meg ezer ember hallja, egy se csodálkozzék rajta. Erről mondta Guanzi 管子 <Guan Zhong 管仲>, hogy ha egy házban beszélünk, teljék meg a ház, s ha egy csarnokban beszélünk, teljék meg a csarnok. Mármost az, amit (Wang Chong) mond, nem ugyanaz, mint amit a világ (szokott mondani); így aztán művei (*wen* 文) elrugaszzkodnak a szokásostól, nem felelnek meg a sokaságnak.”

Én erre a következőket felelem. A véleménymondásban a legfontosabb dolog az igazság (*shi* 是), s nem törődhetünk a szépséggel (*hua* 華); az események tekintetében legfőbb az olyanság (*ran* 然), s nem emelhetjük magasra az összhangban levést (*he* 合). Ha érveinket kifejtve azt vitatjuk, vajon olyan-e (*ran* 然) a dolog vagy sem, akkor hogy is ne történhetnék meg, hogy eltérjünk a szokványos érzelmektől? Ha igazságunk sérti a közönséges emberek fülét, (azért van, mert) a sokaság érzelmei helytelenek, s nem követhetjük azokat, hanem eltávolítjuk belőlük azt, ami hamis, és megerősítjük azt, ami igaz. Ha mindig a sokaságot kellene követnünk, másokhoz kellene alkalmazkodnunk, akkor semmi mást nem tennénk, mint a régiséget és annak nemességét (*ya* 雅) őrizgetnénk, recitálgatva és gyakorolgatva (a régi formulákat); s ugyan miféle vitának lenne helye akkor?

Amikor Kongzi 孔子 egy ízben ott ült a Lu-beli 魯 Ai 哀 fejedelem udvarában, a fejedelem őszibarackot és kölest kegyeskedett átnyújtani neki. Kongzi előbb a kölest ette meg, s csak aztán az őszibarackot; elmondhatjuk tehát, hogy betartotta az ételek sorrendjét. Mégis, a (fejedelmi) környezet tagjai valamennyien eltakarták a szájukat és mosolyogtak rajta, mert ők régi idők óta más szokást követtek. Nos, én valójában úgy teszek, mint Kongzi, aki sorrendet tartott az étkezésben; a közönséges emberek pedig, amikor velem ellentétben vannak, hasonlóak ahhoz a fejedelmi környezethez, amely eltakarta a száját.

Az erényes (*shan* 善) ódákat és dalokat (*ya ge* 雅歌) Zhengben

鄭 az emberek túlságosan szomorúaknak tartják, s a szertartási táncokat (*liwu* 禮舞) Zhaoban 趙 nem tartják szépnek.²¹⁰

Yao 堯 és Shun 舜 törvénykönyveit (*dian* 典) az öt hegemón uralkodó (*wubo* 伍伯) el sem akarta olvasni; Kong(zi) és Mo (Di) műveit a Ji 季 és Meng 孟 (család fejei) egy pillantásra sem méltatták. A veszedelem elhárítására kidolgozott terveket (mindig) csak ócsárolták a falusi utcákban, a világ megváltoztatásáról mondott szavakat (mindig) ellenkezéssel fogadták a közönséges emberek. Ha itt van előttünk valami különlegesen ízes falat, a közönséges emberek azt meg sem kóstolják, csak (Yi) Di vagy (Yi) Ya eszi meg jó étvággal. Ha itt van előttünk egy értékes jade kő, azt a közönséges emberek elhajítják, s csak Bian He 卞和 függeszti övére dísznek.²¹¹ Mármost kinek van igaza, ki téved, s ki az, akiben meg lehet bízni? A szertartásosság (*li* 禮) és a közönséges szokás (*su* 俗) ellentmond egymásnak; melyik korban nem volt ez így? Amikor a Lu-beli 魯 Wen 文 (fejedelem) megszegte az áldozati szabályokat,²¹² azok, akik ellene szegültek, (csupán) öten voltak. Az igazán emelkedett írástudó (*gaoshi* 高士) nem mondhat le arról, hogy mindig az igazat mondja, s a közönséges emberek ezt sohasem szeretik. Az olyan könyveket tehát, amelyek zavarba ejtik a sokaságot, a kiváló férfiak örömmel fogadják és dicsérik, az ostobák azonban pánikszerűen eldobják maguktól.

(Wang) Chong könyve természetesen nem lehet tökéletes (*chunmei* 純美). Valaki azt mondhatná: „Ha a száj nem választja meg kellőképpen a szavakat, az ecset sem választja meg a szép stílust (*wen* 文). Pedig az írásműnek (*wen* 文) szépnek kell lennie, hogy jó lehessen, ahogy a szavaknak jól kell érvelniük ahhoz, hogy ügyeseknek tartsuk őket. A szavak, amikor behatolnak fülünkbe, keltsenek kellemes érzést a szívünkben; az irodalmi mű (*wen* 文) pedig, ha szemünk olvasni kezdi, (érdeklődésünket megtartva) maradjon is meg a kezünkben. Így a jól érvelő szavakat mindig meg is hallgatják, a szép irodalmi művet (*liwen* 麗文) pedig mindig nagyra becsülik. Mármost az *Újkönyv* (*Xinshu* 新書),²¹³ amely hasonlatokban szólva mindig csak arról beszél, mennyire elfajultak a szokások, és még csak nem is dicséri a jót, természetesen nem szerez örömet az olvasójának. Kuang 曠 zenemester muzsikájában a dallam minden részlete szomorú <szép> volt; (Yi) Di és (Yi) Ya ingyencségekben nem akadt soha íztelen falat. S minthogy ez így van, ha egy átfogó

tudású (*tong* 通) ember könyvet ír, annak szépségében (*wen* 文) nem szabad foltnak lennie. Lüshi 呂氏 <Lü Buwei 呂不韋> és Huainan 淮南 <Liu An 劉安> kifüggesztették műveiket a piactér kapujára, s akik elolvasták azokat, nem tudtak kifogásolni bennük egyetlen szót sem.²¹⁴ Nos, az olyan irodalmi mű (*wen*), amelynek szépsége (*mei* 美) nem vetekedhetik e két könyvével, hiába tartalmaz oly sok mindent, ugyanakkor sok benne a kifogásolni és bírálni való is.” Erre a következőket felelhetem. Aki a gyümölcsnek <az igazságnak> viseli gondját, nem nevelgeti a virágokat <a külső szépséget>; aki a magatartását igyekszik rendbe tenni, nem díszítgeti fel a szavait. A dús fűben sok virágot is találni, a hatalmas erdőben sok a száraz ág is. Aki irodalmi művet (*wen*) alkot, azt akarja, hogy (műve) világosan kifejtse azt, amiért írta; (eközben) hogy is lehetne képes rá, hogy (művét) kifogásolhatatlan és bírálhatatlan szépségűvé (*wen* 文) tegye? Ha tűzből vagy vízből akarunk kimenteni valakit, „igazságosság” <viselkedés> dolgában nem törekedhetünk a szépségre. Ha arról vitatkozunk, hogy egy dolog helyes-e vagy helytelen, szavaink nem lehetnek mind „ügyesek”. Ha egy tóba hatolva teknősbékát üldözünk, nem érünk rá arra, hogy a lábunkat rendezgessük; ha mély vízbe merülve pikkelyes sárkányt akarunk fogni, nem érünk rá azzal törődni, hogy jól tartjuk-e a kezünket. Ám szabálytalan szavakban és egyszerű kifejezésekben is lehet finom és messzire mutató mondanivaló, s édes szavak és emelkedett stílus is (kínálhat) sekélyes és kisszerű gondolati tartalmat. Ha meghántolunk ezer *zhong* 鍾 gabonát, kiderül, hogy több mint a fele héj; ha megvizsgálunk százezer rézpénzt, tízezernél is többet átszakadtnak fogunk találni. A legfinomabb levessel is gyakran előfordul, hogy íztelen; a legértékesebb drágaköveken is mindig fel lehet fedezni valami foltot; a legdurvább munkán is mindig találni valami komoly szépséget; s a legderekasabb mesterműveken is mindig rábukkanunk valami ügyetlenségre. S minthogy ez így van, a jól érvelő szavaknak is mindig van valami gyengeségük, s a legátfogóbb irodalmi műveknek (*tongwen* 通文) is óhatatlanul van valami fogyatékoságuk. A szavak „aranya” az előkelő családoktól származik, s az irodalmi művek (*wen*) „trágyája” az alacsony sorúak házikóiból kerül ki. Nos, Huainan (hercege) és Lüshi <Lü Buwei> természetesen semmi nehézséggel nem találkozott, mert hiszen gazdag család, előkelő hivatal állott mögöttük. Mivel

előkelők voltak, módjuk volt kifüggeszteni (műveiket) a piactéren, s mivel gazdagok voltak, ezer *jint* 金 is ígérhettek (annak, aki műveikben hibát talál). Akik pedig elolvasták (műveiket), meg voltak félemlítve, rettegtek tőlük, így aztán hiába is fedeztek volna fel valami egészen helytelent és oda nem illőt, hogy is merészelték volna kifogásolni akár egyetlen írásjegyet is!

Amikor (Wang) Chong könyve elkészült, némelyek megvizsgálták és összehasonlították a régiek (műveivel), s úgy találták, hogy nem hasonlít a korábbi szerzők (alkotásaihoz). Valaki azt mondta: „Úgy vélem, feldíszített stílus és véletlen kifejezések (keverednek benne); hol egyenesen halad, hol kerülőutakat tesz, hol összegörbed, hol meg szélesen kiterjeszkedik. Úgy vélem, ha egy-egy elvről (*dao* 道) kifejti véleményét, a tények felsorolásában túlságosan aprólékos; stílusa (*wen*) pedig hol édes, hol meg fanyar. Nincs összhangban a klasszikus könyvekkel, s nem felel meg a kommentároknak sem. Nem lehet összehasonlítani (Yangcheng) Zizhanggal (陽成)子長 sem, s nem lehet odaállítani Ziyun 子雲 (Yang Xiong 楊雄) mellé sem.²¹⁵ Minthogy pedig e mű (*wen*) még csak nem is hasonlít a régebbi művekhez, hogyan illethetnénk olyan szavakkal, mint 'szép' vagy 'jó', hogyan nevezhetnénk sikerültnek vagy ügyesnek?”

Erre a következőket felelem. Aki azért díszíti fel külső megjelenését, hogy mindenáron hasonlítson (valaki máshoz), az elveszíti saját formáját; s aki úgy igazítja szavait, hogy minél jobban hasonlítson (valaki máshoz), az elveszíti saját érzelmeit (*qing* 情). Száz ember fia nem származhat ugyanazon szülőktől. Amik pedig születésüktől fogva különböző fajtából (*lei* 類) valók, nem feltétlenül hasonlítanak egymáshoz; mindnek megvan a maga természetes adottsága, s önmaga által lesz széppé és jóvá. Ha egy irodalmi művet (*wen*) csak akkor nevezhetnénk jónak, ha valamely más művel összhangban van, ez annyit jelentene, mint (valakivel) helyettesíteni egy ács mestert, s ha (az illető) faragás közben nem tesz kárt a saját kezében, (ügyetlen utánzatát) mesterműnek mondani.

Minden írónak (*wenshi* 文士) az a feladata, hogy a maga útját kövesse. Van, aki szép rendbe állítja szavait, hogy ügyessé tegye a stílust (*wen*), és van, aki vitatja a hamisságokat, hogy igazzá tegye a dolgokat (*shi* 事). Ha mindenkinek úgy kellene terveznie és gondolkodnia, hogy másokkal összhangban legyen, ha tehát a stílust (*wen*) és nyelvi kifejezési formát (*ci* 辭) csak egymástól örökölni

lehetne, akkor az Öt Uralkodónak nem lehettek volna különböző tettei, s a Három Királyság nem kormányozhatott volna különböző módon. A szép arcvonások nem egyféle arcon jelenthetnek meg, de valamennyi szép lehet a szemnek; a szomorú <szép> hangok nem egyetlen muzsikát hoznak létre, de valamennyi kellemes a fülnek; a különböző boroknak különböző a „leheletük”, de ha isszuk őket, valamennyi részegít; a „száz gabonának” különféle az íze, de ha esszük őket, valamennyivel jóllaktunk. Ha kijelentjük, hogy minden irodalmi műnek (*wen*) összhangban kell lennie valamely régebbivel, akkor azt is kijelenthetnénk, hogy Shun szemöldökének (Yao szemöldökéhez hasonlóan) szintén nyolcszínűnek kellett volna lennie, vagy hogy Yu szemében (Shun szeméhez hasonlóan) szintén két-két szembogárnak kellett volna lennie.

(Wang) Chong könyve a stílusa (*wen*) miatt eléggé testes. Valaki azt mondhatja: „Az irodalmi műnél (*wen*) nagyon fontos, hogy tömör legyen, s mondanivalóját érteni lehessen; a beszédben is az a fontos, hogy rövid legyen, célzata pedig világos. A jó vitatkozó szavai összefogottak, de célba találók; az író (*wenren*) kifejezései (*ci*) legyenek szűken mértek, de ragyogóak. Ezekben a manapság írt könyvekben azonban tízezernél is több mondat (*yan* 言) van. Ha pedig (egy mű) túlságosan nagy, nem elég rövidre fogott, akkor az olvasó nem képes teljesen elsajátítani; ha a fejezetek száma sok, akkor a hagyomány nem képes azt magába fogadni. Az embereket sietőseknek nevezhetjük, mert ami sok, azt rossznak tartják. Ha egy mondás tömör, könnyű elmondani; ha egy irodalmi mű (*wen*) testes, nehéz elsajátítani. Jade kevés van, kő azonban sok; a sok tehát nem lehet értékes. Sárkány kevés van, hal azonban rengeteg; a kevés tehát mindig isteni (*shen* 神).”

Erre azt felelhetem, hogy nemegyszer helyes ez a beszéd. Mert a kevés beszéd (valóban) nem sok, de ugyanakkor a szép stílus (*huawen* 華文) sem „kevés”. Ha a világ számára használható, akkor száz fejezet sem lehet káros; de ha nem használható, akkor egyetlen passzus is fölösleges. Ám ha (egy dologból) mind egyaránt használható, akkor (abból) a sok foglalja el az előkelőbb helyet, s a kevés az alsóbb helyet. Ha valakit, aki ezer aranyat halmozott fel, összehasonlítunk egy olyannal, aki csak százat gyűjtött, ugyan melyiket fogjuk gazdagabbnak találni? Így az irodalmi szépség (*wen*), ha „sok”, fölötte áll a „kevésnek”; mint ahogy a vagyon,

még ha kevés is, fölötte áll a szegénységnek. Nos, kortársaim még egy füzetet sem írtak, én pedig száz fejezetet írtam; másoknak egy árva írásjegyük sincs, nekem pedig van tízezer mondatom (*yan*). Ki légyen hát a kiválóbb? Mert hiszen nem azt állítják, hogy mondataim helytelenek, csupán azt mondják, „túlságosan sok”; nem azt állítják, hogy a világ nem szereti a jót, csupán azt, hogy nem képes magába fogadni. Mindennek oka az lenne, hogy amit könyvemben leírtam, azt nem sikerült rövidre fognom. Nos, ha a (felépítendő) házak száma sok, a földterület nem lehet kicsiny; ha a (jegyzékbe veendő) lakosság nagyszámú, a számláló-könyvekből sem szabad kevésnek lennie. Mármost manapság, amikor igen sok az olyan dolog, amiből elveszett az igazság, s rengeteg az olyan mondás, amely csak szép, de teljesen üres, hogyan lehetnének tömörek és rövidre fogottak azok a mondatok, amelyek az igazságra rámutatva és a helyeset megállapítva folytatják vitájukat és harcukat (e tévedésekkel)?

Han Fei(zi) könyve egy vonalon halad, nem különböző (a tárgya), fejezetei (mégis) tízesével csoportosíthatók, passzusai (*wen* 文) tízezerrel számolhatók. Mert ha a test nagy, a ruhának nem szabad szűknek lennie; ha a tárgy sokféle, a szövegnek (*wen*) nem szabad szűknek lennie. Ha sok a tárgy, bőséges a szöveg (*wen*); ha nagy a víz, sok benne a hal; császári székhelyen (*didu* 帝都) sok a gabona; királyi piacon (*wangshi* 王市) tolonganak az emberek. Igaz, hogy könyvem szövege (*wen*) testes, de amiről véleményt mondok benne, az is százféle. S nézzük csak meg Taigong Wangot 太公望 a régi időkben, vagy Dong Zhongshut 董仲舒 az újabb korban: ők is több mint száz fejezetben írt könyveket hagytak ránk.²¹⁶ Ha tehát az én könyvemről, amely ugyancsak túllépi a száz (fejezetet), azt mondják, hogy „túlságosan sok”, ezzel azt akarják mondani, hogy éppen e „túllépés” által fogyatékos, s olvasói ezért nem állhatják meg, hogy ne bírálják és ne ásítozzanak rajta. Nos, hasonlítsuk össze a Folyó vizét, amely hatalmasan hömpölyög, a temérdek többi folyócskával: melyik a nagyobb? Ha egy selyemhernyó gubója különösen súlyos és testes, akkor az általa kibocsátott selyemszálakat emlegetve ugyan ki fogja azokat (túlságosan) soknak mondani?

(Wang) Chongnak hivatalaiban sorozatosan nem volt szerencséje, így hát csak az maradt számára, hogy megírja könyveit és önéletrajzát. Valaki gúnyt is űzött belőle, mondván: „A nagy tehetségeket nagyra

becsülik, ezért nevezik ki hivatalokba őket, ahol a szerencse is társul hozzájuk, hiszen megbíznak bennük, tanácsaikat megfogadják, szolgálataikkal sikert aratnak, érdemeiket szereznek, amiért aztán egyre magasabbra helyezik őket. Te azonban, mesterem, világi pályafutásoddal nyomorúságba jutottál, hivatalaidból többször is eltávolítottak, tehetségedet nem gyakorlatoztathattad a cselekvésben, erőidet nem meríthetted ki tisztséged betöltésében, így aztán mást sem tettél, csak rejtelmeken elmélkedtél és irodalmi művet (*wen*) írtál belőlük, szép szavakba foglalt feljegyzéseket készítettél; de hát mit használt ez neked magadnak? Ugyan mi célt követtél ezzel a rengeteg sok (írással)?”

Feleletem a következő. Tehetsége senkinek sem volt nagyobb, mint Kongzinek. Kongzi tehetségét azonban nem ismerték el, (hivatalaiból) eltávolították és elűzték, fát döntöttek rá, vette a megmosott rizst (és máris menekült), támadói körülvették, nyomát is el kellett tüntetnie, éhségtől szenvedett Chenben 陳 és Caiban 蔡, tanítványainak sápadozniuk kellett. Mármost, az én tehetségem nem vetekedhetik Kongzi tehetségével, s a szerencsém elmaradásából fakadó nyomorúságom sem egyenlő az övével; talán éppen ezzel érdemeltem ki, hogy megvessenek? Továbbá, aki karriert csinál, az még nem feltétlenül bölcs; s aki nyomorúságban él, még nem feltétlenül ostoba. Akinek szerencséje van, hozzájut, akinek meg nincs szerencséje, elveszíti (a hivatalt). Mert ha eleve elrendelése (*ming* 命) „dús”, szerencséje jó, akkor a legközöségesebb ember (*yongren* 庸人) is tiszteletet s dicsőséget élvezhet; de ha eleve elrendelése (*ming*) „gyér”, szerencséje rossz, akkor a legrendkívülibb s legkiválóbb ember is nyomorúságra jut. Ha mindig a (hivatali) szerencséjével kellene dicséernünk a tehetséget s lemélnünk az erényt (*de* 德), akkor azokat, akik egyedül uralkodnak egy város fölött (*zhuancheng* 專城) és földjeikből élnek (*shitu* 食土), olyan tehetséges és kiváló férfiaknak kellene tartanunk, mint amilyen Kong(zi) és Mo (Di) volt. Az, aki személyében előkelő, de hírneve megvetésre méltó, aki tehát tisztaságban lakozik, a tettei mégis piszkosak, ezer *zhong* hivatali jövedelmet élvez anélkül, hogy egyetlen kiemelkedő erénnyel (*de*) rendelkezne, az valóban kiérdemelte, hogy gúnyt űzzenek belőle. Ámde az olyanok, akiknek erénye (*de*) magas rendű, hírneve tiszta, hivatala azonban alacsony, jövedelme sovány, egyáltalában nem a tehetségük és képességeik valamely hibájának

köszönhetik ezt, s így nem érdemlik meg, hogy fogyatékosaknak tekintsük őket. Az (igazi) írástudó szívesen lakna (Yuan) Xiannel (原) 憲 egy kunyhóban, de nem vágyik arra, hogy Sivel 賜 <Zigonggal > egyenlő (gazdag) legyen;²¹⁷ boldogan lenne (Bo)yi útitársa, de nem akar (Rabló) Zhivel 跬 egy utat járni. Amit az emelkedett írástudó legnagyobbra becsül, az nem egyenlő a szokásokkal; így aztán hírneve és dicsősége sem azonos a világéval. Teste a füvekkel és fákkal együtt rothad el, híre azonban a Nappal és a Holddal együtt ragyog; útját a Kongziéhoz hasonló nyomorúságban róhatja, irodalmi művei (*wen*) azonban Yang Xiong műveinek méltó párjai: nos, én ezt tartom dicsőségnek. Ha valaki mindent elér (a világban), de tudása nyomorúságos; ha hivatala nagy, de erénye (*de*) parányi kicsiny: ezt mások tartják dicsőségnek, én mindezt gyalázatnak tartom. Mert ha valakinek szerencséje van és megfogadják a tanácsait, az magas posztra emelkedhet, s teste kényelemben élhet, de száz esztendő múltán más anyagi dolgokkal (*wu* 物) együtt elpusztul, s hírneve nem származik át egyetlen nemzedékre sem, irodalmi művet (*wen*) nem hagy maga után egyetlen lapot sem, akkor hivatalában hiába tömte meg csordulásig a magtárait, irodalmi szépség (*wen*) és erény (*de*) tekintetében mégsem volt gazdag, s ez éppenséggel nem az, amit én jónak tartok. Am akinek erénye (*de*) szélesen árad és mély, akinek tudása hatalmas és túlcorduló, akinek ecsetje mint esőt hullatja az írásműveket, akinek szavai forrásvíz erejével törnek elő, akinek gazdag tehetségéhez széles körű tudás társul, akinek előkelő magatartását tiszteletre méltó becsvágy (*zhi* 志) mozgatja, annak testi léte (*ti* 體) szintén egyetlen nemzedékre terjed ugyan, de hírneve örökbe marad ezer esztendőre is. Nos, én ezt nevezem rendkívülinek.

(Wang) Chong jelentéktelen nemzetségből (*xizu* 細族), egyedülálló családból származott. Valaki ebbe is belekapaszkodva azt mondta: „Őseid nemzetsége (*zongzu* 宗祖) nem rendelkezett a tiszta erény alapzatával, az irodalom (*wenmo* 文墨) területén egyetlen könyvet sem hagyott örökbe. Így hiába írtad a legszebb tanulmányokat is, minthogy semmiféle 'lépcsőt' nem kaptál örökül (a családotól), nem lehet azokat magasra értékelni. Mert ha egy 'lehelet' (*qi* 氣) nem fokozatosan jelenik meg, hanem hirtelen támad, akkor 'tüneménynek' (*bian* 變) nevezzük; ha egy élőlénynek (*wu* 物) nincs fajtája (*wulei* 無類), s képtelen módon születik meg, akkor

rendkívülinek (*yi* 異) nevezzük; ha valami nem állandóan létezik (*bu chang you* 不常有), hirtelen mégis láthatóvá lesz, azt varázslatosnak (*yao* 妖) nevezzük; s ha valami, amely egészen eltér a sokaságtól, hirtelen csak előbukkan, azt csodának (*guai* 怪) nevezzük. Nos, mesterem, mit gondoljunk családod ösatyjáról (*zu* 祖)? Öseidről miért nincsenek feljegyzések? Ehhez járul még, hogy sohasem jártad Mo (Di) ösvényét, elhagytad a konfuciánusok iskoláját (*rumen* 儒門) is; így azt, hogy kifejtetted véleményedet sok ezer és tízezer mondatban, joggal csupán varázslatos tüneménynek (*yaobian* 妖變) tekinthetjük, de hogyan lehetne az értékes irodalmi mű, te pedig kiváló férfiú?”

Erre a következőket felelhetem. Az a madár, amelynek nincs nemzedékről nemzedékre szálló hagyománya (*shi* 世), a fénix; az a négy lábú állat, amelynek nincs fajtaöröksége (*zhong* 種), az a csodálatos egyszarvú; az az ember, akinek nincsenek ősei (*zu*), szent bölcs; az a tárgy (*wu*) pedig, amely nélküli az állandóságot (*chang* 常), különösen értékes drágaság. Ha egy tehetség magas, megaláztatást szenved, mihelyt beleütközik a korába. Ha egy írástudó igazán „előkelő”, akkor magánosan emelkedik fel, mint ahogy egy tárgy (*wu*) is éppen azért értékes (*gui* 貴), mert egyedül fordul elő. Ha az irodalmi szépséget (*wen*) valaki örökségül kaphatná (*changzai* 常在), ha tehát a kiválóságot (*xian* 賢) valami módon le lehetne másolni, akkor a (csodálatos) Bor-forrásnak is ősi eredete lenne, s a „szerencse-gabonának” (*jiahe* 嘉禾) is ősi töve lenne.

Ha egy rendkívüli írástudó jelenik meg, ha nagy mesterre valló szavak keletkeznek, akkor a mérték nem is lehet összhangban a szokványossal, s nem lehet őket a közönséges „tülökkel” méricskélni. Ezért van, hogy éppen a ritkán produkálható tetteket jegyzik fel a táblákon és könyvekben, s éppen a ritkán előforduló dolgokat (*wu*) vésik be feliratképpen a bronzüstök falába. Az Öt Uralkodó nem egy nemzedékből támadt, Yi (Yin) 伊(尹) és (Lü) Wang²¹⁸ (呂)望 nem egyazon családból származott; ezer mérföld választja el egymástól a „lábnyomukat” <tetteiket>, száz esztendő teszi egészen különbözővé az indulásukat. Amit egy írástudó legnagyobb becsül, az a legnemesebb tehetség birtokában is óvatos <az erényre vigyázó> fölemelkedés, nem pedig a magas örökségre támaszkodó fényes karrier. Ha az anyja fekete, de a borjú maga vörös, akkor semmi akadály, hogy áldozati állat legyen. Ha ősei tisztátalanok

voltak, a leszármazott azonban tiszta, nem szoríthatják korlátok közé ezt a rendkívüli embert. Gun 鯀 gonosz volt, Yu 禹 azonban szent ember; (Gu)sou (瞽)叟 tökkelütött volt, Shun 舜 azonban isteni értelmű (*shen* 神); Boniu 伯牛 gonosz betegségben szenvedett, Zhonggong 仲弓 azonban tiszta és egészséges lett; Yan Lu 顏路 közönséges és alantas ember volt, (Yan) Hui (顏)回 azonban kiválóságával felülmulta minden társát; Kong(zi) és Mo (Di) ősei ostoba emberek voltak, (Kong) Qiu (孔)丘 és (Mo) Di azonban szent bölcssek lettek; a Yang-család 揚 semmire sem vitte (a világban), Ziyun <Yang Xiong> mégis közülük emelkedett nagyon magasra; a Huan-nemzetség 桓 ismeretlenségben tengette életét, Junshan 君山 (Huan Tan 桓譚) mégis fel tudott emelkedni. (Ez utóbbi örökségeképpen a (Yang Xiong-féle) „rejtelmeket” vette át, s ezért tudott irodalmi művet (*wen*) alkotni.²¹⁹

(Wang) Chong a Yuanhe 元和 periódus harmadik évében <86-ban> útnak indította családját, s átköltözött Yangzhou 揚州 (tartományba), ennek is először Danyang 丹陽, majd Jiujiang 九江 kerületébe, végül pedig tartományi alprefektus lett.²²⁰ Tehetősége kicsiny volt, (ez a) megbízatása pedig nagy, hivatali feladata a nyomozás és rendteremtés volt, így hát azzal az ábrándjával, hogy könyveket írjon, esztendőkre fel kellett hagynia. A Zhanghe 章和 periódus második évében <88-ban> tartományi hivatalnokoskodásának vége szakadt, s (ettől fogva) családjában élt. Eközben éveinek száma elérte a hetvenet, elérkezett tehát az a pillanat, amikor már ideje „felfüggeszteni a kocsit” <visszavonulni minden hivataltól>, s hivatalnoki pályafutása ezzel véget is ért, további becsvágynak már nem volt értelme. Dolgai hol így álltak, hol úgy, ő maga hol jobban volt, hol rosszabbul; haja megfehéredett, fogai kihullottak; s ahogy gyorsan múltak felette a napok és hónapok, kortársai is egyre fogyatkoztak, és igen kevesen maradtak, akikre még támaszkodhatott. Olyan szegény volt, hogy nem volt mivel fenntartania magát, s érzelmei most egy cseppet sem voltak boldogok. Lassan tovább múlt felette az idő, s a *geng*(*yin*) 庚(寅) és *xin*(*mao*) 辛(卯) évek határán [90 és 91 fordulóján], noha már attól rettegett, hogy utoléri a vég, az ostobaság megint csak túláradt benne, és megírta „Az alaptermészet ápolásáról” szóló könyvét, összesen tizenhat fejezetben.²²¹ „Leheletét” (*qi*) ápolgatva próbálta megőrizni <életben tartani> magát, étkezését kellemesebbé akarván tenni

bort iszogatót; szemét behunyta, fülét bedugaszolta (a külvilág felé), s csak életerejével (*jing* 精) törődve, magát istápolta. Hogy ehhez segítséget találjon, orvosságokat nyelt; tette pedig azért, mert arról ábrándozott, hogy így az életet (*xingming* 性命) meg lehet hosszabbítani. Ezen a módon egy-egy pillanatra nem érezte öregnek magát, de aztán (belátta, hogy minderre) késő van már, (az ifjúsághoz) visszatérés nincsen, (belenyugodott, hogy) könyveit hagyja maga után, azokkal igazítva útba az utána jövőket.

Az ember élete (*xingming*), hosszabb vagy rövidebb, egyszer végéhez ér. Az ember is, miként a férgek vagy más lények (*wu*), megszületik, és a haláláig csak egy bizonyos ideje van. Az évek elmúlnak, csak emlékek (v. feljegyzések) maradnak róluk, s ugyan kinek sikerülne maradásra bírni őket? Bizony, alá kell szállnunk a „sárga forráshoz”, s felbomolván földde és hamuvá leszünk. Huang(di) 黃(帝) és Tang 唐 idejétől kezdve egészen a Qin- és Han-dinasztia koráig (sokan) kutatták az igazságot a legszentebb tanítások segítségével, fessegették az igazságot egyetemes tehetséggel, mérleg pontosságával mérlegelve, tükör fényességével fejtegetve, de fiatalság és öregség, élet és halál (törvénye) alól a legrégibb időktől mindmostanáig nem akad kivétel. Sajnos, szomorú dolog, az életet (*ming*) meghosszabbítani nem lehet!

JEGYZETEK

WANG CHONG 王充
MÉRLEGELÉSEK

Az eleve elrendelés értelme

¹ Vö. a *Mozi* 墨子 36. fejezetével az *Első kötetben*.

² *Lunyu* 論語 XII, 5.

³ A mérsárlás i. e. 260-ban történt.

⁴ Gaozu 高祖 (Liu Bang 劉邦), a Han-dinasztia megalapítója Peiből 沛 származott, a mai Jiangsu 江蘇 tartomány területéről; Feng 丰 ugyancsak a közelben volt.

⁵ A négy fejedelemség fővárosait sújtó tűzvész, amelyről a Tavasz és Ősz tudósít, állítólag i. e. 529-ben volt.

⁶ Xiang Yu 項羽 Liu Banggal együtt harcolt a Qin-dinasztia 秦 ellen, majd az leverte őt is, hogy Han Gaozu 漢高祖 néven lépjen a trónra. Története a *Shijiben* 史記 olvasható.

⁷ Zixia 子夏 nem egészen ezt mondja; vö. *Lunyu* XII, 5.

⁸ Wang Liang 王梁 és Zaofu 造父: legendás kocsihajtók s egyben csillagképek.

⁹ Vö. Dong Zhongshu 董仲舒 Tavasz és Őszének *A kormányzás komolyságáról* című fejezetével, kötetünkben.

¹⁰ *Mengzi* 孟子 VII A, 3.

¹¹ Qu Yuan 屈原: a Chu-beli 楚 Huai 懷 fejedelem főhivatalnok a i. e. III. században; reformokat óhajtott, mire az arisztokrácia megrágalmazta és száműzette. Életének ez az élménye Qu Yuant a kínai irodalom egyik legnagyobb költőjévé tette; vö. Tőkei Ferenc: *A kínai elégia születése*. Akadémiai Kiadó, 1959. – Wu Yuan 伍員: Wu 吳 utolsó fejedelmének minisztere i. e. 520 körül; hűséges volt, mégis öngyilkosságra ítélték. A hagyomány azonban – Wang Chongtól eltérően – úgy tudja, hogy holttestét egy folyóba dobták; s később, akárcsak Qu Yuant, a folyó szellemével azonosították.

¹² A *Yueling* 月令, ahonnan az idézet való, a *Liji* 禮記 egyik fejezete, s a „yin-yang 陰陽 iskola” egyik legjellegzetesebb műve.

¹³ Yangshe Siwo 羊舌似我: Jin-beli 晉 személyiség az i. e. VI. században.

¹⁴ Dan Zhu 丹朱: Yao 堯 méltatlan fia. Shang Jun 商均: Shun 舜 elfajzott fia.

¹⁵ A Sunü 素女 „válásáról” szóló mítosz szövegszerűen nem maradt fenn; a passzus értelmezése is csupán egy kínai kommentáron alapszik.

¹⁶ Chengtangot 成湯, a Shang-Yin 商殷 dinasztia megalapítóját a Xia-ház 夏 utolsó uralkodói tartották fogságban; Wenwangot 文王, a Zhou-dinasztia 周 alapítóját pedig az utolsó Shang-Yin király.

¹⁷ Yanzi 晏子 (Yan Ying 晏嬰) szövegünkben említett esetéről más forrás nem tudósít.

Az alaptermészet irányítása

¹⁸ *Shujing* 書經 IV, 12. fejezet (a hagyományos szöveg szerint).

¹⁹ *Shijing* 詩經 53, 11–12.

²⁰ A Yang Zhura 揚朱 való utalás valószínűleg a *Huainanzi* 淮南子 17. fejezetéből származik, a Mo Di-utalás 墨翟 pedig talán a *Lüshi chunqiu* 律氏春秋 2. fejezetéből (ahol azonban csak sóhajtásról van szó, nem sírásról).

²¹ A peng-növény 蓬, amely tehetetlenül hanyódik a szélben, a Han-kor 漢 végi költők kezén a kínai líra egyik legkedveltebb és legjellegzetesebb költői képe lesz.

²² *Lunyu* 論語 XV, 24. (Az *Első kötet*ben olvasható fordítást, mint más esetekben is, Wang Chong 王充 értelmezése szerint megváltoztattuk.)

²³ Mengzi mondása; *Mengzi* 孟子 VII B, 15.

²⁴ A tanítványok „négy osztályához” vö. *Lunyu* XI, 2.

²⁵ *Lunyu* XI, 18.

²⁶ A *Yugong* 禹貢 (Yu adói): a *Shujing* 書經 egy fejezete, az eszményi adórendszer leírása.

²⁷ A Wang Chong emlegette mítoszokat igen nehéz más fennmaradt szövegekkel kapcsolatba hozni. A *Lunheng* 論衡 számtalan olyan hagyományt őrzött meg számunkra, amelyeket más forrásokban nem találunk meg.

²⁸ Több forrásban is föllelhető mítoszok, melyek a zene mágikus hatalmát illusztrálják. A „hatlófajta” a *Zhouli* 周禮 szerint magasság tekintetében különbözött egymástól.

²⁹ Utalás a *Mengzi* III B, 6. passzusára, ahol Chu 楚 és Qi 齊 nyelvének különbözőségéről van szó. Zhuang 莊 és Yue 嶽: Qi fővárosának két negyede.

³⁰ Dan Zhu 丹朱: Yao 堯 méltatlan fia.

³¹ A „három hadsereg”: az elővéd, a zöm és a hátvéd. Helü 闔廬: Wu 吳 fejedelme i. e. 514-től 496-ig. Az Ót Tó: a Taihu 太湖 Jiangsu 江蘇 tartományban. Goujian 句踐: Yue 越 fejedelme, aki i. e. 496-ban megdöntötte Wut.

³² Shusun Tong 叔孫通: Han Gaozu 漢高祖 császár hivatalnok, aki az új dinasztia elismerésére bírta az önállósodott hatalmasságokat. A *Shiji* 史記 99. fejezete tudósít róla.

³³ Az öt állandó erény: az emberség, az igazságosság, a szertartásosság, a tudás és a szavahihetőség. Az öt belső részről lásd a *Huainanzi* 淮南子 7. fejezetét, kötetünkben.

³⁴ Ximen Bao 西門豹: legendás bölcs az i. e. V. századból. Dong Anyu 董安于: talán egy régi kengyelfutó.

³⁵ A hagyomány szerint ezzel anyja a szomszédság rossz befolyásától akarta megmenteni Mengzi.

³⁶ Zhao Tuo 趙佗 mint Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 hadvezére érkezett a déli Nanyue-be 南越, s ott a barbárok „királya” lett. Lu Jiaról 陸賈, aki a Han-dinasztiának 漢 való meghódolásra végül is rávette, lásd *A konfucianizmus uralmának megteremtése* című bevezetőnk.

Az eredeti alaptermészet

³⁷ Shi Shi 世碩: Konfuciusz állítólagos hetven tanítványának egyike. Elveszett művét a *Hanshu* 漢書 bibliográfiai fejezete említi.

³⁸ Fu Zijian 密子賤, Qi Diaokai 漆雕開 és Gongsun Nizi 公孫尼子: Konfuciusz tanítványai. Műveik a *Hanshu* bibliográfiai fejezetének tanúsága szerint a Han-korban még megvoltak.

³⁹ *Mengzi* 孟子 VI A.

⁴⁰ Wei 微 fejedelme: a Shang-Yin 高殷-házi Zhou 紂 király rokona, aki a Shang-Yin-házat megdöntő Zhou-dinasztia 周 hagyománya szerint bírálta a gonosz Zhout.

⁴¹ A Yangshe 羊舌 családot i. e. 513-ban irtották ki Jin 晉 fejedelemségben. Shu 叔 asszony egy Yangshehöz ment feleségül, innen a Shiwoval 食我 való kapcsolata.

⁴² *Mengzi* 孟子 IV A, 15.

⁴³ Vö. *Mengzi* VI A, 2.

⁴⁴ *Lunyu* 論語 VI, 19.

⁴⁵ *Lunyu* XVIII, 2.

⁴⁶ *Lunyu* XVII, 3.

⁴⁷ *Shijing* 詩經 53, 11–12.

⁴⁸ Xun Qing 荀卿 családnévét a Han-házi Xuandi 選帝 (i. e. 73–48) Xun 荀 nevét elkerülendő írták attól fogva Sunnak 孫. Az alaptermészet rosszaságáról a *Xunzi* 荀子 23. fejezete szól.

⁴⁹ Hou Ji 后稷: A Zhou-ház egyik mitikus őse, a földművelés istene, akit az írástudói hagyomány megtett Yao miniszterének.

⁵⁰ Liu Xiang 劉向 (i. e. 80–9): neves Han-kori írástudó; több műve is fennmaradt.

⁵¹ Lu Jia 陸賈: a *Xinyu* 新語 szerzője (lásd *A konfucianizmus uralmának megteremtése* című bevezetőnk).

⁵² Rabló Zhi 跖: a már sokszor említett legendás régi rabló. Zhuang Qiao 莊騫: a *Shiji* szerint a Chu-beli 楚 Zhuangwang 莊王 öccse, aki rablónak állott.

⁵³ Dong Zhongshu 董仲舒: a *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 szerzője (lásd kötetünkben).

⁵⁴ *Lunyu* IV, 5.

⁵⁵ Utalás a *Shujing*-beli *Yugong* 禹貢 fejezet adórendszerének kategóriáira.

A dolgok természete

⁵⁶ Az ebben a bekezdésben, valamint Wang Chong 王充 most következő válaszában felsorolt szimbolikus jelek az egész Belső-Ázsiában elterjedt, tisztázatlan eredetű tizenkettes állatkörből („tizenkét ág”) valók. E tizenkettes ciklus, egy tizes ciklussal kombinálva, az egész régi kínai időszámítás alapja volt. A Han-kori 漢 ortodoxia a „tizenkét ág”-at misztikus kapcsolatba hozta az „öt elem”, sőt „öt hang”, „öt íz” stb. kategóriákkal. E „megfelelések” részletezése itt felesleges volna.

⁵⁷ A négy égtáj szimbólumainak sorában az Északot jelképező Fekete Harcos itt valószínűleg régibb értelmében: Fekete Teknősbéka. Valamennyi csillagkép, s egyben az égtájak őrzői, urai.

⁵⁸ Vö. *Lunyu* 論語 XVII, 1.

⁵⁹ A misztikus rendszer szerint a fehér legyőzi a kéket.

⁶⁰ A misztikusok szerint a déli égtáj erősebb a nyugatinál.

⁶¹ A *wei* 圍 szó (mely szövegjavítás eredménye) a kerület kettős arasszal való mérésének egysége.

Kérdések Konfuciuszhoz

⁶² Yan 顏: Yan Hui 顏回 v. Yan Yuan 顏淵. Min 閔: Min Ziqian 閔子騫.

⁶³ Shun 舜 két miniszterének, Gao Yaonak 皋陶 és Yunek 禹 a vitája: *Shujing* 書經, *Gao Yaomo* 皋陶謨 fejezet.

⁶⁴ Vö. *Lunyu* XVII, 4.

⁶⁵ Az egész bekezdés: *Lunyu* II, 5. (Lásd jegyzeteinket az *Első kötetben*.)

⁶⁶ *Lunyu* II, 6.

⁶⁷ Zhougong 周公: Lu első uralkodója, akit Konfuciusz mestereként tisztelt.

⁶⁸ Vö. *Lunyu* III, 1; III, 6. jegyzetekkel.

⁶⁹ *Lunyu* IV, 5.

⁷⁰ *Lunyu* V, 1.

⁷¹ *Lunyu* V, 1.

⁷² *Lunyu* V, 8.

⁷³ Vö. pl. *Lunyu* XI, 11, 12, 14, 17 stb.

⁷⁴ *Lunyu* VI, 9.

⁷⁵ *Lunyu* II, 9.

⁷⁶ *Lunyu* VI, 5.

⁷⁷ Vö. *Lunyu* V, 9.

⁷⁸ Vö. *Lunyu* XI, 2.

⁷⁹ *Lunyu* VIII, 10.

⁸⁰ *Lunyu* V, 9.

⁸¹ *Lunyu* XVIII, 10.

⁸² *Lunyu* V, 18.

⁸³ *Lunyu* IV, 7.

⁸⁴ *Lunyu* VI, 2.

⁸⁵ Vö. *Lunyu* VI, 8.

⁸⁶ Vö. *Lunyu* XI, 6.

⁸⁷ *Lunyu* XII, 17.

⁸⁸ *Lunyu* VI, 26.

⁸⁹ *Lunyu* XII, 5.

⁹⁰ *Shujing* II, IV, 1. Dan Zhu 丹朱: Yao 堯 elfajzott fia. Az idézett szavakat Shun 舜 mondja Yunek 禹. Yu válasza ugyanott olvasható.

⁹¹ *Lunyu* IX, 8.

⁹² Xiaowen 孝文 császár: Han-házi 漢 uralkodó (i. e. 179–157). Krónikája: a *Shiji* megfelelő fejezetei.

⁹³ *Lunyu* IX, 13.

⁹⁴ *Lunyu* III, 5. (Lásd az ottani 24. jegyzetet.)

⁹⁵ *Lunyu* XIII, 3.

⁹⁶ *Lunyu* XI, 24.

⁹⁷ Vö. *Lunyu* XI, 18. Wang Chong szövege szerint Zigong 子貢 „ítéletei” vagyonszerző számításai.

⁹⁸ *Lunyu* XII, 5.

⁹⁹ *Lunyu* XI, 8.

¹⁰⁰ Konfuciusz „négy barátja”: Yan Yuan 顏淵, Zigong 子貢, Zizhang 子張 és Zilu 子路.

¹⁰¹ A „csontszerkezet”: a sors külső, fiziognómiai megnyilvánulása.

¹⁰² Idézet a *Lijiből*, *Tangong* 檀弓 fejezet.

¹⁰³ *Lunyu* XI, 9.

¹⁰⁴ Vö. *Lunyu* XI, 7.

¹⁰⁵ *Lunyu* XI, 7.

¹⁰⁶ *Lunyu* XV, 8.

¹⁰⁷ *Lunyu* XII, 7.

¹⁰⁸ Utalás a *Huainanzi* 淮南子 18. fejezetére.

¹⁰⁹ *Lunyu* XIII, 9.

¹¹⁰ *Lunyu* XIV, 26.

¹¹¹ Ez a *Lunyu* elveszett Han-kori kommentárjainak véleménye. A Song-kori 宋 Zhu Xi 朱熹 – éppen ellenkezőleg – dicséretnek fogta fel Konfuciusz szavait.

¹¹² *Lunyu* XVII, 7.

¹¹³ Idézet a *Huainanzi* 16. fejezetéből. Az „Anya Legyőzése” név talán bizonyos matriarchális viszonyok legyőzésének emléke.

¹¹⁴ *Lunyu* VII, 15.

¹¹⁵ A *Lunyu* szövegében az „ehetetlen” önmagában úgy is fordítható, hogy „(ő) nem eszik”. Márpedig az „evés”: a hivatalnoki jövedelem szokásos kifejezése.

¹¹⁶ *Lunyu* XVII, 5.

¹¹⁷ Vö. *Lunyu* XVII, 1.

Han Feizi bírálata

¹¹⁸ Vö. a *Han Feizi* 韓非子 19. fejezetével (*Második kötet*).

¹¹⁹ Lásd a *Han Feizi* 13. fejezetét.

¹²⁰ *Lunyu* 論語 III, 17.

¹²¹ Qin 秦 fejedelemség i. e. 399-ben állt el Wei 魏 megtámadásától, annak Wen 文 fejedelem alatti „virágzása”, tehát minden bizonnyal ereje miatt.

¹²² Taigong 太公 (Taigong Wang 太公望): Qi 齊 első fejedelme.

¹²³ A *Han Feizi* 13. fejezete csupán Kuangjue 狂譎 haláláról beszél.

¹²⁴ Meng Ben 孟賁: a már sokszor említett mesebeli erős ember.

¹²⁵ Gao Huangdi 高皇帝: Gaozu 高祖 (Liu Bang 劉邦), a Han-dinasztia 漢 első császára.

¹²⁶ Zhang Zifang 張子房: Zhang Liang 張良, Han Gaozu 漢高祖 főembere (biográfiája a *Shiji* 史記 55. fejezetében).

¹²⁷ A „négy ősz öreg”: négy remete, akik a Qin-dinasztia bukását hegyekbe vonulva várták ki.

¹²⁸ A *Han Feizi* 19. fejezetében olvasunk a Xu 徐 nevű kicsiny fejedelemségről, amit Chu-beli Wen 文 (i. e. 689–671) semmisített meg, mert félt növekvő hatalmától; ott a szöveg 36 meghódolt fejedelemséget említ. A *Huainanzi* 13. fejezete is szól az esetről, 32 meghódolt országot említve.

¹²⁹ Xuyouról 許由, a mitikus Yao korabeli remetéről azt tartja egy hagyomány, hogy fán, fészekben lakozott.

¹³⁰ Boyi 伯夷 (és Shuqi 叔齊) nem akarta szolgálni a Zhou-házat, inkább éhen halt a Shouyang 首陽 hegyekben.

¹³¹ Chen Heng 陳恆, más nevén Tian Chengzi 田成子, i. e. 481-ben meggyilkolta Qi 齊 fejedelmét. A Chen-család Qiben vette fel a Tian 田 nevet.

¹³² Vö. a *Han Feizi* 13. fejezetével.

¹³³ Wang Liang 王良: a legendás régi kocsihajtó.

¹³⁴ *Lunyu* XV, 24.

¹³⁵ A Zhou-házi 周 Mu 穆 király (i. e. X. század) kora a legendák homályába vész; Chiyou 蚩尤 Huangdi 黃帝 korabeli, mitikus személy; neve itt a rossz kormányzást példázza.

¹³⁶ A bekezdés elejétől kezdve idézet (kevés eltéréssel) a *Huainanzi* 16. fejezetéből. A Lu-beli 魯 Mu 繆 fejedelem i. e. 409-től 377-ig uralkodott. Zisi 子思; Kong Ji 孔伋, Konfuciusz unokája, akinek a *Zhongyong* 中庸 című könyvet tulajdonítják (lásd az *Első kötetben*).

¹³⁷ A bekezdés elejétől csaknem szó szerint idézet a *Han Feizi* 16. fejezetéből. Zichan 子產: Zheng 鄭 fejedelemség híres főminisztere (i. e. 581–521), aki büntetőtörvénykönyvet alkotott.

¹³⁸ A *Han Feizi* 16. fejezetéből.

¹³⁹ Ugyancsak a *Han Feizi* 16. fejezetéből. A Ji nemzetség Luban igen nagy hatalomra tett szert; Konfuciusz elítélte ezért.

¹⁴⁰ *Lunyu* XVII, 12.

¹⁴¹ A *Han Feizi* 19. fejezetéből.

Az égről

¹⁴² A mítosz megtalálható a *Huainanzi* 淮南子 fejezetében, valamint a *Liezi* 列子 V. könyvében.

¹⁴³ Az Öt Hegy, azaz Kína öt szent (s a hagyomány szerint legnagyobb) hegye: a Taishan 泰山, a Huashan 華山, a Hengshan 衡山, a (más írással írt) Hengshan 橫山 és a Songshan 嵩山.

¹⁴⁴ Egy mítosz szerint az Emberi Uralkodók korát a Föld-Uralkodók és az Égi Uralkodók kora előzte meg.

¹⁴⁵ Vö. kötetünkben a *Shiji* 史記 74. fejezetéből vett, Zou Yanról 鄒衍 szóló szöveggel.

¹⁴⁶ A Négy hegy: az Öt közül a négy égtájnak megfelelő négy, elhagyva a Középnék megfelelő Songshant.

¹⁴⁷ A *Huainanzi* 4. fejezete.

¹⁴⁸ A Hegyek és Tengerek Könyvének (*Shanhaijing* 山海經) első öt fejezete a Hegyek Könyve (*Shanjing* 山經). A művet a hagyomány Yunek 禹 és hivatalnokának, Yinek 益 tulajdonítja, valójában legfeljebb a Han-kor 漢 elejétől származik.

¹⁴⁹ Idézet a *Shiji* 123. fejezetéből. A Yu Krónikája nem maradt fenn. 3500 *li* helyett Sima Qian 司馬遷 szövegében 2500 *li* 里 olvasható. Zhang Qian 張騫 i. e. 122-ben indult el híres útjára. A *Shiji*-ben Hegyek Könyve helyett is Hegyek és Tengerek Könyve áll.

¹⁵⁰ A szám hibás, hiszen tízszer tízezernek a négyzete nem százszor, hanem ezer-szer tízezer.

¹⁵¹ Ugyancsak hibás szám; az ötezer négyzete 25 millió.

¹⁵² A *Huainanzi* 50 ezer mérföldet mond. Valószínű, hogy a korábbi „konfuciánusok” utalás is a *Huainanzi* szerzőire értendő.

A spontaneitás

¹⁵³ A *Laozi* 老子 ismeretlen szerzőjének „hosszú élete”: Han-korban 漢 keletkezett taoista legenda.

¹⁵⁴ A Qi-beli 齊 Huan 桓 fejedelem (i. e. 685–641) híres főemberéről, Guan Zhongról 管仲 (Guan Yiwu 管夷吾) lásd pl. *Lunyu* 論語 III, 22 (a hozzá fűzött 40. jegyzettel).

¹⁵⁵ Cao Can 曹參 a Han-dinasztia alapítójának, Gaozunak 高祖 volt tanácsadója. Biográfiája a *Shiji* 54. fejezetében.

¹⁵⁶ Ji Yan 汲黯 a Han-házi Wudi 武帝 (i. e. 140–87) főhivatalnok volt.

¹⁵⁷ Qu Boyure 蘧伯玉, Konfuciusz Wei-beli 衛 tanítványára a taoisták is hivatkoztak. A *Zhuangzi* 莊子 XXV. fejezete szerint „Qu Boyu, elérve hatvanadik évét, megváltoztatta nézeteit; amit korábban helyesnek vélt, azt most helytelennek ítélte”.

¹⁵⁸ Zhang Liang 張良 biográfiája a *Shiji* 55. fejezetében. Sárga Kő Úr: egy mitikus lény.

¹⁵⁹ Tang Shu 唐叔: Wuwang 武王 fia, Chengwang 成王 öccse, Jin 晉 fejedelemség első uralkodója. A *Shiji* 39. fejezete szerint születésekor tenyerének vonalai a Yu 虞 írásjegyhez hasonlítottak. – Cheng Ji 成季 a Lu-beli 魯 Huan 桓 fejedelem (i. e. 722–693) kisebbik fia volt. A *Shiji* 33. fejezete szerint születésekor tenyere vonalai a You 友 írásjegyhez hasonlítottak.

¹⁶⁰ Zhongzi 仲子: A Song-beli 宋 Wu 武 fejedelem (i. e. 765–747) leánya, aki a Lu-beli Hui 惠 fejedelemhez ment feleségül.

¹⁶¹ Sima Qian a Zhang Liang-biográfiában 張良 valóban igen különösnek mondja a Sárga Kő Úr történetét.

¹⁶² A történet a *Shiji* 43. fejezetében található. Zhao-beli 趙 Jian 簡 fejedelem i. e. 516-tól 457-ig uralkodott.

¹⁶³ A Song-beli 宋 ember esete a *Huainanzi* 20. és a *Liezi* VIII. fejezetében található, csakhogy az előbbinél az ember agyarból, az utóbbinál jadeből farag eperfelevelet, s a mondást mindkét könyv Liezi szájába adja.

¹⁶⁴ A *Shiji* 28. fejezet szerint e taoista szemfényvesztés i. e. 121-ben történt.

¹⁶⁵ Az idézet a *Yijing* 易經 *Csatolt magyarázatok* (Xici 繫辭) című függelékéből való.

¹⁶⁶ *Lunyu* VIII, 19.

¹⁶⁷ *Lunyu* VIII, 18.

¹⁶⁸ *Shujing* IV, XIV (*Duoshi* 多士) 5.

¹⁶⁹ Utalás egy *Guoyu*-beli 國語 megjegyzésre, amely szerint egy népdal „A *di* 帝 hatalma mit számít nekünk!” sora azt jelenti, hogy Yao császár hatalmát a nép jóformán észre sem vette, oly „természetes” volt.

¹⁷⁰ Lásd a *Han Feizi* 韓非子 13. fejezetét a *Második kötet*ben.

¹⁷¹ Idézet a *Huainanzi* 淮南子 11. fejezetéből.

¹⁷² Wenzi 文子: Yin Wenzi 尹文子, egy hasonló című (apokrif) könyv állítólagos szerzője, a legenda szerint Laozi 老子 tanítványa.

¹⁷³ A Három Felsőleges: talán az Égi, Föld- és Emberi Uralkodók; esetleg más három mitikus uralkodó.

¹⁷⁴ Mindkét mondás eredete: *Lunyu* IX, 6. Lao 牢: Zikai 子開, Konfuciusz tanítványa.

¹⁷⁵ A felsorolt tárgyaknak Wang Chong 王充 egy-egy önálló tanulmányt szentelt a *Lunheng*ben 論衡.

A korok egyenlősége

¹⁷⁶ Az arc maga sárgás, az ajkak pirosak, a fogak fehérek, a haj fekete, az erek pedig kékek.

¹⁷⁷ Fangfeng 防風 fejedelme: egy óriási termetű fejedelem; a mítosz szerint Yu idejében élt, aki halálra vettette (emlézése a *Han Feizi* 19. fejezetében). A Song-beli 宋 Zhao 朝: egy szép, de erkölcsstelen férfiú (említve a *Lunyu* VI, 14.-ben). Pengzu 彭祖: a „kínai Matuzsálem”.

¹⁷⁸ Mumu 嫫母: Huangdi 黃帝 negyedik felesége, aki a mítosz szerint igen okos, de nagyon rút volt.

¹⁷⁹ Wang Mang 王莽 uralkodásának ideje: i. sz. 9–23. Ba Zhuról semmit sem tudunk.

¹⁸⁰ A Jianwu 建武 periódus: 25–56.

¹⁸¹ Idézet a *Yijing* 易經 „Csatolt magyarázatok” (*Xici* 繫辭) című függelékéből.

¹⁸² Fuxi 宓犧: a mítoszok legrégebbi uralkodója, a „nyolc jóság” (*bagua* 八卦) feltalálója.

¹⁸³ *Lunyu* III, 14.

¹⁸⁴ Hong Yan 弘演: a Wei-beli 衛 Yi 懿 fejedelem minisztere az i. e. VII. században. A Chen-beli 陳 Buzhan 不占 a legenda szerint rémületében halt meg i. e. 546-ban, amikor a Qi-beli Zhuang 莊 fejedelmet meggyilkolták.

¹⁸⁵ Yang Xiongról 揚雄 és műveiről lásd kötetünkben A „régí szövegek” iskolája című bevezetót.

¹⁸⁶ *Lunyu* VIII, 19.

¹⁸⁷ *Lunyu* XIX, 20.

¹⁸⁸ Dan Zhu 丹朱: Yao elfajzott fia. Youmiao 有苗: egy őslakos nép vagy törzs, amellyel Shun kénytelen volt háborúskodni.

¹⁸⁹ A Han-házi (Xiao 孝) Xuandi 宣帝 i. e. 73-tól 48-ig uralkodott. „Szerencsejeleit” Wang Chong más fejezetekben is emlegeti.

¹⁹⁰ Han-házi Xiaomingdi 孝明帝 uralkodása: 58–76. Az ő „szerencsejelei” Wang Chong érvelésében ugyancsak a jelen és a múlt „egyenlőségének” bizonyítékai.

¹⁹¹ Guangwu 光武 császár uralkodása: 25–57.

¹⁹² Xiaoming császár után Zhangdi 章帝 következett: 76–89. Wang Chong valószínűleg az ő uralkodása alatt írta a *Lunhenget*.

A halálról

¹⁹³ A népies etimológia helytállónak látszik.

¹⁹⁴ *Huananzi*-beli 淮南子 mese. Megjegyzendő, hogy a mesei átváltozásokban, alakváltozásokban alighanem minden kínai filozófus hitt; Wang Chong 王充 is.

¹⁹⁵ Emberi Uralkodók: lásd 144. jegyzetünket.

¹⁹⁶ Rövidített idézet a *Liji*-beli 禮記 *Tangong* 檀弓 fejezetből. A Konfuciusz-mondásnak – Wang Chong nézetével szöges ellentétben álló – ortodox magyarázata az, hogy a régiek oly jól építették meg a sírokat, hogy azokat nem kellett javíthatni.

Önéletrajz

¹⁹⁷ A Han-kori Guiji 會稽 a mai Zhejiang tartományt, valamint Anhui 安徽 déli és Fujian 福建 északi részét foglalta magában.

¹⁹⁸ Qiantang 錢唐: Hangzhou 杭州 Zhejiangban 浙江, földrajzi helyzete következtében régi (s később egyre virágzóbb) kereskedőváros.

¹⁹⁹ Qu Boyu 蘧伯玉: Konfuciusz tanítványa. Shi Yu 史魚: Wei-beli 魏 hivatalnok. Mindkettőjükéről *Lunyu* XV, 6.

²⁰⁰ Zou Yangot 鄒陽 az i. e. II. században Xiaonak 孝, Liang 梁 hercegének udvarában Yang Sheng 羊勝 és társai megrágalmazták, ő azonban a börtönből egy emlékiratot terjesztett a herceg elé, amelynek hatására visszakapta minden tisztségét.

²⁰¹ Konfuciusznak ezek a hivatalai: Han-kori adatok, amelyek hiteles forrással nem igazolhatók.

²⁰² Wang Chongnak ez a műve nem maradt fenn.

²⁰³ Su Qin 蘇秦: híres diplomata-politikus az i. e. IV. században; kalandjairól több feljegyzés van.

- ²⁰⁴ Shang Yang 商鞅: Gongsun Yang 公孫鞅, a híres törvényhozó (biográfiája a *Shiji* 史記 68. fejezetében). Qin-beli 秦 Xiaogong 孝公 i. e. 361-től 338-ig uralkodott.
- ²⁰⁵ A történet a *Huainanzhiból* 淮南子 való.
- ²⁰⁶ Gao Yao 皋陶: Shun 舜 minisztere. Yi Di 儀狄: a bor feltalálója, aki azt először Nagy Yunek 禹 ajánlotta fel. Yi Ya 易牙: a Qi-beli 齊 Huan 桓 fejedelem kiváló szakácsa (vö. *Mengzi* VI A, 7). A Falu Anyja: a falu női védőszellem, akit nem illetnek meg a patriarchális áldozatok.
- ²⁰⁷ Wang Chongnak 王充 ez a könyve is elveszett.
- ²⁰⁸ Ez a Wang Chong-könyv ugyancsak elveszett; lehetséges azonban, hogy a *Lunheng*ről vagy ennek bizonyos részeiről van szó.
- ²⁰⁹ A *Shiji* 63. fejezetében olvasható Han Feizi-biográfia 韓非子 szerint Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 így kiált fel: „Ó, ha láthatnám ezt az embert, szívesen élnék s halnék vele együtt!”
- ²¹⁰ A Konfuciusz-anekdota nyilván nem konfuciánus eredetű. Zheng 鄭 „kicsapongó” muzsikájáról, Zhao 趙 pedig szép táncosnőiről híres már a Zhou-korban 周.
- ²¹¹ Az öt hegemon uralkodó: Qi-beli 齊 Huan 桓 (i. e. 685–641), Qin-beli 秦 Mu 穆 (i. e. 659–621), Song-beli 宋 Xiang 襄 (i. e. 650–637), Jin-beli 晉 Wen 文 (i. e. 636–626) és Chu-beli 楚 Zhuang 莊 fejedelem (i. e. 613–591). A Ji 季 és Meng 孟 családról lásd a *Lunyu* számos helyét, jegyzetekkel az *Első kötetben*. Yi Diről és Yi Yaról lásd 206. jegyzetünket. Bian Heról 卞和 lásd a *Han Feizi* 13. fejezetét a *Második kötetben*.
- ²¹² A *Zuozhuan* 左傳 (Wengong 文公 2. éve) szerint Wen 文 az ösök csarnokában elhunyt atyjának lélektábláját a nagybátyjái fölé helyezte, holott az – bárha fiatalabb volt – megelőzte az uralkodásban bátyját, Wen apját.
- ²¹³ Az „Új könyv”: Jia Yi műve. Lehetséges azonban, hogy ez utalást Wang Chong 王充 *Lunhengjére* 論衡 kell értenünk.
- ²¹⁴ A hagyomány szerint Lü Buwei 呂不韋 a *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, Liu An 劉安 pedig a *Huainanzhi* 淮南子 éppen azért függesztette ki a piactéren, hogy az emberek – ezer *jin* 金 jutalom reményében – próbáljanak megváltoztatni a szövegben akár egyetlen írásjegyet is. Wang Chong véleményét lásd válaszában.
- ²¹⁵ Yangcheng Zizhang 陽成子長: Han-kori írástudó, aki egy *Yuejing* 樂經 (A muzsika könyve) című tanulmányt írt. Yang Xiong 揚雄 *Fayanjéből* 法言 szemelvények kötetünkben.
- ²¹⁶ Taigong Wang 太公望: lásd a Sima Qian-szemelvények 司馬遷 25. jegyzetét.
- ²¹⁷ Yuan Xian 原憲: Yuan Si 原思, Konfuciusz tanítványa (vö. *Lunyu* VI, 3). Zigong 子貢: Duanmu Si 端木賜, Konfuciusz sokat emlegetett tanítványa (vö. a *Kérdések Konfuciuszhoz* című fejezettel).
- ²¹⁸ Yi Yin 伊尹: a Shang-Yin 商殷 házat alapító Tang 湯 főembere. Lü Wang 呂望: azonos Taigong Wanggal (lásd a Sima Qian-szemelvények 25. jegyzetét).
- ²¹⁹ Gun 鯀: Yu 禹 apja, aki egy mítosz szerint az árvízzel nem tudott megbirkózni. Gusou 瞽叟: Shun 舜 apja. Boniu 伯牛 (v. Boyou 伯有): Konfuciusz tanítványa. Zhonggong 仲弓: ugyancsak a mester tanítványa, Ran 冉 családbeli, Boniu rokona. Yan Lu 顏路: Yan Hui 顏回 (Yan Yuan) apja. Yang Xiongról 楊雄 és Huan Tanról 桓譚 lásd műveikhez írt bevezetőnket.
- ²²⁰ A Han-kori Yangzhou 揚州 a mai Jiangsu 江蘇, Anhui 安徽, Jiangxi 江西, Fujian 福建 és Zhejiang 浙江 tartományoknak csaknem egész területét magában foglalta. A három kerület nagyrészt a mai Anhui területén volt.
- ²²¹ Wang Chongnak ez a könyve sem maradt fenn. Címe *Yangxingshu* 養生書 volt, s gyaníthatóan az élet meghosszabbításának módszereivel foglalkozott.

ÚJ LEGISTA TENDENCIÁK

A KONFUCIÁNUS ORTODOXIÁTÓL EGY ÚJ LEGIZMUSIG

Ugyanazokban az évtizedekben, amikor Wang Chong 王充 a *Lunhenget* 論衡 írja, az ortodoxia is szükségesnek érzi nézeteinek rendszerezését és kodifikálását. A „Fehér Tigris” csarnokban, Zhangdi 章帝 (76–89) uralkodása idején, 79-ben összegyülekeznek a konfuciánus írástudók, hogy a Dong Zhongshu 董仲舒 óta „új szövegek”-pártinak nevezett igazi ortodoxia tanait „megvitassák”, azokban egységes értelmezésekre jussanak és végleges álláspontot alakítsanak ki. A tanácskozás eredményeit a császár hivatalos történetírója, Ban Gu 班固 (32–92) foglalta össze a *Bohu tongyi* 白虎通義 (A Fehér Tigris-beli egyeztetett értelmezések) című könyvben. A Későbbi Han-dinasztia 漢 hivatalos konfucianizmusának ez a kánonja akkor áll helyesen a szemünk előtt, ha egy könyvbe összeírva magunk elé képzeljük mindazt a konfuciánus misztikát, amely ellen Wang Chong hadakozott. Ban Gunak mint történetírónak vannak érdemei; még Mingdi 明帝 megbízta a Korábbi Han-dinasztia történetének megírásával, s ő Sima Qian 司馬遷 *Shijijétől* 史記 sokat tanulva haláláig dolgozott a *Hanshun* 漢書, amit végül is nővére, Ban Zhao 班昭 fejezett be. E nagy munka egyebek közt azért is értékes számunkra, mert *Yiwenzhi* 藝文志 című fejezetében megőrizte az ókori kínai írásbeliség első és egyetlen bibliográfiáját, amit még Chengdi 成帝 i. e. 7-ben kiadott parancsára készített Liu Xiang 劉向, majd fia, Liu Xin 劉歆. A bibliográfia egyes szekcióihoz azonban Ban Gu maga írt összefoglalókat, s szemelvényeink közt a filozófiai munkákról írt filozófiatörténeti fejtegetése – összehasonlítva a korábbi ilyen tárgyú írásokkal – már rendkívül mesterkéltné konstrukciójával is Ban Gu dogmatikus ortodoxiájáról tanúskodik.

A II. században, a Későbbi Han-dinasztia uralkodásának második felében, ismét mind láthatóbb lesz a folyamat, amelynek során az élődsdi kereskedelem kimeríti az adógazdaság természetes lehetőségeit, az államháztartás elszegényedik, a parasztság nyomorba jut, és széles írástudói-hivatalnok rétegek szegény sorba süllyednek.

Wang Fu 王符 (kb. 90–165) – a *Hou Hanshu* 後漢書 79. fejezetében olvasható biográfiája szerint – csak kisebb hivatalokat viselt, a karierről ágyas fia lévén le kellett mondania, negyvenéves korától teljes visszavonultságban élt, úgy írta meg *Qianfulun* 潛夫論 (Egy remete elmélkedései) című könyvecskéjét, a közeledő válságnak – és a valódi okok felismerésének – talán legérdekesebb korabeli dokumentumát. A városi fényűzésről szóló fejezet páratlanul világos látásról tanúskodik, s következő lépésként akarva-akaratlan egy új legizmus gondolatát sugallja. Wang Fu még konfuciánus, de egy nemzedékkel később tanítványa, Cui Shi 崔實, akinek apja Wang Fu barátja volt, már szembefordul a konfucianizmussal. Cui Shi (kb. 110–170) a *Hou Hanshu* 82. fejezetében olvasható biográfiája szerint elszegényedett hivatalnokcsalád sarja volt, gyakorlati feladatokkal megbízva főleg vidéken tevékenykedett, s nemhogy vagyont nem szerzett, de nagy nyomorban, vándor kereskedőként tengődve halt meg 170 körül. *Zhenglun* 政論 (A kormányzásról) című művét 150 után írhatta, a könyv azonban elveszett, csupán töredékei maradtak ránk. A szórványokból is megítélhető azonban, hogy szerzőjük igen gyakorlatias módon kereste a problémák megoldását, s mindenekelőtt egy új törvényhozásban látta a kivezető utat.

A válság – amelyről szemelvényeinkből jó képet kapunk – természetesen meghozta az újabb „felfordulást”: 184-ben kirobbant a „sárgaturbánosok” taoista szektája által vezetett nagy parasztfelkelés, amit hosszú és véres harcokban elnyomnak ugyan, de ettől kezdve a Han-császárok hatalma már csak névleges. A parasztfelkelés leverésében játszott szerepe emeli mind nagyobb hatalomra a nagy hadvezért, Cao Caot 曹操 (155–220), akinek fia – az apja teremtette különálló birodalomban – már mint a Wei-dinasztia 魏 első császára fog uralkodni 221-től. Cao Cao hivatalnokaként tevékenykedik egy konfuciánus műveltségű fiatalember, Xun Yue 荀悅, a Zhou-kori Xunzi 荀子 egy tizenharmadik nemzedékbéli leszármazottja, aki később *Shenjian* 申鑒 (Magyarázó tükör) című munkáját bemutatja a még trónján ülő utolsó Han-császárnak, Xiandinek 獻帝 (190–220). A valóságos hatalommal nem rendelkező császár a tehetséges írástudót megteszi könyvtárosának, s megbízza, hogy írja meg a Han-dinasztia történetét, de nem Ban Gu módjára, hanem a *Chunqiu* 春秋 krónikási egyszerűségével. Így keletkezett a *Hanji* 漢記 című könyv, amely az ugyancsak fennmaradt

*Shenji*annel együtt Xun Yue – Yang Xiongra 揚雄 emlékeztető – józan „realizmusáról” tanúskodik. *Hou Hanshu* 92. fejezetbeli biográfiája szerint 148-tól 209-ig élt, apja korán meghalt, a család szegény volt. Az utókor – hogy Zhou-kori ősetől megkülönböztesse – elnevezte Kis Xunzinek. Írásaiból és életútjából egyaránt találónak ítéelhetjük ezt az elnevezést: akárcsak nagy őse, ő is mintegy végső fokát képviseli a konfucianus „realizmusnak”, amely után már csak a legizmus következhetik.

Cao Cao, a jövő embere, gyűlölte a konfucianizmust. S éppen Cao Cao mellett bontakoztatja ki gondolatait a nagyon eredeti Zhongchang Tong 仲長統, aki az új állam legfontosabb ideológusának tekinthető. A *Hou Hanshu* 79. fejezetében olvasható biográfiája szerint 180-tól 220-ig élt; fiatal korában lázadó elégedetlenséggel kóborolt Észak-Kínában, majd 209 táján Cao Cao udvarában magas hivatalt kap. Tanításait a *Changyan* 昌言 (Világos szavak) című könyvben írta meg, ez azonban elveszett, csak kicsiny töredékei maradtak fenn, valamint három fejezetének kivonata a *Hou Hanshu*-beli biográfia szövegében. Szemelvényeinkhez, úgy gondoljuk, nem szükséges magyarázat; azonban egy új legizmus áll előttünk, amely szigorú törvényekkel óhajt és fog véget vetni a mandarini-kereskedői élıdsiségnek, legalábbis egy bizonyos időre, részben lezárva ezzel a kínai történelem sajátos mandarini-kereskedői ókorát is.

Konfucianizmus és taoizmus ellentéte egyfelől, másfelől – ezt keresztelve – pedig a konfucianizmus mozgása legizmustól ortodoxiáig és ortodoxiától legizmusig: ez az ókori kínai filozófia alapvető paradoxonja, amely természetesen a gazdaság és társadalom paradoxonjának tükörképe.

Tőkei Ferenc

BAN GU 班固: HANSHU 漢書

30. fejezet

ÖSSZEFOGLALÁS A FILOZÓFUSOKRÓL

A konfucianus iskola (*rujia* 儒家) áramlata valószínűleg a (Zhou-kori 周) oktatásügyi (*situ* 司徒) hivatalból ered, amelynek feladata volt segíteni az uralkodót a *yin*hez 陰 és *yang*hoz 陽 való alkalmazkodásban, valamint fényessé tenni a tanítást és a vele való átalakítás elvét (*jiaohua* 教化). Műveltségüket a „hat klasszikus könyvben” sétáltatták,¹ gondolataikat az emberség és igazságosság erénye (*renyi* 仁義) közelében marasztották; ősatyjuknak Yaot 堯 és Shunt 舜 tisztelték, példaképüknek Wen 文 és Wu 武 (királyokat) tekintették, mesterük pedig Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> volt; így kellő súlyt adtak tanításaiknak, amelyek a taoistákénál valóban sokkal magasabban állanak. Kongzi 孔子 azt mondta: „Ha valakit dicsérek, azt előbb megvizsgáltam.” Tang 唐 és Yu 虞 <Yao és Shun> boldog aranykora, a Yin- 殷 és Zhou-dinasztia 周 virágzása, Zhongni tanítása (*ye* 業): ezeket előbb megvizsgálták, aztán eszménnyé tették. Ám közülük a zavaros fejűek elveszítették a legfinomabb elveket, a torzítók pedig a pillanatnak megfelelően ingadoztak lefelé és felfelé, nagyon elszakadtak a tanítás eredeti alapjától (*daoben* 道本), megengedhetetlen módon ijesztgették a népet, úgy szereztek császári kegyet, a később fellépők pedig ebben követték őket. Így az „öt klasszikus könyvet” (ma) eltévelyedett módokon magyarázzák, s a konfucianus tanítás (*ruxue* 儒學) egyre jobban hanyatlik. Ez az elfajult konfucianizmus nagy baja.

A taoista iskola (*daoia* 道家) áramlata valószínűleg a krónikási (*shi* 史) hivatalból ered. Korról korra feljegyezték a sikereket és kudarcokat, megmaradásokat és pusztulásokat, szerencsétlen és szerencsés eseményeket, a régi és a mai kor *dao*ját 道; ezek után pedig meg tudták ragadni a lényegét (*yao* 要) és az alapvetőt (*ben* 本), a tisztasággal és ürességgel <vágynélküliséggel> megőrizték önmagukat, a megalázkodással és gyengeséggel szilárdan tartották magukat. Ez az uralkodó „dél felé fordulásának” <uralkodásának> helyes módszere (*shu* 術) volt. Egybevág a Yao mutatta engedékenységgel,

valamint a Változások (Könyvében) olvasható szerénységgel, az „egy szerénység, négy előny” elvével, s ebben van a kiválósága. Ám vannak köztük olyan eszevesztettek, akik meg akarják szüntetni a szertartásokat és a tanulást, velük együtt elvetik az emberség és igazságosság erényét, s azt képzelik, hogy kizárólag a „tisztaságra” és „ürességre” támaszkodva meg lehet teremteni a jó kormányzást.

A *yin-yang* 陰陽 iskola (*jia* 家) áramlata valószínűleg a Xi 義 és He 和 <az asztrológusok> hivatalából ered. Tisztelettudóan alkalmazkodtak a magas éghoz, kiszámították a nap és a hold, valamint a csillagok „képeit” <mozgását>, gondosan megállapították a nép számára megfelelő időszakokat: ebben van a kiválóságuk. Amikor azonban mindezt korlátolt emberek csinálták, az már a tilal-makkal való gúzsbakötés és kicsinyes számolgatásokban való elmerülés volt, azaz elhanyagolása az emberek munkájának, s a szellemekre (*guishen* 鬼神) való támaszkodás.

A legista iskola (*fajia* 法家) áramlata valószínűleg az irányítás (*li* 理) hivatalából ered. Méltányossá tették a jutalmazásokat, elkerülhetetlenné a büntetéseket, így támogatták meg a szertartásokat és intézményeket. A Változások (Könyve) azt mondja: „A régi királyok világossá tették a büntetéseket, tökéletessé a törvényeket.” Ez tehát a kiválóságuk. Amikor azonban ezt kegyetlen emberek csinálták, azok már nem ismertek tanítást és azzal való átalakítást, elutasították az emberséget és a szeretetet, s kizárólag a büntető törvényekre támaszkodtak; így azonban hiába szerettek volna jó kormányzást teremteni, valójában még legközelebbi rokonaikra (*zhiquin* 至親) is csak romlást hoztak, kegyesség helyett kárt okozva, nagylelkűség helyett „szűklelkűséget” tanúsítva.

A terminológiai iskola (*mingjia* 名家) áramlata valószínűleg a szertartásügyi hivatalból ered. A régi időkben, amikor a nevek és méltóságok (*mingwei* 名位) nem feleltek meg egymásnak, tehát a szertartásoknak is különböző mértékeik voltak, Kongzi 孔子 azt mondta: „A legfontosabb volna: kijavítani a neveket (*zhengming* 正名). Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak). Ha a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak), akkor a tettek (v. szolgálatok) nem sikerülnek.”²² Ebben van a kiválóságuk. Mihelyt azonban szórszálhasogatók alkalmazzák ezt (a módszert), nyomban nem egyéb, mint erőszakolt hibakeresés és szétválasztással való zavarkeltés.

A motista iskola (*mojia* 墨家) áramlata valószínűleg a királyi ősök templomának (*qingmiao* 清廟) őreitől ered. Zsuppal fedték tetőiket, s festetlen volt a gerendájuk, erre hivatkozva becsülték legtöbbször a mérsékletet; gondozták a „három öreget” és „öt kölcsönös viszonyt”, s ennek alapján hirdették az egyetemes szeretetet (*jian'ai* 兼愛); az írástudók kiválasztásának és a nagy nyíllövészetnek a szertartása alapján beszéltek a kiválóság megbecsüléséről (*shangxian* 上賢); az ősöknek való áldozás és az atya tisztelete alapján hirdették a szellemek tiszteletét (*yougui* 右鬼); a négy évszakhoz alkalmazkodva tevékenykedtek, s ennek alapján tagadták az eleve elrendelést (*feiming* 非命); a szülőtisztelet erényével tekintettek az égalattira, s ezért hirdették a felettesekkel való azonosulást (*shangtong* 上同). Ezekben van a kiválóságuk. Ám ha sötét agyú ember alkalmazza tanításukat, az látván a mérséklet hasznát, ezen az alapon megtagadja a szertartásokat, s az egyetemes szeretet értelmét olyan nagy mértékben kitágítja, hogy nem képes többé különbséget tenni a rokonok és az idegenek között.

A vertikális és horizontális szövetségen fáradozó politikusok iskolájának (*zonghengjia* 縱橫家) áramlata valószínűleg az „utazó ember” (*xingren* 行人) hivatalából ered. Kongzi azt mondta: „Ha valaki fel tudja ugyan mondani a Dalok Könyve háromszáz versét, de ... amikor követségbe küldik a négy égtáj (valamelyike) felé, nem tud maga válaszolni, akkor bizony hiába (tanult) olyan sokat, semmit sem tud kezdeni vele.”³ S azt is mondta: „Ez a (jó) küldött! Ez a (jó) küldött!”⁴ Ezeknek értelme, hogy a dolgot mérlegelve kell megfelelően intézkedni, s hogy el kell fogadni a (fejedelemtől kapott) megbízatást, de nem szabad elfogadni (a másik fejedelemtől hallott) pusztá szavakat. Ebben van tehát a kiválóságuk. Mihelyt azonban eltévelyedett emberek alkalmazták ezt a módszert, már csak a csalást becsülték nagyra, s elvetették a szavahihetőséget.

Az eklektikusok iskolájának (*zajia* 雜家) áramlata valószínűleg a „tanácskozás” (*yi* 議) hivatalából ered. Egyesítették a konfucianizmust és motizmust, összeolvasztották a terminologizmust és a legizmust, mert megértették, hogy „az ország megtestesítése” (*guoti* 國體) mindezt magában foglalja, s felismerték, hogy a „királyi rend” fonalaról semmi sem hiányozhat. Ez tehát a kiválóságuk. Mihelyt azonban zavaros fejűek kezdték művelni

(az „eklekticizmust”), az már csak szétfolyó fecsegés volt, melyből hiányzik a vezérlő gondolat.

A földművelők iskolájának (*nongjia* 農家) áramlata valószínűleg a földművelés- és gabonaügyi (*nongji* 農稷) hivatalból ered. Elvetették a „száz gabonát”, ösztönözték a föld megművelését és a selyemhernyó-tenyésztést, hogy biztosítsák az elegendő ruhát és ételmelet. Mert hiszen a „nyolc kormányzás” közül is „az első a táplálkozás (biztosítása), a második a kereskedés (*huo* 貨).”⁵ S Kongzi is mondta, hogy a nép ételme mindennél fontosabb. Ez tehát a kiválóságuk. De amikor alantas gondolkodású emberek végezték ezeket, úgy vélekedtek, hogy semmi szükség nincs szent királyokra (*shengwang* 聖王), s azt akarták elérni, hogy fejedelem és alattvalói együtt szántsák a földet, felforgatva ezzel felsőbbtség és alárendeltség rendjét.

A kis elbeszélések iskolájának (*xiaoshuo* 小說家) áramlata valószínűleg a kisebb hivatalokból (*baiguan* 稗官) ered, s műveiket az utcai beszélgetések és mondások, az utakon hallott beszédek alapján írták. Kongzi mondta: „Még a legközöségebb foglalkozásokban (*xiaodao* 小道) is mindig van valami figyelemre méltó; de ha valaki a távolabbi (cél) elérését kísérli meg velük, félő, hogy sárnehéz akadálynak bizonyulnak. Ezért a nemes ember ilyesmivel nem foglalkozik.”⁶ De azért (Konfuciusz) megtiltani nem tiltotta meg. Amihez csak hozzáfértek ezek a falusi „kis bölcsek”, azt nyomban hozzáfűzték a többihez, hogy el ne feledjék. Ha némelyik (könyvben) csak egyetlen mondat akad, amit érdemes kivennünk belőle, ezek már akkor is a fű- és nádvágo nép (*kuangfu* 狂夫) vélekedései.

WANG FU 王符
EGY REMETE ELMÉLKEDÉSEI
(QIANFULUN 潛夫論)

A TANULÁS DICSÉRETE (ZANXUE 贊學)

Amit az ég és föld a legértékesebbnek tart, az az ember; amit a szent ember (*shengren* 聖人) legtöbbször becsül, az az igazságosság (*yi* 義); ami az erényt és igazságosságot (*deyi* 德義) kibontakoztatja, az a bölcsesség; s amivel a fényes bölcsesség elérhető, az a tanulás és kérdezés (*xuewen* 學問). Hiába rendelkezik valaki a legtökéletesebb bölcsességgel (*zhisheng* 至聖), mégsem születéstől fogva tud mindent; s hiába rendelkezik valaki a legnagyobb tehetséggel, mégsem születéstől fogva képes mindenre. Így a feljegyzések szerint Huangdinak 黃帝 Fenghou 風后 volt a mestere, Zhu anxunak 顓頊 az Öreg Peng 彭, Dikunak 帝嚳 Zhu Yong 祝融, Yaonak 堯 Wucheng 務成, Shunnak 舜 Jihou 紀后, Yunak 禹 Moru 墨如, Tangnak 湯 Yiyin 伊尹, Wennek 文 és Wunak 武 Jiang Shang 姜尚, Zhougongnak 周公 Shu Xiu 庶秀, Kongzinek 孔子 pedig Lao Dan 老聃.¹ Ha ezt a beszédet igaznak tarthatjuk, akkor az ember sohasem engedheti meg magának, hogy ne keressen mestert. Hiszen ha e tizenegy nemes férfiú, valamennyien első rendű szentek (*shangsheng* 上聖), csak úgy szélesíthette ki bölcsességét (*zhi* 智) és csak úgy tehetette hatalmassá erényét (*de* 德), hogy előzőleg tanult és kérdezett (*xuewen* 學問), akkor mennyivel szükségesebb ez az átlagemberek (*fanren* 凡人) számára!

...

A *dao* 道 a tanulás által „érik be”, s a könyvek által „kerül a magtárba”; a tanulás pedig előrehalad a biztos megélhetés (*zhen* 振) által, de semmire sem juthat a szegénységben. Így Dong Zhongshu 董仲舒 egész életében mit sem kérdezett a család ügyei (*jiashi* 家事) felől, Jing Junming 景君明 <Jing Fang 京房>² pedig egy egész éven át nem ment túl a bejárati csarnokon, így tudták szellemüket (*jing* 精) a tanulásra összpontosítani és ragyogó fényessé tenni ezt a foglalatosságukat, családjuk (*jia* 家) gazdagsága révén. Aki olyan gazdag és könnyen élő, mint ők, s képes úgy összpontosítani szellemét, mint ők, az igazán *tehetséges* férfiú (*caizi* 才子). Ám Ni Kuan 倪寬

kereskedéssel fárasztotta erejét a fővárosi utcákon, Kuang Heng 匡衡 pedig személyesen szolgált fel egy bormérésben, maguk tehát szegények voltak; így aki olyan szegény és nehezen él, mint ők, mégis képes úgy előrehaladni a tanulásban, mint ők, az igazán *kiművelt* írástudó (*xiushi* 秀才).³ A mostani nemzedékből a tanulók (*xueshi* 學士) száma állandóan tízezer körül mozog, ám azokat, akik „az út végére jutnak”, még tízesével sem lehet számolni. Mi lehet ennek az oka? Nos, akik gazdagok, azoknak tiszta szellemét (*jing* 精) „foltossá teszik” az anyagi javak (*hui* 賄); akik szegények, azok a szükség következtében változtatják meg tervüket; némelyeknek pedig gyász eset vagy felfordulás miatt múlnak el (tanulásra fordítható) éveik; így aztán a legtöbben megfordulnak a kezdett úton, lemondanak az eredményről, s megmaradnak az ifjú tudatlanság állapotában. Ezért nincs ma olyan tehetség, mint Dong (Zhongshu) és Jing (Fang) volt, s ezért hiányzik az olyan becsvágy, mint amilyenel Ni (Kuan) és Kuang (Heng) rendelkezett; pedig e nélkül hiába próbálja valaki arra kényszeríteni magát, hogy ne törődjék önmagával és családját elhagyva egy mester „kapujában” töltse napjait.

Ami e négy férfiút illeti, fülük jó hallása és szemük világos látása, hűségük és szavahihetőségük, megvesztegethetetlenségük és bátorságuk nem volt eleve páratlan, és ha mégis nagy hírnévre és érdemekre tettek szert, s erényük és kiválóságuk híre (*deyin lingwen* 德音令聞) soha el nem múlik, akkor ilyené válásuknak megvolt a maga útja-módja. Mi volt tehát az oka? Csak az, hogy képesek voltak a régi szentek (*xiansheng* 先聖) törvénykönyveire (*dianjing* 典經) támaszkodni, s elméjüket a Mester <Konfuciusz> hátrahagyott tanításaira összpontosítani. Ezért annál, hogy Zaofu⁴ 造父 gyors kocsijára ülünk, mely száz lépés után elromolhat, jobb, ha rábizzuk magunkat egy nagy szekérre, amelyen nyugodtan ülve ezer mérföldet is megtehetünk; s annál, hogy valami hajósmester gyorsan sikló járművére ülünk, amely a kötelek megoldása után elsüllyedhet, jobb, ha rábizzuk magunkat egy evezős csónakra, amelyen nyugodtan ülve átkelhetünk a Folyamon és a Folyón is. Így tehát a nemes ember (*junzi* 君子) alaptermészete (*xing* 性) révén még nem magaslik ki a kortársai közül, de jól ért hozzá, hogy miképpen bízza rá magát a dolgokra <mire bízta magát a külvilágban>. Az ember alapvető érzelmei és természete (*qingxing*

情性) nem képes százféleképpen viselkedni, de értelme és tudása (*mingzhi* 明智) tízezerféle lehet. Mert ez nem igazi alaptermészetével (*zhenxing* 真性) együtt kapott képessége (*cai* 材), hanem mindig „kölcsonvesz” valamit és azáltal fejlődik ki. A nemes embernek (*junzi*) az alaptermészete (*xing*) nem eleve tökéletes ragyogású, hanem (a „nemes ember”) tanul, s akkor már semmi sem homályosíthatja el hallását és látását, elméjének bölcsessége előtt nincs többé akadály, a múltban vezető fonalának az Uralkodókat és Királyokat (*diwang* 帝王) tekinti, a jövőre nézve pedig szilárd megállapításokat tesz száz nemzedék számára; mindez tehát nem más, mint a helyes tanítás (*dao* 道) világossága, amit a nemes ember (*junzi*) képes „kölcsonvenni” s vele önmagát is fényessé <világosan látóvá> tenni. Ilyenformán a helyes tanítás (*dao*) olyan szerepet játszik a szív <az elme> számára, mint a tűz az ember szeme számára. Ha egy veremben vagy belső szoba mélyén a teljes sötétségben semmit sem látunk, akkor szépen lámpát gyújtunk, és egyszerre minden dolog (*bowu*) ragyogni fog. Ez tehát a tűz fényessége, nem pedig a szem ragyogása; a szem csupán „kölcsonveszi” ezt, s azzal teszi magát világosan látóvá. Az ég és föld törvényei (*dao*), a szellemek (*shenming* 神明) tevékenysége nem egykönnyen látható dolgok, de ha tanulmányozzuk (*xuewen* 學問) a szentek könyveit (*shengdian* 聖典) és elmélkedünk a helyes tanításokról (*daoshu* 道術), akkor valamennyi láthatóvá lesz számunkra. Ez tehát magának a helyes tanításnak (*dao*) a tehetsége (*cai* 材), s egyáltalában nem elménk világossága; az ember csupán „kölcsonveszi” ezt, s általa lesz maga is tudóvá <bölcsész>. Ezért: ha valamely tárgyat keresünk éjszaka a szobában, semmi sem tehet jobb szolgálatot, mint a tűz; és ha a helyes elveket (*dao*) kutatjuk a mai világban, ehhez megfelelőbbet nem találhatunk a klasszikus könyveknél (*dian* 典).

A SZERTELEN FÉNYŰZÉSÉRŐL (FUCHI 浮侈)

Az igazi király (*wangzhe* 王者) a „négy tengert” <a birodalmat> egyetlen családnak tekinti, s az egész népet (*zhaomin* 兆民) veszi átfogó számításai (*tongji* 通計) alapjául. Ha egy ember nem műveli a földet, az égalattiban feltétlenül lesz, aki emiatt éhséget szenved; s ha csak egyetlen asszony nem sző kelmét, az égalattiban feltétlenül lesz, aki emiatt a hidegtől szenved. Mármost az egész mai

nemzedék elhagyja a földművelést és selyemhernyó-tenyésztést (*nongsang* 農桑), rohan a kereskedés (*shanggu* 商賈) után; ökrök és lovak, kocsik és szekerek torlaszolják el az utakat. „vándor kezek” <naplopó csavargók> művelte ügyeskedések (*qiao* 巧) töltik meg a városokat és faluközpontokat (*duyi* 都邑). Akik rendben tartanak az alapvetőt <a földművelést>, egyre kevesebben vannak; akik pedig csavarogva esznek <csavargásból élnek>, egyre többen. (A Dalok Könyve azt mondja:) „A Shang 商 fővárosban (*yi* 邑) lüktet az élet, – A négy égtájnak ez a sarkpontja.”⁵ Nos, ha ma szemügyre vesszük Luoyangot 洛陽, ott az alap nélküli másodlagosból <a kereskedelemből> élők tízszer annyian vannak, mint a földművelők (*nongfu* 農夫), a teljesen üres és csaló „vándor kezek” <semmit sem csináló naplopók> száma pedig még a kereskedőkének (*fumo* 浮末) is tízszerese; így aztán, ha egy ember műveli a földet, abból száz ember eszik, s az egyetlen asszony termelte selyemből száz ember ruházkodik. De hát ha egynek százat kell eltartania, vajon képes lehet-e ellátni őket? Az égalattiban van száz tartományi főváros (*jun* 郡), ezer körzeti város (*xian* 縣), piaccal rendelkező faluközpont (*shiyi* 市邑) pedig vagy tízezer, és valamennyiben ehhez hasonló a helyzet. Ha pedig az alapvető és a másodlagos foglalkozás (*benmo* 本末) nem képes segíteni egymást, akkor a nép hogyan kerülhetné el, hogy éhségtől és hidegtől szenvedjen? Ha pedig éhségtől és hidegtől kell szenvednie, akkor vajon képes lehet-e rá, hogy ne tegyen semmi rosszat? Ha rosszat tesz, bűnözővé válik, és ha a bűnözők száma megsokasodik, akkor a hivatalnokok (*li* 吏) hogyan tudnának tartózkodni a kegyetlenségektől? Ha ilyen kegyetlenségeket sokszor kell elszenvednie, akkor az alul levők hogyan lennének képesek nem keseregni és nem panaszkodni? Ha pedig a kesergők és panaszkodók már sokan vannak, akkor a baljós előjelek is megsaporodnak, idelent a nép már semmire sem számíthat, odafentről az ég szerencsétlenségeket bocsát alá, és az ország végveszélybe kerül.

Mert a szegénység a gazdagságból születik, a gyengeség az erőből születik, a felfordulás a rendből születik, s a veszedelem a biztonságból születik. Ezért a bölcs királyok (*mingwang* 明王) úgy viselték gondját a népüknek, hogy törődtek vele, fáradoztak érte, tanították és intették, nagyon ügyelve a legkisebb dolgokra is, elfojtva benne a még csak csírázót is, hogy így megakadályozzák

eltévelyedését. És a Változások (Könyve) dicséretükre mondja, hogy „(a nemes ember) mérséklettel (*jie* 節) állapítja meg az intézményeket és mértékeket (*zhidu* 制度), nem okozva kárt a javakban (*cai* 財) s nem károsítva meg a népet”; s „A hetedik hónapban” kezdetű vers,⁶ mely a nagyobb és kisebb (munkák rendjére) tanít, a (munkák) végére érve az újrakezdéssel foglalkozik. Mindebből jól látható, hogy a népet sohasem lehet szabadjára engedni. Manapság a nép fényűző ruhákba öltözködik, pazarolja az ételt és italt, munkát csak szájában a nyelvével végez, megtanulni csak a szélhámosságot igyekeznek; így aztán kölcsönösen megtévesztik és becsapják egymást, hiszen mind egyformán ilyenek. Vannak, akik foglalkozásnak tekintik, hogy bűnös terveket szövögetve fegyveres bandákba egyesüljenek (*heren* 合任); mások meg munkájuknak vélik, hogy szüntelenül csavarogva szerencsejátékokat üzzenek; vannak felnőtt emberek, akik soha életükben nem fogják meg az eke szarvát vagy a kapa nyelét, hanem golyókat tesznek a keblükbe, keziját akasztanak a karjukra, s kézen fogva kóborolnak mindenfelé; ismét mások jó földből golyókat (*wan* 丸) készítenek, amelyeket eladnak a kézijak (*dan* 彈) számára; ezekkel (a golyókkal) „odakünn” nem lehet megállítani a rablókat, „idebenn” még a patkányok kiirtására sem valók; amióta a Jin-beli 晉 Ling 靈 (fejedelem) szerette az ilyeneket (emberekre lőni), szaporítván vele gonosztetteinek számát,⁷ azóta nem fordult elő, hogy becsvágyó és igazságos (*zhiyi* 志義) férfiú szívesen vett volna kézbe ilyeneket és úgy kóborolt volna; csupán az egész „szívtelen” <esztelen> emberek, valamint pásztorfiúk (*qunshu* 群豎) és kisgyermekek fogadják szívesen és használják ezeket, össze-vissza lövöldözve a kicsiny madarakra; és bár száz lövésük közül egy sem sikerül, azért (a golyók) visszahullva mégis találhatnak emberi arcokat és szemeket; ezek tehát a legnagyobb mértékben haszontalanok és ugyanakkor károsak. Némelyek ültő helyükben bambuszszipokat csinálnak, amelyeknek a végét hegyesre faragják; van náluk mindenféle ártalomra amulett (*xiang* 象), bekenik azokat méhviasszal is, van náluk mindenféle „édes nyelvű” <szerencsét ígérő> dolog (*lei* 類), mindez azonban egyáltalában nem jelent és nem hoz szerencsét. Vannak, akik agyagból kocsikat csinálnak, cserépből kutyákat, lovakat és lovasokat, énekesnőket (*chang* 倡) és mutatványosokat (*pai* 排), megannyi kisgyermek mulattatására való játéktárgyat, hogy aztán azokkal ügyeskedjenek

és csaljanak. Már a Dalok (Könyve) bírálóan mondja, hogy „Nem fonják a kendert, – Hanem csak táncolnak az asszonyok”,⁸ nos, manapság (az asszonyok) legtöbbször nem végzi el a házi munkákat, elhanyagolja a selyemhernyókat és a szövést, ehelyett samanisztikus varázslásokat (*wuzhu* 巫祝) tanulnak meg, dobot verve és táncolva „szolgálják a szellemeket” (*shishen* 事神), így vezetik félre a szűklátókörű embereket (*ximin* 細民), így tévesztik meg a népet (*boxing* 百姓). A munkában eltörődött asszonyok és a betegségbe esett emberek nagy aggodalmukban úgy megzavarodnak, hogy mind nagyon könnyen megrémíthetők, s még arra is rá lehet venni őket, hogy elmeneküljenek, azon nyomban elhagyják igazi lakóhelyüket, egyenetlen hegyi ösvényeken és utak mentén (háljanak), ahol felülről is, alulról is nedvesség éri őket, szél és hideg tesz kárt bennük, elvetemült emberek húznak hasznat belőlük, rablók fosztják ki őket, a baj és szerencsétlenség tehát egyre növekedik, és hogy végül milyen komollyá válik, az szinte felmérhetetlen. Némelyek elutasítják maguktól az orvosságokat s inkább elmennek „szolgálni a szellemeket” <mágiát űzni>, és ha ennek következtében a halálhoz jutnak el, akkor sem ismerik fel, hogy a varázslók (*wu*) becsapták őket, hanem azon sajnálkoznak, hogy a varázsláshoz (*shiwu* 事巫) későn folyamodtak; ez tehát a szűk látókörű emberek (*ximin*) megtévesztésének igen hatásos módszere. Vannak olyanok, akik szépséges selymeket vágnak darabokra, abból készítenek imádságokat (*shutou* 疏頭), festőkkel (*gong* 工) színes képeket festetnek, felfogadott emberekkel imaformulákat (*zhu* 祝) íratnak rájuk, teljesen „üres”, de szépen feldíszített „egyres szavakat”, mert szeretnék, ha ezek hatására több lenne a szerencsésük. Ismét mások szétszabdálnak finom selyemszöveteket, azokat néhány tizedhüvelyk széles és öt hüvelyk hosszú szalagokra vagdalják, amelyeket aztán összevarrnak, megfestenek és (erszényként) az övre erősítve viselik. Vannak, akik színes selyemszalakból kötelet fonnak, majd elvagdalják (rövidebb darabokra), amelyekkel aztán karjukat övezik. Mindezek persze semmi hasznat nem hajtanak a szerencse vagy szerencsétlenség dolgában, csupán hiábavaló módon pusztítják a festett selymet, s tévedésben és félelemben tartják az egyszerű embereket (*xiaomin* 小民). Vannak, akik azért darabolják fel a legfinomabb selymeket, hogy hüvelyknyi darabokra nyolcféle színt festve „szilfaleveleket” készítsenek

belőlük. Végtelen folyó hullámzásához hasonló ékítmények (*wen* 文) készülnek, darabokra vágással és összevarrással, hogy kosárcákát és zsákocskákát, szoknyácskákát és nadrágocskákát, ruhákat és takarókat szegélyezzenek, száz vég számra tékozolva ezzel a festett selymet, s még ennél is tízszerre több kétkezi munkát emésztve fel. Az ilyen és ehhez hasonló dolgokat, minthogy nem segítik sem a paraszti, sem az asszonyi munkát, semmiféle hasznot nem hajtanak a világnak, de ugyanakkor (készítőik) üldögélve <tétlenül> eszik a legfinomabb gabonát, tékozolják a fényes napot, tönkreteszik a már elkészült műveket, s befejezettből darabokat csinálnak, a szilárdból „vándort” csinálnak, a nagyból kicsit csinálnak, a könnyűből nehezet csinálnak, bizony kivétel nélkül be kellene tiltani.

Egész hegyek minden fája nem lehet egy erdőtűz martaléka; a folyamok és tengerek vizét nem lehet egy tölcsérbe tölteni. Xiaowen 孝文 császár (*huangdi* 皇帝)⁹ a testén durva selyem ruhát viselt, a lábára nyersbőr cipőt húzott, egy bőrszija tartotta derekán a kardját, s összegyűjtötte a hozzá intézett levelek (*shangshu* 上書) vászonzacskóit, azokból csináltatott palotafüggönyt. Egy nyár derekán pedig, szenvedvén a hőségtől, szeretett volna építtetni egy teraszt (*tai* 臺), ám kiszámította, hogy százszor tízezerbe kerülne, így hát úgy döntött, hogy ez tékozlás lenne, s nem építtette meg (a teraszt). Manapság a fővárosban élő császári rokonság (*guiqi* 貴戚) a ruháival, ételével-italával, kocsijaival, ékszereivel és palotáival egyaránt túllépi a „királyi mértékeket” (*wangzhi* 王制) is, igen súlyosan megsértve ezzel az uralkodót (*shang* 上). Házi rabszolgáik (*congnu* 從奴), lovásaik és ágyasaik (*puqie* 僕妾) valamennyien finom vászon ruhákat viselnek, Yue-beli 越 kelméket, „nádbél” női szövetet, vékony és finom szövésű selymeket, ragyogó fehér és hímes selyemszöttéseket. Orrszarvútülökből, elefántagyarból, gyöngyökből és jade kövekből, borostyánkőből (*hupo* 虎魄) és teknősbékapáncélból készült, sziklák és hegyek (rajzával díszített) finom dísz tárgyaik, arany és ezüst berakásaik, őzbak- és szarvasbőr cipellőik, ékes cipőfűzőik és színes selyem cipőtalpaik: megannyi fennhéjázó fényűzés, jogtalan túlszárnyalása az uralkodónak (*zhu* 主), amellyel egymást akarják elkápráztatni. Így amin (valaha) Qi 齊 fejedelme sírt a megdöbbenéstől,¹⁰ az manapság ott látható minden szolgánál és ágyasnál (*puqie*).

Amikor a gazdagok és előkelők házasságot kötnek, kocsija és

hintója mindnek tíz is felvonul, lovas rabszolgák (*nu* 奴) és szolgálóiuk veszik körül és vezetik a kocsikat; a gazdagok versengve igyekeznek mindebben túltenni egymáson, a szegények pedig szégyenletesnek tartják, ha nem tudják utolérni őket; így aztán egyetlen lakoma tékozlásai semmivé teszik egy egész élet „alapvető” termelését (*benye* 本業). A régi időkben a népnek előbb (hivatali) kinevezést kellett kapnia ahhoz, hogy utána hímes selymekbe öltözhessen és kocsira-lóra ülhessen; manapság azonban, mivel a régi időket már nem lehet teljesen visszaállítani, a jelentéktelen emberektől (*ximin*) igazán nem várhatja el senki, hogy túltegyenek a néhai Xiaowen (császáron). Ruhájuknak mindig finom selymeket kívánnak, cipőiknek özbak- és szarvasbőrből kell készülniük, cipőfűzőjük is legyen szép színes, harisnyájuk is hímes selyem, feldíszítik kocsijaikat és lovaikat is, rabszolgákat és rabszolganőket (*nubei* 奴婢) pedig igen sokat tartanak. Mindazok, akik képesek ilyesmire, minthogy maguk gabonát nem termelnek, hanem tétlenül üldögélnek, nem egyebek, mint elősdi férgek, kártevők.

A mester <Konfuciusz> mondotta: „A régi időkben úgy temettek, hogy a holttestet vastagon betakarták rózsával, s ha kint a mezőn kellett eltemetni, nem emeltek dombot (*feng* 封), nem ültettek fát; a gyásznak nem volt meghatározott ideje; a későbbi kor szent emberei (*shengren* 聖人) azonban változtattak ezen, s külső és belső koporsót alkalmaztak.”¹¹ De ekkor is csupán *tong*-fából 桐 készítették a belső koporsót, a deszkákat kenderrel kötözték össze, „lent” nem ástak egészen forrásvízíg, „fent” nem sírtak a megbüdosődésig. A következő korokban már katalpafajtákat, *huai*-fát 槐, ciprust, *chun*-fát 椿 és *hu*-fát 榭 használtak, de ezeket még mind helyben megtalálták, (a koporsót) enyvvvel és lakkal munkálták meg, szögekkel finoman megépítették, simára gyalulták és fényesre csiszolták, hogy ne látszódjanak az eresztékek, így tehát biztosították a szilárdságát, alkalmassá tették a használatra, s ezért mindez helyes volt. Mostanában azonban a fővárosban élő császári rokonság (*guiqi*) már feltétlenül Jiangnanból 江南 való katalpákat, yuzhang 豫章 finom cédrusokat akar; s még a határszél távoli és alantas vidékei is azon versengenek egymással, hogy utánozzák (a fővárost). Ezek a katalpák és *yuzhang* fák azonban igen különböző és távoli vidékeken teremnek, sőt éppenséggel mély hegyi erdőkben vagy ember nem járta völgyekben élnek;

hegycsúcsokat kell megmászni értük, ezer lépés magasságban, száz *zhang*nyi 丈 mély szakadékokban megállni, vállalni sok veszélyt és akadályt, egyenetlen hegyi utak minden fáradságát, s keresni ezeket sok-sok napon át, míg végre szem elé kerülnek, aztán kivágni őket hónapokon át, míg végre mind ledőlnek, aztán egész sereg embert gyűjteni össze, hogy odébb lehessen mozdítani őket, majd ökröket állítani sorba, hogy el lehessen juttatni őket a folyókhoz, azok vizén úsztatni őket egészen a tengerig, végül felfelé a Huai-folyón 淮 és a (Sárga) Folyón megtenni velük még többezer mérföldet, hogy aztán megérkezzenek Luo(yang)ba 洛陽. Ott az ácsok kezdik faragni és megmunkálni, eltöltve ezzel sok-sok napot s hónapot; úgyhogy ha kiszámítanánk, hányan készítenek el egyetlen koporsót, az ezres vagy a tízezer számot kapnánk. Amikor aztán teljesen készen van, súlya néha meghaladja a tízezer *jint* 斤, úgyhogy csak nagy tömeg ember tudja fölemelni és csak hatalmas kocsikkal lehet szállítani. S hogy keleten egészen Lelangig 樂浪, nyugaton egészen Dunhuangig 敦煌,¹² tízezer mérföldes körzetben mégis azon versengenek (a gazdagok), hogy ilyen (koporsókat) használjanak, hogy tehát így elpazarolják a munkaerőt (*gong* 功) és ennyire megkárosítsák a földművelést (*nong* 農), az bizony megérdemli, hogy fájjon a szívünk miatta.

A régi időkben a sírokat nem emelték magasra; az a sír, amelybe Zhongni 仲尼 <Konfuciusz> az anyját temette, négy láb magas volt, amikor azonban egy esőzés ledöntötte, s tanítványai arra kérték, javíttassa ki, a mester sírva azt felelte, hogy a szertartások nem követelik meg a sír kijavítását.¹³ Linek 鯉 <Konfuciusz fiának> is, amikor meghalt, csak belső koporsója volt, s nem volt külső koporsója.¹⁴ Wendi 文帝 Zhiyangban 芷陽 van eltemetve, Mingdi 明帝 pedig a Luo-folyótól 洛 délre,¹⁵ s egyikük sírjába sem tettek gyöngyöket és más drágaságokat, nem építettek nekik templomokat (*miao* 廟), nem emeltek nekik hegymagas sírdombot (*shanling* 山陵), de hiába oly alacsonyak a sírhalmaik, szentségük (*sheng* 聖) mégis magasan áll. Manapság a fővárosban lakó császári rokonság (*guiqi*), valamint a tartományi és körzeti városok (*junxian* 郡縣) hatalmas családjai (*haojia* 豪家) életükben nem látják el tökéletesen (a szüleiket), halálukban azonban fényűző temetést rendeznek számukra. Némelyek odáig mennek, hogy arany és jade faragásokat, valamint finom katalpákat és cédrusokat használnak fel, jó szántóföldekből

családi sírokat (*jing* 塋) csinálnak, a sárga <termékeny> talajt sírrá változtatják, rengeteg drágakövet, szobrocskát (*ouren* 偶人), kocsit és lovat temetnek el, hatalmas sírdombokat emelnek, széles körzetben fenyőket és ciprusokat ültetnek, házakat és imacsarnokokat (*citang* 祠堂) építtetnek, amely hatalmas fényűzéssel még az uralkodón is túltesznek. A császár kegyencei (*chongchen* 寵臣) és kiterjedt rokonsága (*guiqi*), valamint a tartományi városok (*zhoujun* 州郡) régi hivatalnokcsaládjai (*shijia* 世家), valahányszor csak temetést rendeznek, elvárják az illető tartományi főváros (*du* 都) és az alája tartozó körzetek (*xian* 縣) hivatalnokaitól, hogy beosztottaikkal (*li* 吏) kocsikat és lovakat, függönyöket és a vendégek fogadására való mindenféle tárgyakat küldjenek ajándékba vagy kölcsön; így versengenek azon, ki csinál pompásabb látványosságot. Mindez semmi hasznot nem hajt az elhunytak, semmivel sem növeli meg a szülőtisztelet erényét, csupán zavart és nagy gondot okoz, súlyosan megkárosítva a kicsiny hivatal viselőket (*li* 吏) és a népet (*min* 民). Mármost, ha megtekintjük Hao 鄯 és Bi 畢 külterületein a (Zhougong által) Wennek 文 és Wunak 武 emeltetett sírokat, vagy a Nancheng 南城 hegy dombjain a (Zengzi 曾子 által) Zeng Xinek 曾析 emeltetett sírt, akkor igazán nem mondhatjuk, hogy Zhougong nem volt hűséges vagy Zengzi nem volt szülőtisztelő, de beláthatjuk, hogy a fejedelem dicsővé tévése vagy az atya fényessé tévése nem a halomba hordott javaktól (*cai* 財) függ, s hogy a magunk hírnevének magasra emelése és őseink nevének fényessé tévése egyáltalában nem a kocsikon és lovakon múlik. Kongzi mondta: „Ha sok a pénz (*huocai* 貨財), kárt szenved az erény (*de* 德), ha pedig szűkösen van, akkor nem felel meg a szertartásoknak.”¹⁶ A Jin-beli 晉 Ling 靈 (fejedelem) megnövelte az adókat (*fu* 賦), hogy díszítésekkel láthassa el (palotájában) a falakat, s a Tavasz és Ősz (krónika) emiatt méltatlan fejedelemnek (*feijun* 非君) ítélte; Hua Yuan 華元 és Yue Lü 樂呂 (főhivatalnok) gazdag temetést rendeztek (a Song-beli 宋) Wen 文 fejedelemnek, s a Tavasz és Ősz (krónika) emiatt méltatlan alattvalóknak (*buchen* 不臣) ítélte őket. Hát még az a sok kisebb hivatalnok és egyszerű írástudó (*qunsi shishu* 群司士庶), amikor esetleg még az uralkodón is túltesz a fényűzésben, mennyire eltévelyedik az égi tanítástól (*dao*)! Jingdi 景帝 idejében¹⁷ Wu Yuanhoutól 武侯侯 és Wei Buhaitól 衛不害, minthogy a szabályokat túllépő temetést rendeztek, elvették

„országukat” (*guo* 國); Mingdi 明帝 idejében pedig Sang Mint 桑民 és Zong Yanghout 縱陽侯, mivel (az apjának emelt) sírhalom túllépte a megállapított mértéket, büntetésül kopaszra nyírták. Manapság azonban az égalatti szertelen fényűzése és elszakadása az alapvetőtől (*ben*), valamint az uralkodónak arcátlan túlszárnyalása a fényűzésben bizony már igen nagy méreteket öltött.

Mindaz, amit itt megbíráltam, egyáltalában nem a nép alaptermészetéből (*xing*) fakad. Akik egymással versengenek (a fényűzésben), azokat a felforduláshoz vivő kormányzás és ennek nyomorúságos átalakító befolyása (*hua* 化) tette ilyenné. Aki igazi királyként (*wangzhe* 王者) akarja kormányozni a világot, annak tanulmányoznia kell a népet, meg kell szilárdítania a tanítás ügyét (*jiao* 教), s akkor képes lesz megváltoztatni az erkölcsöket és átalakítani a szokásokat, megvalósítva ezzel a Nagy Békeséget (*taiping* 太平).

TANÍTÁS AZ ALAPVETŐRŐL (BENXUN 本訓)

A legrégebbi korban, az őseredeti egyszerűség (*taisu* 太素) idején, az ős-lehelet (*yuanqi* 元氣) homályos derengésében még nem léteztek formák és jelek, a tízezer esszencia (*wanjing* 萬精) még együtt volt, összekeveredve és eggyé válva, anélkül, hogy valaki kormányozta azt vagy irányította volna. Miután pedig hosszú ideig fennállott ez az állapot, egy hirtelen fordulattal magától átalakult (*zihua* 自化): a tiszta és a tisztátalan („lehelet”) különvált egymástól, így keletkezett a *yin* 陰 és a *yang* 陽, aztán a *yin* és a *yang* testet öltött (*youti* 有體), amelynek eredménye az ég és a föld (*liangyi* 兩儀). Az ég és a föld egyesülése által született meg minden dolog (*wanwu* 萬物), (az ég és a föld) harmonikus „lehelete” (*heqi* 和氣) pedig létrehozta az embert, aki kormányozni és irányítani tudja (a dolgokat).

Így tehát az ég gyökere a *yang*ban van, a föld gyökere a *yin*ben, az ember gyökere pedig a harmóniában (*zhonghe* 中和). E három hatalomnak (*sancai* 三才) különböző a feladata, de egymásra támaszkodva teljeseznek ki, s mivel mindegyikük alkalmazkodik a törvényéhez (*qi dao* 其道), a harmonikus „lehelet” (*heqi*) célhoz tud érni, az asztronómiai műszerek (*jiheng* 玑衡) „kiegyensúlyozottak” <az emberi megismerés hiteles>.

Az ég *dao*ját úgy nevezhetjük: „működésbe hozás” (*shi* 施); a föld *dao*ját így: „átalakítás” (*hua* 化); az ember *dao*ját pedig: „cselekvés” (*wei* 為). A cselekvés nem más, mint befolyásolni a *yin* és a *yang* (működését), s abból értékes és ritka eredményeket hozni ki. Az emberi tettek valahogy úgy tudnak hatni az égre és a földre, ahogyan egy kocsin ülve irányítjuk a négy lovat, vagy ahogy egy hajó födele alatt evezőkkel hajtjuk a hajót: igaz ugyan, hogy (a hajófüdél és az ég) fölénk borul, (a kocsi és a föld pedig) hordoz bennünket, de azért mirajtunk is múlik, hogy valahová eljutunk-e vagy sem. Kongzi 孔子 mondotta: „Ha (a szent ember) megfelelő időben felszáll a hat sárkányra, irányítja az eget.” (Más helyütt:) „A szavak és a tettek által a nemes ember (*junzi* 君子) meg tudja indítani az eget és a földet; szabad-e hát nem ügyelni ezekre?”¹⁸ Látnivaló ebből, hogy az ég megadja valamire a jelet, az ember pedig befejezi az érdemes művet. Az Írások (Könyve) ezért mondja: „Az ég művét az ember végzi el helyette (*dai* 代).”¹⁹ Ha tehát (az ember) jól intézi a kormányzást, s ezáltal harmonizálni tudja az égi „leheletet” (*qi* 氣), akkor biztosan célhoz tudja juttatni érdemes vállalkozásait. Így a helyes elvek és az erény (*daode* 道德) funkciói (*yong* 用) közt nincsen nagyobb, mint (befolyásolni) a „leheletet” (*qi*).

...

Az irányító „lehelet” (*zhengqi* 正氣) hatóköre nem csupán az emberre terjed ki; a „száz gabona”, a füvek és a fák, a madarak és négylábú állatok, a halak és teknősök mind-mind ebből a „leheletből” (*qi*) táplálkoznak. A hangok behatolnak a fülbe, ezáltal hatnak a szívre <az elmére>, s a férfiak és nők a hallás segítségével működésbe hozzák szellemüket (*jingshen* 精神).

Az embernek már az anyaméh megtermékenyülésekor alapulajdonsága a harmónia (*he* 和), amint ezt már a magzaton látni lehet; magába szívja a „legfinomabbat” (*jia* 嘉) és általa fejlődik ki a teste. Miután megszületik, a harmónia segítségével ápolja alaptermészetét (*xing* 性), erényesnek-szépnek őrzi meg bensejében, ám ugyanakkor kiterjeszti (a harmóniát) négy testrészt, megtölti vele az ereit; így aztán elméje és alaptermészete (*xin xing* 心性), becsvágya és elgondolásai (*zhi yi* 志意), füle és szeme, érzelmei és kívánságai mind igazak és tiszták maradnak, s vigyázni tudnak magatartására. Az Öt Uralkodó és a Három Felső is általa <a harmónia segítségével> volt képes olyan törvényül szolgáló képmásokat rajzolni

(*hua fa xiang* 画法像), amellyel a nép nem szegült szembe, s olyan irányító erejűvé tenni önmagában az erényt (*zheng ji de* 正己德), hogy attól a világ magától átalakuljon (*hua*).

Ezért a törvények és rendeletek (*faling* 法令), büntetések és jutalmazások arra valók, hogy velük intézzük a nép ügyeit és azokat tökéletes rendben tarthassuk, de arra nem képesek, hogy biztosítsák a „nagy átalakítást” (*dahua* 大化) és megvalósítsák a Nagy Békességet (*taiping* 太平). Aki tehát túl akarja lépni a Három Dinasztia egykori tetteit, s utol akarja érni az Uralkodók és Felsőesek hatalmas érdemeit, annak előbb le kell hatolnia az őseredetig (*yuan* 元), gyökeréig meg kell ismernie az alapvetőt (*ben*), magasra kell emelnie a *daot* 道, s meg kell teremtenie a harmóniát (*he*), hogy így az eredendően tiszta „lehelettel” (*qi*) éltesse az igaz és hűséges embereket, tehesse fényessé az erény (*deyi* 德義) külső megnyilvánulását, és biztosíthassa a megbízható „szívet” (az emberekben); mert átalakító befolyása (*hua*) csak így lehet ragyogó, s érdemes vállalkozásai csak így teljesezhetnek be.

A NAPOK KÍMÉLÉSE (AIRI 愛日)

Ami az államot (*guo* 國) állammá teszi, az, hogy van népe; ami a népet néppé teszi, az, hogy van gabonája; ami a gabonát bőségesen biztosíthatja, az, hogy van emberi munka (*rengong* 人功); ami a munkát képes szilárdan megalapozni, az a „napok ereje” (*rili* 日力). A jól kormányzott ország napjai kényelmesek és ezért hosszúak, így aztán a népnek van szabad ideje, s ereje is bőségesen marad. A felfordulásba rohanó ország napjai hajszoltak és ezért rövidek, így aztán a nép szüntelenül fárad, s erejéből nincs elegendő. Amikor azt mondom, a jól kormányzott ország napjai kényelmesek és ezért hosszúak, ez nem azt jelenti, mintha megparancsolhatnánk Xinek 義 és Henak 和, hogy nyugodtan haladjanak,²⁰ s azt sem, mintha növelni lehetne a napóra szögeinek (*fendu* 分度) számát vagy megnagyobbíthatnánk a vízóra időmértékeit (*louke* 漏刻), hanem azt jelenti, hogy a fejedelem világosan lát minden kérdésben, s így a „száz hivatal” (*boguan* 百官) rendben működik, az alárendeltek alkalmazkodnak a helyes példához (*zheng* 正), és így mindenkinek megvan a maga helye, aminek következtében a nép nyugodtan és békében él, ereje marad bőségesen, és így

a napokat hosszúnak látja. Amikor pedig azt mondom, a felfordulásba rohanó ország napjai rohanók és ezért rövidek, ez nem azt jelenti, mintha bárki megparancsolhatná Xinek és Henak, hogy gyorsabban hajtsanak, s azt sem, mintha csökkenteni lehetne a napóra szögeinek számát vagy kisebbitethetnénk a vízóra időmértékeit, hanem azt jelenti, hogy a fejedelem nem lát világosan, ezért a „száz hivatal” felfordulásban van, a bűnösök szabadon garázdálkodnak, a törvényeket s rendeleteket (*faling* 法令) adják és veszik, a közmunkák és az adók megsokasodnak, mindezek következtében az egyszerű népet (*ximin* 希民) nyomorúságba juttatja a hivatalnoki apparátus (*lizheng* 吏政), a tisztségviselők (*shizhe* 仕者) erejét felemésztik a (költséges) ceremóniák (*dianli* 典禮), ártatlanul vádolt emberek (*yuanmin* 冤民) börtönbe kerülnek és csak pénzzel válthatják meg szabadságukat (*dezhi* 得直), bátor férfiak (*lieshi* 烈士) csak magántársaságokba egyesülve (*jiaosi* 交私) tudják megvédelmezni magukat, elvetemült alattvalók <főhivatalnokok> önkényeskednek odafent, onnan a felfordulás átalakító hatása (*hua* 化) áramlik és terjed lefelé, a nemes emberek (*junzi* 君子) ajándékokkal (*zhi* 質) megrakott kocsijaikon nyargalásznak, a jelentéktelen emberek (*ximin*) pénzzel (*cai* 財) a keblükben rohannak szüntelenül, s így aztán a napokat (mindnyájan) rövidek látják.

A Dalok (Könyve) mondja: „Amíg a király dolgát (*wangshi* 王事) be nem fejeztük, – Nincs időnk atyáinkat szolgálni.”²¹ Ha tehát a régi időkben is szabad idő kellett ahhoz, hogy gyakorolják a szülőtisztelet erényét, akkor manapság a nagy hajszoltság igazán nem ad módot a szülők gondozására; Kongzi is arról beszélt, hogy ha sok (a nép), akkor gazdaggá kell tenni, és ha már gazdag, akkor lehet tanítani.²² Mert a szertartásosság és igazságosság (*liyi* 禮義) a gazdagságból és jólétből születik, a rablás és lopás pedig a szegénységből és nyomorúságból; a gazdagság és jólét a bőséges szabad időből születik, a szegénység és nyomor pedig a „napok hiányából” (*wuri* 無日) fakad. A szent emberek (*shengren*) mélyre hatolva felismerték, hogy a munkaerő (*li* 力) a nép számára alapvető, s így az államnak alapzata, és ezért legfőbb gondjuknak tekintették, hogy mérsékeljék a közmunkákat és a nép számára megkíméljék a munkanapokat (*airi* 愛日). Így Yao megparancsolta Xi és He (asztrológusoknak), hogy „figyelmesen alkalmazkodjanak a magas Éghez, s gondosan állapítsák meg a nép dologidejét”.²³ Shao 邵 fejedelem pedig, ha

igazságot kellett tennie (*song* 訟), nem akarta ezzel háborgatni a népet, s inkább egy vadalmafa alatt hallgatta meg és döntötte el az ügyeket.²⁴ Így (Yao 堯) képes volt megvalósítani az idő nagy harmóniáját, (Shao fejedelem) pedig félretehetette a büntetéseket.

Manapság nem így van. A tízezernyi hivatal csak zaklatni tudja a népet, a helyi előljárók (*lingzhang* 令長) csak magukat mutogatják, a nép (*boxing*) abbahagyja a földművelést és selyemhernyó-tenyésztést, úgy rohan az előljáróságra (*futing* 府庭), ahová azonban reggeltől estig tartó várakozás nélkül nem juthat be, ahol jóindulat <közbenjáró> nélkül meg sem jelenhet (az előljáró színe előtt), ahol pereskedők és nem-pereskedők egyaránt hónapokat töltenek el, ahol munkájukat félretéve egész háztartások nézegetik egymást reménykedően. Azok a családok, amelyekből senki sem tud megjelenni, hamarjában a szomszédaitat kéri meg, hogy feleletet adni és (a letartóztatottat) élelemmel ellátni (menjenek az előljáróságra); és amíg egy-egy ügyet befejeznek, így mehet pusztulásba egy egész esztendő munkája, aminek következtében az égalattiban nem egy embernek kell majd éhséget szenvednie. Ám azok a kvalifikált férfiak (*pinren* 品人), közönséges írástudók (*sushi* 俗士), akik a törvénylátást intézik, minderről nem akarnak tudomást venni. Ha a járásban vagy körzetben (*junxian* 郡縣) elkövetnek egy injuriát (*yuanwang* 冤枉), a tartományi bíró (*zhousi* 州司) nem rendezi az ügyet, hanem elrendeli, hogy még ha egész családok életét borítja is fel, terjesszék azt a messzi fővárosi bíróság (*gongfu* 公府) elé. Minthogy azonban a főbíró (*gongfu* 公府) sem képes világosan látni és kinyomozni, mi igaz és mi hamis az ügyben, azért semmi mást nem akar, mint kifárasztani (a panaszost), mindenféle hosszadalmas és fárasztó procedúrákkal, ezért aztán még egy vizsgálatot rendel el; ha pedig mindez kimeríti a (kötelező) száz napot, akkor újabb leveleket küldözget, míg ha mindez nem vesz igénybe száz napot <mégis előbb kellene meghozni az ítéletet>, újra lehet kezdeni az egész eljárást akárhányszor. Ez bizony nagyon ellenkezik Shao fejedelem vadalmafa alatt való ítélezésének elvével...

CUI SHI 崔實
A KORMÁNYZÁSRÓL
ZHENGLUN 政論

...

A Han-dinasztia 漢 fölemelkedése óta immár több mint háromszázötven esztendő telt el,¹ s azóta a kormányzás és rendeletei elpiszkolódtak s neveltség tárgyává lettek, fent és lent egyaránt eluralkodott a hanyagság, az erkölcsök és szokások elavultak és megromlottak, az emberek egész sokasága ügyeskedik és szélhámoskodik, a nép (*boxing* 百姓) pedig csak zaklatást szenved, s mindenki csak egy „új fölemelkedésről” (*chongxing* 重興) remél segítséget. Nos, a koron való segítség, a világ megmentésének módszere vajon csak a Yao és Shun nyomdokába lépés, csak ezzel lehet jó kormányzást teremteni? (Nem, mert a jó kormányzást) az határozza meg, mennyire javították ki az elromlottat, kiegyenesítették-e az elgörbültet, az alak körvonalaiba szabták-e (az intézményeket), s ha ezt a kor uralkodója meg tudja valósítani, akkor ezáltal el tudja vezetni nemzedékét a nyugalom és békesség földjére. Ezért, ha szent ember (*shengren* 聖人) tartja kezében a hatalmat (v. mérleget), az időnek megfelelően rögzíti az intézményeket, s minthogy az előrehaladás mértéke nem egyforma, mindenütt a megfelelőt alkalmazza, nem kényszerítve az embereket olyasmire, amire nem képesek, hátat fordítva tehát minden sietségnek <türelmetlenségnek> és tisztelettel fordulva a „hallott dolgok” <a hagyomány> felé. Valaha Xiaowu 孝武 császár azt írta levelében: „A Három Dinasztiának nem voltak egyforma törvényei, így tehát különböző utakon jártak, de az általuk megalapozott erény (*de* 德) egy és ugyanaz volt.”² Kongzi 孔子 pedig She 葉 fejedelmének válaszolva a távoliak odavonzásáról beszélt, Ai 哀 fejedelemnek a néphez való közelítésről, Jing 景 fejedelemnek meg a szertartások helyes arányosításáról, egyáltalában nem azért, mert nem volt egyöntetű (véleménye), hanem mert az ott és akkor legsürgősebb szerint mást-mást tartott legfontosabbnak.³

...

Hajdanában a bölcs királyok (*mingwang* 明王) úgy kormányozták a „fekete fejűeket” <a népet>, hogy kielégítették mindenkinek

a kívánságait, s ennek érdekében határozták meg az arányos mértékeket. Általában ugyanis olyan az emberek belső természete (*qing* 情), hogy ha részesednek a jóból, akkor a kölcsönösség erénye (*shu* 恕) magukból fakad, és ezáltal mindenki megelégedett. Mivel pedig a népnek olyan az alaptermészete (*xing* 性), hogy örömet akar találni az életben, azért az írástudókról hivatali jövedelem adományozásával (*fenlu* 分祿) kell gondoskodni, a földműves népről pedig házak és kutak⁴ biztosításával; akkor aztán a fent és a lent levők kölcsönösen elégedettek, s a szívük teljesen nyugodt lesz. A nép, ha nincs élelme, meg sem élhet, de ha ruhája és étele van elegendő, akkor, és csak akkor, alkalmas rá, hogy a szertartások és az igazságosság segítségével tanítsák, a büntetésekkel pedig fegyelmezzék. Amikor azonban hiányzik a legszükségesebb is, akkor a legszeretőbb szülő sem képes nevelni a fiát, hát még a fejedelem hogy lenne képes irányítani az alattvalóit! Ezért mondják a régi feljegyzések: „Amikor a magtárak tele vannak, (a nép) ismeri a szertartásokat és a mérsékletet; s amikor ruha és élelem van elegendő, (a nép) ismeri a dicsőséget és a szégyent.”⁵ Nos, akik manapság meg vannak bízva a hatalom gyakorlásával, a nép irányításával, a bíraskodási ügyek intézésével s a raktárak és kincstárak kezelésével, azok mind az „alattvalók” <a hivatalnokok> sorába tartoznak, ám a számukra biztosított hivatali jövedelem olyan nyomorúságos, hogy „felfelé tekintve” arra sem elég, hogy atyjukat és anyjukat eltartsák belőle, „lefelé tekintve” pedig arra sem, hogy feleségüket és gyermekeiket életben tartsák belőle. Atyját és anyját (az ember) természetéből következően (*xing*) szereti, feleségét és gyermekeit pedig (mindenki) természetéből következően közelinek érzi. Ha tehát (a hivatalnokok azt látják, hogy) szeretteiket és övéiket éppen a fagyhalál és éhhalál fenyegeti, akkor akár behunyt szemmel kardokba rohannának, ha ezzel haszonhoz juthatnak, s dehogyis menekülnek el (a kockázattól); hát még ha azt a parancsot kapták, hogy kezeljék az anyagi javakat (*cai* 財) s irányítsák a sokaságot! Olyasmi ez, mint például szomjas lóval vigyáztatni a vizet, vagy éhes kutyával őriztetni a húst: azt kívánni tőlük, hogy ne lopjanak, bizony reménytelen óhaj. Vannak dolgok, amelyek nem kétségesek, és vannak helyzetek, amelyek nem tarthatók fenn; nos, ez <a hivatalnokság helyzete> éppen ilyen. Így hiába akad néha olyan,

aki régóta gazdag (*sufu* 素富) és mégis csontjáig tiszta, ilyen száz közt még egyet sem találhatunk, s ezért nem is lehet az ágalatti számára egyetemes mércévé tenni.

A szent királyok (*shengwang*) mindezt jól tudták, s ezért „súlyos” hivatali jövedelmet biztosítottak, hogy ezzel vessenek gátat a kapzsi kívánságoknak; s el is érték, hogy (a hivatalnokoknak) minden szükségesre jusson a jövedelmükből, és ne vetélkedjenek a haszonért a néppel (*boxing*); így aztán a hivatalnok-írástudóknak szokásukká lett a kölcsönös előzékenység erkölcsse, s szégyennek tartották volna, hogy „tízes meg ötös számítgatásokról” beszéljenek, miáltal aztán megvalósult a „napraforgót kitepő és szövőt elzavaró” igazságosság (*yi* 義) is.⁶ Így a Három Dinasztia által biztosított jövedelem (*fu* 福) elegendő volt ahhoz, hogy (a hivatalnok számára) helyettesítse a földművelő munkát <megfelelt a földművesmunka egy évi hozamának>. Ezért Yan Pingzhongnak 晏平仲 a jövedelme, bár ő csak a (Qi-beli 齊) fejedelem (*zhuhou* 諸侯) főhivatalnoka (*dafu* 大夫) volt, elegendőnek bizonyult ötszáz (rokona) ellátásához;⁷ mi tette ezt lehetővé, ha nem (jövedelmének) busás volna? Amikor azonban, ugyancsak a régi időkben, a kegyetlen Qindinasztia 秦 uralkodott, ez szembefordult a helyes tanítással (*dao* 道), fellázadt a szentek (*sheng* 聖) ellen, és hogy ezáltal is növelje saját posztjának felsőbbtségét, hivatalnok alattvalóit hadifogoly rabszolgáknak kijáró bánásmódban részesítette. Aztán a Handinasztia emelkedett el, de ebben elődjét követte, s nem változtatta meg ezt az intézményt. Így (manapság) egy százmérföldes körzet előljárója viseli ugyan egy régi fejedelem (*zhuhou*) felelősségét, de csupán egy kapuőr jövedelmét élvezi. Engedtessek meg nekem, hogy felmutassak „egyetlen sarkot”, amiből következtetni lehet a többire is. Valaki egy hónap jövedelmeképpen gabonából kap húsz *hunyt* 斛, pénzből (*qian* 錢) pedig kétezret. Előljáró lévén bárhogyan akar is takarékoskodni, mégiscsak szüksége van egy kísérőre, és ha feltesszük, hogy nem tart rabszolgát (*nu* 奴), akkor újra meg újra egy „idegent” <alkalmi szolgát> kell magához vennie. Egy ilyen „idegen” bére (*yong* 用) egy hónapban ezer, ezenkívül zöldségre, zsírra és húsrá kell ötszáz, tűzifára, szénre, sóra és lámpaolajra elmegy még ötszáz; továbbá ketten elfogyasztanak hat *hunyi* gabonát, úgyhogy a megmaradó éppen elegendő a lovak ellátására; így aztán az illető képes lehet-e biztosítani

(jövedelméből) a téli és nyári ruhák és takarók, a négy évszaknak megfelelő templomi áldozatok, valamint a vendéglátások és borozgatások költségeit? Nem is szólva atyjának és anyjának, valamint feleségének és gyermekeinek ellátásáról! Pedig ha nem tartja el atyját és anyját, akkor hűtlen lett gyermeki kötelességéhez; ha meg nem gondoskodik feleségéről és gyermekeiről, akkor a családi öröklés fonala megszakad. Nos, ha jóltartásuk helyett még szerény eltartásukra sem futja, akkor az illető, aki egyáltalában nem (Bo)yi (伯夷 vagy (Shu)qi (叔齊, képes lehet-e rá, hogy vállalja az éhenhalást? Ilyen körülmények között természetes, hogy tenyészni kezdenek az afféle bűnök, mint a hivatal eladása vagy a bebörtönzötték áruba bocsátása, azaz hogy rablók és haramiák feladata legyen a rend megőrzése.

Xiaoxuan 孝宣 császár, aki sajnálatosnak tartotta ezt a helyzetet, kiadott egy rendeletet,⁸ amely így szólt: „Ha a hivatalnokok nem feddhetetlenek és nem pártatlanok, akkor a jó kormányzás 'útja' (*dao*) pusztulásnak indul. Manapság a kisebb hivatalnokok mind buzgón végzik szolgálatukat, jövedelmük azonban igen csekély; így az a kívánságuk, hogy ne fosztogassák a népet (*boxing*), nehezen valósítható meg. Ezért a hivatalnokok juttatását, ha az nem éri el a száz *shit* 石, ötven százalékkal növelni kell.” Ilyen nyomorúságos volt tehát (a fizetés és az emelés), s ráadásul a magasabb fokozatokra nem is terjedt ki. A régi idők jövedelem-rendszerét (*fulu* 賦祿) ma már nem lehet teljes mértékben követni, de azért egy kis növeléssel meg kellene szüntetni legalább a szűkölködésüket; el kellene érni, hogy (a fizetés) elég legyen a földművelés helyettesítésére, azaz a család eltartására; és ha ezáltal vége szakad bennük a titkos és bűnös dolgokon való gondolkodásnak, akkor már lehet súlyosbítani az „elfogadás” miatt őket sújtó büntetéseket. Mert ha a hivatalnokok odahaza kellőképpen el vannak látva anyagi javakkal, házon kívül pedig félnek a szigorú büntetésektől, akkor ezek az emberek olyan feddhetetlenséget hordanak majd keblükben, amilyent a Gaoyang 羔羊 (kezdetű vers emleget a Dalok Könyvében),⁹ és a népnek sem lesz szinte „alaptermészete” <adott sorsa>, hogy kiszipolyozást és injuriákat szenvedjen el. Hajdan, amikor a Zhou-dinasztia 周 közeledett a pusztuláshoz, a főhivatalnokoknak (*dafu*) nem volt jövedelmük (*wulu* 無祿), s a költők ezt meg is bírálták; aztán a zsarnoki Qin-dinasztia kormányzata

elsőnek vezette be a szegényes juttatást; majd az azóta szintén elpusztult Xin-ház 新 <Wang Mang 王莽> felfordulása következett, amely nem biztosította a hivatalnokok előlépését. Ez a három pusztuláshoz vezető hiba különböző korokban esett meg, de azonos módszerekkel; ám ha okulásunkra mégsem elegendők, akkor a Xia-nemzetség 夏 és a Shang-dinasztia 商 „felfordult szeke-
rének keréknyoma” ugyancsak intő példánk lehet.

XUN YUE 荀悅
MAGYARÁZÓ TÜKÖR (SHENJIAN 申鑒)

II. fejezet

A KOR DOLGAIRÓL

8. Ha valaki kérdést tesz fel az erény (*de* 德) és a büntetések (*xing* 刑) együttes alkalmazásáról, (akkor azt felelhetem:) „Ezek örök törvények, bár mind a kettő járhat elöl és következhet a másik után, mindig az időpontnak megfelelően. Ha sem a büntetést (*xing*), sem a tanítást (*jiao* 教) nem gyakorolja, akkor a hatalom lehetősége (*shi* 勢) kimerül. A tanításnak kezdetben szerénynek kell lennie, a büntetéseknek eleinte mérsékeltnek kell lenniük, mert hiszen a dolgok fokozatosan (valósulnak meg). Amikor a tanítás átalakító hatása (*jiaohua* 教化) már kibontakozott, és senki sincs, aki ne tudná megvalósítani, akkor lehet csak megkövetelni a tökéletességet. S amikor a büntető törvények (*xingfa* 刑法) már megállapodottak, és senki sincs, aki ne kerülné a bünt, akkor lehet csak megkívánni a szigorítást. Ha még nem lehetne, de már megköveteljük a tökéletességet, akkor ezt úgy nevezhetjük: „üres tanítás”. S ha még nem lehetne, de már megkívánjuk a szigorítást, akkor azokról elmondhatjuk: kegyetlen törvények. Az „üres tanítás” nagy kárt tesz az „átalakításban” (*hua* 化), a kegyetlen törvények pedig ártalmára vannak a népnek, a nemes ember (*junzi* 君子) tehát nem lép ilyen útra. Olyan tanítást hirdetni, amelyet biztosan nem tudnak követni, s nem mérlegelni a nép erőit, amelyek arra még nem képesek: ez annyi, mint gonoszságba vezetni a népet, s ezért mondom róla, hogy kárt tesz az „átalakításban”. Olyan törvényeket állítani fel, amelyeket biztosan megsértenek, nem mérve fel a nép belső természetét (*qing* 情), amely még nem elég érett: ez annyi, mint bűnbe csalni a népet, s ezért mondtam, hogy (a kegyetlen törvények) ártalmára vannak a népnek. Ha már senki sincs, aki ne gyakorolná (a szerény tanítást), ha tehát a legparányibb jót is képesek észrevenni s buzgólkodnak is érte, akkor már lehet a tökéletességre tanítani; s ha már senki sincs, aki nem kerülné a bünt, ha tehát a legkisebb rosszat is képesek észrevenni és el is tiltják tőle magukat, akkor már lehet szigorúbb büntetéseket alkalmazni.

11. A régi fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) nem rendelkezettek maguk (*bu zhuan* 不專) a hivatali földjeikkel (*feng* 封), ám a (mai) gazdag emberek földbirtoklása (*mintian* 民田) túllép minden határt; a gazdagság tehát felülmúlja a fejedelmi rangot (*gonghou* 公侯), mert hiszen kizárólagos ura a hivatali földnek (*zhuanfeng* 專封). A régi főhivatalnokok (*dafu* 大夫) nem rendelkeztek maguk a földterületekkel (*bu zhuandi* 不專地), ám az emberek (ma) teljesen a maguk akaratából adhatnak el és vásárolhatnak földet, s így kizárólagos urai egy-egy földterületnek (*zhuandi* 專地). Valaki megkérdezheti: „Állítsuk vissza tehát a *jingtian* 井田 rendszert?” Amire így felelek: „Nem. A földterület feletti kizárólagos uralom (*zhuandi*) nem felelt meg a régi időknek, a *jingtian* rendszer pedig nem felel meg a mai kornak.” „De hát ha így van, akkor mit kell tenni?” A feleletem: „A leghelyesebb lenne, ha mindaddig, amíg nincs megfelelő rendszer (*zhidu* 制度), csak a megművelést engednénk meg, de nem a tulajdonba vevést (*geng er wu you* 耕而勿有).”¹

III. fejezet

KÖZKELETŰ HIEDELMEK

2. Valaki kérdést tesz fel a napokat és évszakokat illető tilalmakról. Én azt felelem: „Ez <a megfelelő időpont> az ég és föld által van meghatározva, és egyáltalában nem szülője szerencsének és szerencsétlenségnek. A keleti égtáj (állítólag) az élet ura, de ott sem halnak meg kevesebben; a nyugati égtáj a halál ura, de ott sem élnek kevesebben; a déli égtáj maga a tűz (elem), de akik ott laknak, mégsem égnek meg; az északi égtáj maga a víz, de akik arra járnak, mégsem merülnek el. S ezért volt, hogy amikor a *jiazi* 甲子 nap felvirradt, a Yin-dinasztia 殷 elpusztult, a Zhou-ház 周 pedig fölemelkedett;² és (ugyanazon) a xianyangi 咸陽 területen, a Qin-dinasztia 秦 megbukott, a Han-dinasztia 漢 pedig császárságot nyert.”

8. Valaki megkérdi véleményemet a halhatatlanság művészetéről (*shenxian zhi shu* 神僊之術). Azt felelem: „Ez merő hengegés, ilyesmi nincsen! A szent ember <Konfuciusz> sohasem tanulta (ezt a 'művészetet') pedig egy cseppet sem gyűlölte az életet. Hogy vég is következzen, ha volt kezdet, ez a (természetes) körforgás (*yun* 運);

s hogy (az élet) rövidebb-e vagy hosszabb, az a (természettől) van meghatározva (*shu* 數); e körforgáson és meghatározottságon pedig az emberi erő nem tud változtatni.” Mire újabb kérdés: „Léteznek-e hát halhatatlan emberek (*xianren* 僊人)?” És a feleletem: „Törpék és óriások is teremnek egy a miénktől eltérő világban (*yisu* 異俗); ha tehát léteznének halhatatlanok (*xianren*), azok is csak tőlünk különböző fajta (*shulei* 殊類) lehetnek.”

14. Valaki megkérdi, hogy lehet-e vajon aranyat és ezüstöt csinálni. Én pedig felelem: „Fu Yinak³ 傅毅 volt igaza, aki így vélekedett: 'Kiegyetni az agyagot és cserepet csinálni belőle, ez lehetséges, de megolvasztani a cserepet és bronzot csinálni belőle, ez lehetetlen.' A természet (*ziran* 自然) segítségével igazolódik be az ilyen lehetetlen dolgokról (*buran* 不然), hogy közönséges csalások! Hiszen nem ugyanilyen reménytelen dolog lenne-e, ha például kutya és birka húsát főzögetve lovat vagy marhát próbálnánk csinálni belőle?”

V. fejezet

VEGYES MONDÁSOK

11. Valaki az emberi természetről (*xing* 性) és az elrendelésről (*ming* 命) tesz fel kérdést. Feleletem a következő: „Ami életünk tartama alatt létezik, s amit természetünknek nevezünk, az voltaképpen a test és a szellem (*xingshen* 形神); ami által életünk megalapíttatik és bevégeztetik, s amit elrendelésnek nevezünk, az voltaképpen a szerencse és szerencsétlenség. Amikor énünk szerkezete megszületik, abban már jelen van a természetünk és az elrendelésünk is. A nemes ember (*junzi* 君子) alkalmazkodik alaptermészetéhez, s ezzel segíti az elrendelését <sorsának teljesülését>, amely ha szerencsét hozó, elfogadja, és ha nem az, akkor is megőrzi, nem tekinti legfőbb gondjának, s nem is panaszkodik miatta. Akik szeretik a császári kegyet, azok az égi megbízatást (*tianming* 天命) kihasználva dölyfösködnek; akik szeretik a gonoszságot, azok az égi megbízatással szembeszegülve féktelenkednek. Így a dölyfös ember elfogadja (jó sorsát), de nem teljesíti ki; a féktelen ember pedig „őrzi” ugyan (a jó sorsot is), de nem a szerint végzi életét. Aki szereti (a szerencséjét), miatta tiszteletlenséghez folyamodik; aki gyűlöli (szerencsétlenségét), ezáltal csak súlyosbítja azt; aki legfőbb

gondjának tekinti (jó sorsát), az mindig csak a szerencsét keresi; s aki panaszkodik (sorsa miatt), ezáltal kiteljesíti szerencsétlenségét. Milyen ostobák ezek!”

12. Valaki azt kérdi, hogy az égi rendelés (milyen mértékben határozza meg) tetteinket. Feleletem a következő: „(Az égi elrendelésnek) van három fokozata. A legfelső és a legalsó (fokozat) nem változik meg, a középső azonban az emberi cselekvéssel (*renshi* 人事) szoros kapcsolatban van. Így (a középső fokozatú) elrendelések egymáshoz közel állhatnak, de ha a tettek egymástól messze esnek, akkor (az illetők) szerencséje vagy szerencsétlensége végképpen különböző lesz. Ezért mondják, hogy 'az égi törvényt (*li* 理) kikutatva és az emberi természetet (*xing*) kimerítve lehet elérni az elrendelést (*ming*).’” Mengzi 孟子 azt hirdette, hogy az emberi természet jó; Xun Qing 荀卿 <Xunzi 荀子> azt hirdette, hogy az emberi természet rossz; Gongsunzi 公孫子 <Gongsun Nizi 公孫尼子> úgy vélte, hogy az emberi természet se nem jó, se nem rossz; Yang Xiong 揚雄 úgy vélte, hogy az ember alaptermészete jónak és rossznak a keveréke; Liu Xiang 劉向 pedig azt mondta, hogy „az alaptermészet és az érzelmek (*xingqing* 性情) egymásnak felelnek <nem ugyanazok>, s az alaptermészet nem kizárólag jó, az érzelmek pedig nem kizárólag rosszak”.⁴

Nos, ha valaki megkérdezi, hogy ezek közül melyik az igaz, én azt felelem: „Ha az emberi természet jó lenne, akkor nem létezhetett volna a 'négy gonosz'; ha az emberi természet rossz lenne, akkor nem létezhetett volna a 'három tökéletes erényű';⁵ ha az emberek nem lennének (természetük révén) sem jók, sem rosszak, akkor Wenwang 文王 (fiainak nyújtott) tanítása egy és ugyanaz lévén nem létezhetett volna Zhougong 周公 és fivérei (ellentéte); ha az alaptermészet jó, az érzelmek pedig rosszak lennének, akkor ez azt jelentené, hogy Jienek 桀 és Zhounak 紂 nem volt alaptermészete, Yaonak 堯 és Shunnak 舜 pedig nem voltak érzelmei; végül ha az emberi természet mindig jónak és rossznak a keveréke lenne, ez annyit jelentene, hogy a legeslegbölcsőbb ember is keblében hordja a rosszat, s a legeslegostobább ember is magában hordja a jót. Az igazságot (*li* 理) bizony egyik (vélekedés) sem tudja megragadni. Csupán (Liu) Xiang mondását tartom helyesnek.”

13. Valaki azt mondja: „Az emberség és igazságosság: alaptermészet; a szeretet és gyűlölet pedig: érzelmek. Mármost, az emberség és az

igazságosság mindig jó, a szeretet és gyűlölet azonban néha rossz is lehet; ezért az érzelmek (általában) rosszak.” Én erre azt felelem: „Nem így van. A szeretet és gyűlölet ugyanis nem más, mint hogy az alaptermészet valamit kiválaszt vagy elutasít; valójában tehát ez <az alaptermészet> válik láthatóvá általuk a külsőn, ez az, amit érzelmeknek nevezünk, s ezek gyökere mindig az alaptermészetben van. Az emberség és az igazságosság nem más, mint minden jó közül a legigazabbak; mi csodálni való van tehát azon, hogy mindig jók? A szeretet és a gyűlölet önmagában még nem jelent különválasztható jót és rosszat; mi csodálatos van tehát abban, hogy rossz is lehet? Általában, ha a szellemről (*shen* 神) beszélünk, nincs rá kézenfekvőbb (kifejezés), mint a 'lehelet' (*qi* 氣). Nos, ha valaminek van 'lehelete' (*qi*), akkor van testi alakja (*xing* 形) is; és ha valaminek van szelleme (*shen*), akkor van szeretetre és gyűlöletre, öröme és haragra képes érzésvilága (*qing* 情) is. A szellem tehát úgy rendelkezik érzelmekkel, ahogyan a 'lehelet' rendelkezik a testi alakkal. A 'lehelet' lehet fehér és fekete, s a szellem is lehet jó és lehet rossz; és ahogy a testi alak is a fehér vagy fekete ('lehelet') tartozéka, ugyanúgy az érzelmek is a jó vagy rossz (szellem) tartozékai. Ezért a 'lehelet' feketesége egyáltalában nem a testi alak hibája, s az alaptermészet rosszasága sem lehet az érzelmek bűne.”

14. Valaki úgy véli: „Az ember olyan viszonyban van a haszonnal (*li* 利), hogy amikor meglátja, azt szereti; mihelyt azonban képes rá, hogy az emberség és igazságosság erényével mérsékelje magát, voltaképpen alaptermészete nyirbálja meg az érzelmeit. Ha valakinek alaptermészete 'kevés', érzelme azonban sok, úgyhogy alaptermészete nem képes megnyirbálni az érzelmeit, akkor az érzelmek magukban tevékenykednek és rosszat cselekednek.” Én pedig azt mondom: „Nem így van. Mert hogy a jóság vagy rosszság sok vagy kevés, annak oka nem az érzelmekben van. Vegyünk példának egy embert, aki kívánja a bort is, kívánja a húst is: ha a hús 'kerekedik felül', azt eszi, de ha a bor 'kerekedik felül', azt issza. Ez a két dolog küzdött meg egymással, s az 'ment útjára', amelyik felülkerekedett; egyáltalában nem tételezhető fel, hogy az érzelmek a bort akarták volna megszerezni, az alaptermészet pedig a húst akarta volna megszerezni. Vegyük most azt az embert, aki szereti a hasznót is, szereti az igazságosságot is. Ha az igazságosság kerekedik felül, az igazságosságot választja, de ha a haszon kerekedik

felül, a hasznót választja. Ez a két dolog küzd meg egymással, s az érvényesül, amelyik felülkerekedik; tévedés lenne azt hinni, hogy az érzelmek a hasznót akarják megszerezni, míg az alaptermészet az igazságosságot akarja megszerezni. Ha ez a kettő egyesülni tud, akkor (az ember) együtt választja mindkettőt; ha pedig nem tudnak egyesülni, akkor (az ember) számára fontosabbat választja; de ha ezt egyoldalú szeretet alapján teszi csupán, akkor hiába is választhatná együtt mind a kettőt; ha pedig mindkettőt szereti, teljesen kiegyensúlyozott módon, akkor nem választja külön őket 'könnyű vagy súlyos' <fontosság> szerint, hanem egyszer 'lenéz', másszor 'felnéz', hol előrelép, hol meg visszalép <váltakozva választ, hol ebből, hol abból többet>."

ZHONGCHANG TONG 仲長統 VILÁGOS SZAVAK (CHANGYAN 昌言)

AZ ÉGI DAORÓL

Valaha régen Gaozu 高祖 megbüntette a Qin-dinasztiát 秦 és Xiang Yut 項羽, s fellépett az Ég Fia trónjára; Guangwu 光武 megbüntette a trónbitorló alattvalót <Wang Mangot 王莽>, és restaurálta a már egyszer megbukott Han-dinasztiát: mindketten megbízatást kapott (*shouming* 受命) szent uralkodók (*shengzhu* 聖主) voltak. Xiao (He) 蕭(何), Cao (Can) 曹參, Bing (Ji) 丙(吉), Wei (Xiang) 魏(相), (Chen) Ping (陳)平, (Zhou) Bo (周)勃, Huo Guang 霍光 és mások pedig, akik elpusztították a Lü-nemzetséget 呂, magasra emelték a hatalmas (Han 漢) uralkodóházat, megsemmisítették Changyi 昌邑 (királyságát) és trónra ültették Xiaoxuan 孝宣 (császárt), szélteben-hosszában rendezték az államot (*guojia* 國家) és megnyugtatták a föld- és gabonaisteneket (*sheji* 社稷), mind egyetlen korszak hírneves alattvalói (*mingchen* 明臣) voltak.¹ Nos, aminek révén e két uralkodó és e számos férfiú félelmetes hatalomra tett szert a négy tenger között, amivel kiterjesztették az erényt (*de* 德) a népre, amivel megalapozták érdemeiket és végbevittek nagy tetteiket, s amivel átörökítették hírnevüket száz nemzedékre, az egyedül az emberi tevékenységben (*renshi* 人事) való nagy erőfeszítésük volt, amelynek semmi köze az égi *daoról* szóló tanításokhoz. Így tehát aki királyi hatalmat szerez az égalatti felett vagy főhivatalnokká lesz, annak semmi szüksége rá, hogy megértse az „égi *daot*”. Amit az „ég *daojának*” felhasználása terén valóban fontosnak kell tartanunk, az nem más, mint hogy a csillagok szerint kell irányítani a nép munkáját, a négy évszakhoz alkalmazkodva kell megindítani minden vállalkozást; ami pedig a különféle baljós és szerencsés előjelek fontolgatását illeti, ezekkel ugyan mit is kezdenénk! Így aki csak „égi *daoról*” akar tudni, de nincs emberi terve (*renlüe* 人略), az bizony a varázslással gyógyítók (*wuyi* 巫醫) és a szellemidéző jósok (*buzhu* 卜祝) fajtájába tartozik, s embernek is alig számító ostoba fajankó; aki hisz az „égi *daoban*”, s hátat fordít az emberi tevékenységnek (*renshi* 人事), az bizony nagy zűrzavarban és

tévelygésben leledző uralkodó, vagy éppen ország- és családpusztító alattvaló. Valaki erről kérdést tehet fel mondván: „Aki jól akarja kormányozni az égalattit, figyelmét valóban az emberi tevékenységre összpontosítja; de vajon nem folyamodik-e ugyanakkor az égi *dao*hoz is? Hiszen azt mondd, valamire azért szüksége van az égi *dao*ból, mégpedig a négy évszakhhoz való alkalmazkodásra, noha figyelmét összpontosítania mégis az emberi tevékenységre kell, lévén az a rend vagy felfordulás igazi alapja; nos, vajon a *Zhouli*-beli² 周禮 *fengxiang* 馮相 és *baozhang* 保章 (csillagvizsgálói és csillagjósai) tisztségeknek valóban nincs semmiféle hasznuk?” Én erre azt felelem: Ezek csupán az ég és az ember kölcsönhatásának elve (*tianren zhi dao* 天人之道) szempontjából biztosítják a tökéletes felkészülést, valójában azonban nem ez az égalatti jó kormányzásának alapja, tehát a nép irányításában sem ez a legfontosabb.

(Az illető) így folytathatja: „Nos, ha így van, akkor hát mi az alap és a legfontosabb?” Én pedig felelem: Az igazi király (*wangzhe* 王者) az emberek hivatallal való felruházásában nem ismer részrehajlást (*wusi* 無私), csak a valóban kiválóakat tekinti magához közelállónak, minden energiáját a kormányzás ügyeire fordítja, szüntelenül figyelemmel kíséri érdemes alattvalóit, jutalmazásait az érdemdús fáradozásokra korlátozza, büntetésekkel csak a bűnt és gonoszságot illeti, úgyhogy a kormányzást békéssé teszi, a népnek nyugalmat biztosít, mindenkinek biztosítja a maga helyét; s akkor aztán az ég és a föld magától követni fog bennünket (*wo* 我) és rendben lesz, a szerencsés jelek maguktól felelnek majd nekünk és összegyülekeznek, a gonosz jelenségek (*ewu* 惡物) pedig maguktól elhagynak bennünket és eltűnnek, s még ha azon igyekeznénk is, hogy ne így legyen, akkor sem lehetne másként. De ha a király (*wangzhe*) csak azt ülteti hivatalba, aki ha nem rokona, akkor kegyence, és akit szeret, az vagy szép asszony, vagy szemfényvesztő (*qiaoning* 巧佞), továbbá ha aszerint ítél valamit jónak vagy rossznak, hogy egyezik-e vele vagy eltér tőle a véleménye, ha tehát jókedve vagy haragja szerint osztogat jutalmat és büntetést, ha teljesen lefoglalják a szép asszonyok, úgyhogy mit sem törődik a kormányzás tízezernyi dolgával, a „fekete hajú nép” pedig injuriákat szenved (*yuanwang* 冤枉) és mármár elpusztul, nos, akkor az öt égtáj jósjelei dolgában hiába nem téveszti el a négy évszak előírt szertartásait, a bebörtönzöttek elíté-

lésének kormányzati feladata hiába nem ellenkezik a téli napokra korlátozás elvével, a (jóslásra való) cickafarkkórósárok és teknősbékapáncélok hiába gyűlnek halomba a templomkapu mögött, az áldozatra szánt állatokat hiába pányválták ki seregestül a kőtáblák között, a csillagvizsgáló (*fengxiang*) hiába ül örökké a torony tetején, le sem szállva onnan, s a papok (*zhushi* 祝史) hiába kuporognak örökké az oltár előtt, el sem mozdulva onnan, mert mindez semmit sem használ a biztos pusztulás ellen.

Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy az emberi tevékenység (*renshi*) az alapvető (*ben* 本), az égi *dao* pedig csak másodlagos (*mo* 末); nem így van talán? Ezért aki önmagát úgy ítéli meg, hogy maga is képes jól csinálni valamit, és egyáltalában nem támaszkodik az égi *daora*, az a legjobb (uralkodó); akinek kétségei vannak, hogy talán nem képes önmaga jól csinálni a dolgot, és az égi *dao*hoz folyamodik, hogy így segítsen magán, az már csak a második helyen áll; aki pedig önmagától semmit sem vár, mindent csak az égtől remél, az a lehető legostobább uralkodó. Ha tehát a királyi hatalom birtokosa (*wangzhe*) nagyon őszintén és nagyon komoly szívvel vizsgálja meg önmagát, ha minden becsvágyát és gondolatát a jó kormányzás „útjára” (*dao* 道) összpontosítja, ha önmaga vizsgálatában nem téved és így a jó kormányzás „útján” (*dao*) sem téved el, akkor ama bizonyos jó jelenségek (*jiawu* 嘉物) is megszületnek, a szerencsejelek is megérkeznek, éppoly természetesen, mint ahogy a víz jön, ha húzzuk fel a kútból, vagy ahogy a tűz fellángol, ha megrakjuk a kemencét; miért is kellene ezeket égi áldásnak tartanunk! Így tehát az égi viszonzásban való reménykedés, valamint a szerencsejelek feletti örvendezés: az egészen tehetségtelen emberek magánjellegű érzelmei (*siqing* 私情), amelyek nem érdemlik meg, hogy a bölcs emberek közérdekű erényének (*gongde* 公德) tartsuk őket.

A FELFORDULÁS MEGSZÜNTETÉSE (LILUAN 理亂)

Az a hős (*haojie* 豪傑), aki ma égi megbízatást (*tianming* 天命) tölt be, nem kezdettől fogva rendelkezik az égalatti birtoklásának osztályrészével (*you tianxia zhi fen* 有天下之分); s amikor még nem birtokolta osztályrészeként (*fen* 分) az égalattit, akkor szüntelen háborúság dúlt (a hatalomért).³ Abban az időben mindenki csalárd

módon az ég tekintélyét vette kölcsön, azzal kényszerített uralma alá egy-egy országnyi vidéket (*fāngguo* 方國); seregeket gyűjtöttek, azzal mérték össze Vele <a „hőssel”> tehetségüket és okosságukat (*caizhi* 才智); mérlegelték bátorságukat és erejüket (*yongli* 勇力), s megmérkőztek Vele a hadi erő dolgában; miközben össze sem lehetett volna számlálni azokat, akik nem tudván, ki elől meneküljenek és kihez csatlakozzanak, csak tévelyegtek az égalattiban. Nos, akik tudásban mérkőztek (a „hőssel”), mind kimerültek; akik erejüket mérték össze (Vele), mind alulmaradtak; s ha körülményeik (*xing* 形) is alkalmatlanok voltak a további ellenállásra, ha (földrajzi) helyzetük (*shi* 勢) sem tette lehetővé a további versengést, akkor „zabla került a szájukba, kötél a nyakukra” <fogságba estek>, és most az Ő hadifoglyai. Köztük van olyan, aki azelőtt az Ő hivatali felettese (*zunzhang* 尊長) volt, van, aki Vele egyenrangú (*dengchai* 等儕) volt, van, akinek Ő azelőtt hadifogoly rabszolgája (*chenlu* 臣虜) volt, és van, aki azelőtt éppen Őt tartotta fogságban. Amikor ezek reménytelenek, akkor mind csak magukban átkozódnak, de ha éppen bizakodnak, hogy Ő mégsem arathat teljes győzelmet, akkor ettől nagyon megerősödik bennük a régi becsvágy; hogy is választanák önként a végső pusztulás osztályrészét (*fen*)?

Amikor születés révén örökli valaki a trónt (*jiti* 繼體), akkor a nép érzelmei nyugodtak, a széles ég alatt mindenki Reá <az örökösre> támaszkodva találja meg boldogulását, mindenki az Ő segítségével éri el a gazdaságot és előkelőséget, mindenki biztonságban él, örömet leli a foglalkozásában, nevelgeti fiait és unokáit, az égalatti tökéletes békének örvend, s mindenki egyedül Feléje fordítja szívét. A hősi lelkület ekkorra már kihalt, az írástudók és a nép (*shimin* 士民) becsvágya régóta szilárd <nem változó>; legelőkelőbb a változatlanul uralkodó család (*changjia* 常家), legnagyobb tisztelet egy (és ugyanazon) embert övez. Ilyen körülmények között akár a legostobább és legalantasabb tehetségű ember is elfoglalhatja (a trónt), s mégis képes elérni, hogy kegyességét azonosnak tekintsék az égével és földével, tekintélyét egyenlőnek tartsák a szellemekével (*guishen* 鬼神), hogy viharos szél vagy villámcsapás se legyen méltó az ő haragjához, hogy jókor jött tavaszi eső se legyen hasonlítható az ő áldásaihoz, hogy akár többezer Zhou (gong) 周公 és Kong (zi) 孔子 se vehesse fel a versenyt az ő szent bölcsességével (*sheng* 聖), és hogy akár százszor tízezer (Meng) Ben (孟) 貴 és (Xia) Yu (夏) 育

se tudjon szembeszállni az ő bátorságával (*yong* 勇). Ama öröklés révén trónra lépett ostoba uralkodó látja, hogy az égalattiban senki sem merészel szembeszállni vele, s így azt hiszi magáról, hogy akár az ég és a föld, sohasem pusztulhat el; így aztán csak rohan a maga egyéni (*si* 私) vágyai után, nyargal a maga eltévelyedett kívánságai után, fejedelem és alattvaló nyilvános kicsapongásba merül, felettes és alárendelt azonosul egymással a gonoszságban, szemük a végsőkig vetélkedik a látványosságok nézésében, fülük kimerül Zheng 鄭 és Wei 衛 (kicsapongó) muzsikájának hallgatásában, szobáikba lépve asszonyszemélyekkel kéjelegnek vég nélkül, kapujukon kilépve vadászatokon nyargalásznak naphosszat, teljesen elhanyagolják a sok-sok államügyet (*shuzheng* 庶政), pusztulni hagyják az embereket és dolgokat (*renwu* 人物), és mindennek, akár a medréből kilépett rohanó árnak, sehol sincsen vége. Akikben megbíznak és akiket szeretnek, azok mind ügyes hízelgők és megvesztegető beszédű emberek; akiket a legfelsőbb kegy előkelőségre és jólétbe emel, azok mind a kegyencnök vagy szép császári ágyasok családjából valók; éhes farkasokra van bízva a konyha őrzése, kiéhezett tigrisekre a marhák és disznók terelése; mindez odáig megy, hogy szinte kisütik az égalatti zsírját, kikaparják a nép csontjából a velőt; felháborodásában (a nép) már nem tud mihez kezdeni, így hát szerencsétlenség és felfordulás egyszerre következik be, a Középső Birodalomban (*zhongguo* 中國) teljes zűrzavar lesz úrrá, a négy égtáj barbárai fellázadnak és betörnek az országba, mely sárdarabként omlik szét, cserép módjára törik darabokra, egyetlen reggel semmi sem marad belőle; és az egykor Általa <az ostoba uralkodó által> szoptatott fiak és unokák most egyszerre kivétel nélkül az Ő véréit ivó adáz ellenségei. S ha most, amikor nagy változás esett, hatalmi helyzete (*shi* 勢) odalett, még most sem ébred fel álmából, akkor (ama uralkodóban) nem a gazdagság és előkelőség hozta-e létre az erkölcstelenséget (*buren* 不仁), s vajon nem az (élvezetekben való) elmerülés váltotta-e ki a hülyeség betegségét? A fennmaradásnak és pusztulásnak ez a szüntelen váltakozása (*diedai* 迭代), rendes kormányzásnak és felfordulásnak ilyen örök körforgása (*zhoufu* 周復) az égi *dao* változatlanul ilyennek maradó nagy szabálya <változhatatlan természeti törvény>.

Ráadásul azok, akik a kormányzás ügyeit intézni próbálták, mindig az éppen legjobbnak látszó módszerhez folyamodtak,

s képtelenek voltak gondos mérlegeléssel elválasztani a kiválóságot az ostobaságtól, hogy aztán ennek segítségével megállapíthassák, mely módszerek vezetnek felvirágzáshoz és melyek a pusztulásba; pedig (a körülmények) napról napra kevésbé hasonlítottak a régihez, attól mind messzebb és messzebb kerültek. Nem így volt-e vajon?

Amióta a Han-dinasztia 漢 fölemelkedett, azóta olyan egyszerű emberek (*qimin* 齊民), akik egyaránt csak adóljastromba vett személyek (*bianhu* 編戶) voltak, anyagi javaik erejére (*caili* 財力) támaszkodva mégis egymás urai (*junzhang* 君長) lettek; s a világban ilyenek végtelenül sokan vannak. Ugyanakkor a tiszta és feddhetetlen férfiak (*shi* 士) csak magukban kesereghettek zsúpfedeles kunyhóikban, semmi módjuk nem lévén, hogy az erkölcsöket és szokásokat valamivel gyarapítsák vagy azokból bármit elvegyenek. Ama hatalmas emberek (*haoren* 豪人) háztartásai pedig olyanok, hogy százával sorakoznak egymás mellé a palotáik, kövér szántó földjeik egész mezőket foglalnak el (*manyu* 滿野), rabszolgáik és rabszolganők (*nubi* 奴婢) ezrével sereglenek, csatlósai és követői (*tufu* 徒附) tízezzel vannak; hajóik és kocsijaik megfordulnak áruikkal mind a négy égtájon, spekulációs célokra felhalmozott készleteik egész városokat töltenek meg; értékes köveiket és pénzüket a legtágasabb szoba sem képes befogadni, lovaikat és marháikat, birkáikat és disznaikat a legnagyobb völgyek sem képesek elrejtetni; szép fiú-szolgák és gyönyörű ágyasok töltik meg pompás szobáikat, énekesnők és muzsikuslányok sorakoznak belső termeikben, vendégek és látogatók várnak a sorukra, anélkül hogy el mernének menni onnan; kocsik és lovasok összegabalyodnak (kapuik előtt), anélkül hogy be mernének lépni; a „három állat”³⁴ húsa rájuk bűdösödik, amikor már nem lehet megenni; a legfinomabb borok rájuk romlanak, úgyhogy nem lehet már meginni őket; egyetlen szempillantásuk elegendő, hogy máris emberek rohanjanak oda, ahová a szemük nézett; s egy kis örömük vagy haragjuk elég ahhoz, hogy emberek igyekezzenek nyomon követni azt, amit elméjük gondolt. Mindez a főrangúak (*gonghou* 公侯) „széles öröme”, s az igazi urak (*junzhang* 君長) „dús alapja” <privilegiuma>; ám aki jól tudja forgatni ravaszágát és csalárdságait, az mindennek birtokába juthat, és ha már képes volt ezeknek birtokába jutni, akkor az emberek ezt nem tartják bűnnek. A forrás is, ha egyszer felfakad, akkor már folyik mindenfelé; s az út is, ha egyszer megnyílt, akkor már járható

minden irányban. Ha azt követelnénk az írástudóktól (*shi* 士), hogy mondjanak le a dicsőségről és az örömökről, helyette éljenek nyomorúságban és keserűségben, vessék el maguktól a féltelenség szabadságát és vállalják helyette a kötelékek fegyelmét, akkor vajon megtenné-e valaki ezt a maga jószántából? A felfordulás korszakai (*luanshi* 亂世) hosszúak, a rend korszakai (*huashi* 化世) rövidek. A felfordulás korszakaiban a kisemberek (*xiaoren* 小人) előkelők és kegyeltek, a nemes emberek (*junzi*) pedig nyomorognak és megvetettek: Amikor a nemes embernek (*junzi*) nyomort és megvetést kell elszenvednie, akkor azon túl, hogy meggörnyed a magas ég alatt és félve lép a vastag földre,⁵ még attól is rettegnie kell, hogy az agyonnyomás szerencsétlensége sújtja <a hatalmasak eltapossák>. Amikor aztán elérkezik végre a tisztaság korszaka, akkor meg újra kezdődik minden a „görbeség túlzással való kiegyenesítésének” (*jiaowang guozheng* 矯枉過正) szabálya szerint; így az öregek, akik közben nagyon elvénülnek, meg sem érhetik a nyugalom és jólét világát, a fiatalok pedig éppen férfivá serdülnek, amikor ismét nyomorúságba juttatja őket a hanyatlás és felfordulás újabb korszaka. Ennek eredményeként a bűnös emberek privilégiuma lesz a soha ki nem merülő szerencse és haszon, míg az erényes férfiak (*shanshi* 善士) osztályrésze a szakadatlan büntetés. Így akinek csak szeme képes megkülönböztetni a színeket, füle képes megkülönböztetni a hangokat, szája képes megkülönböztetni az ízeket, teste képes megkülönböztetni a hideget a melegtől, az a tisztaság gyakorlását mind félelmetes rossznak fogja tartani, s minden okosságát és ügyességét latba fogja vetni, hogy megmeneküljön tőle; hát még nyugalmat és örömet hogyan igyekezne föllelni benne! Ez a legutóbbi korszak uralkodójának rövidlátásból (*yiqie* 一切) fakadó nagy hibája.

Hajdanában a Tavasz és Ősz korszaka a Zhou-nemzetség felfordulási kora volt; aztán a Hadakozó Fejedelemségek (kora) következett, amikor <a felfordulás> még súlyosabb lett; Qin Zheng 秦政 <Qin Shi Huangdi 秦始皇帝>⁶ az egyesítésre képes hatalmára (*jianbing zhi shi* 并兼之執) támaszkodva, szabadjára eresztette a tigrisek és farkasok lelkületét, gyilkolta és szaggatta az égalattit, élő embereket falt fel, s mivel a pusztításnak nem akart vége szakadni, ez végül is a Chu- 楚 és Han-hadjáratok szenvedéseit váltotta ki, amelyek túltettek még a Hadakozó Fejedelemségek korán

is. A Han-dinasztia kétszáz évig uralkodott, s akkor bekövetkezett a Wang Mang-féle 王莽 felfordulás; ha ennek elpusztított áldozatait összeszámlálnánk, a számuk biztosan kétszerese lenne a Qin (Shi Huangdi) és Xiang (Yu) által legyilkoltakénak. Így a mai napig jutván: hírneves városok (*mingdu* 名都) üresek lettek, senki sem lakja őket, százmérföldnyi körzetben minden elpusztult, embernek nyoma sincs, s nem is győznénk felsorolni (az ilyen városokat); nos, mindez még a néhai Xin 新 <Wang Mang> korán is túltesz. Milyen szomorú is ez! Nem is egészen ötszáz éven belül háromszor támadt nagy szerencsétlenség, s a közben támadt kisebb felfordulásokat ebbe nem is számítottuk bele. Minden változás egyre nagyobb bajt hozott, s a jelenhez való közeledés mind nagyobb kegyetlenséget mért reánk; és ha ez így megy tovább is, akkor meglehet, hogy eljutunk a teljes pusztuláshoz. Ó jaj! Nem tudom, az eljövendő kor bölcs embere (*shengren*), ki majd segíteni akar ezen az állapoton, miféle módszert alkalmazhat! És nem tudom, hogy az ég, ha majd véget vet ennek a sorsnak, vajon mikor szánja rá magát erre!

ELVEVÉS ÉS HOZZÁTEVÉS (SUNYI 損益)

Ha valaminek a megalkotása hasznos a kornak, ha valamely intézmény (*zhi* 制) előnyös a dolgok (*wu*) szempontjából, akkor azt meg kell csinálni; de ha egy cselekedet (*shi* 事) nem felel meg a számításoknak (*shu* 數), ha egy törvény (*fa* 法) neveltség tárgya lett a kor előtt, akkor azt meg kell változtatni (*gai* 改). Így ha valaminek a megvalósítása a régi időkben meghozta a maga eredményét, de a jelenben való felhasználása már semmi eredménnyel nem jár, azt feltétlenül meg kell változtatni (*bian* 變); de ha megváltoztatva mégis elmaradna a korábbi mögött, vagy ha a változtatások csak a dolog fogyatékoságát növelnék meg, akkor mindenképpen vissza kell állítani a régit (*fu* 復).

Amikor a Han-dinasztia 漢 éppen csak hogy fölemelkedett, a királyság részévé tette a fiaikat és öcsöket is (*fenwang zidi* 分王子弟), rájuk bízván az írástudók és a nép (*shimin* 士民) sorsát, kölcsönadván (*jia* 假) nekik az élet és halál fölötti hatalmat. Így aztán ezek féktelen gőgjükben mindent megengedtek maguknak, vágyaik és kívánságaik kielégíthetetlenek voltak, a népet (*boxing* 百姓) csak „halnak és húsnak” <tápláléknak> tekintették, amely arra való,

hogy betöltse kívánságaikat; szerettek saját vérrokonokkal, hogy velük elégítsék ki érzéseiket; felfelé lázadtak (a császár ellen) és törvénytelenégeket követtek el, lefelé zsarnokoskodva és kegyetlenkedve nagy károkat okoztak (a népnek); így aztán hiábavalónak bizonyult a rokonok hálájára való támaszkodás, mert valójában éppen a forrás vizének továbbfolyása és a dolog természete (*xingshi* 形執) váltotta ki ezt a helyzetet. (A császárok) lejjebb szállították hát a rangjukat (*jue* 爵), megnyirbálták a földterületüket (*tu* 土), fokról fokra csökkentették, majd elvették tőlük (politikai hatalmukat), úgyhogy végül már semmi mást nem csináltak, mint tétlenül üldögélve fogyasztották a nekik juttatott jövedelmet (*fenglu* 奉祿); így azonban piszkos tetteik és kicsapongó bűneik csak még tovább szaporodtak. Ezért ha sekéllyé is tették alapzatukat, ha súlytalanná tették is az ő jóindulatukat, mégis, még most is támaszkodni tudnak egyetlen napon kapott rangjuk tiszteletére, amellyel magukhoz tudják kötni az írástudók és a nép (*shimin*) ragaszkodását; hát még ha engedjük, hogy egyeduralkodók (*zhuan* 專) legyenek egy-egy fejedelemségben (*guo* 國) és ottani hatalmukat utódaikra örökítsék, akkor hogyan érhetné el bármiféle ostromlás és kiabálás, hogy engedelmeskedjenek a császárnak! Napjainkra a kormányzás megromlott, az erkölcsök és szokások megváltoztak, a természetes egyszerűség már régen tovatűnt, helyébe az okosság és bölcsesség lépett, s hosszú ideje már, hogy túljutottunk a szertartási előírások gátjain és szabadon járunk a vágyaink birodalmában. Így aztán sohasem lett volna szabad az ő kezükbe hatalmat adni, sem pedig méltóságot (*zi* 資) „kölcsonözni” nekik. Ezért vissza kell venni tőlük a nemzedékeken át örökölt hatalmukat, meg kell fosztani őket minden irányban érvényesülő hatalmi helyzetüktől, közülük a hozzáértő embereket minél előbb (hivatalnoki) jegyzékbe kell venni, az erre alkalmatlanokat pedig mielőbb el kell távolítani, s akkor az „alsó földeken” <a vidéken> nem lesznek többé cselekvésükben meggátolt írástudók, s az udvarban (*guochao* 國朝) nem lesznek többé előkelőséget monopolizáló (*zhuangui* 專貴) emberek. Ez a változtatás azért lenne nagyon jó, mert akkor aztán minden mást meg lehetne valósítani.

Miután a *jingtian* 井田 rendszert „megváltoztatták” <felszámolták>, a hatalmasok <kereskedők> pénze mindjobban felhalmozódott (*huozhi* 貨殖), magán-házaik (v. vendégfogadóik) elborították

a tartományi és körzeti városokat (*zhoujun* 州郡), szántóföldjeik (*tianmu* 田畝) egymást érték a helyi fejedelemségekben (*fanguo* 方國). Személyük nem kapott császári pátenssel (hivatalnoki) megbízatást, mégis a három égitesttel és sárkánnyal ékesített ruhákba öltöztek; nem lettek előljárói az adórendszer egyetlen ötcsaládnyi egységének sem (*bu wei bianhu yiwu zhi zhang* 不為編戶一伍之長), mégis szolgálkként rendelkeztek ezer háztartást egyesítő „neves” faluközpontokkal (*you qianshi mingyi zhi yi* 有千室名邑之役); dicsőségük és jólétük túlszárnyalta a fejedelmekét (*fengjun* 封君), hatalmi helyzetük ereje egyenlő volt a tartományi előljárókéval (*shouling* 守令); megvesztegetési ajándékaikkal biztosították a maguk hasznát <játszották ki az adó-kötelezettséget>; megsértették a törvényeket, de sohasem kerültek börtönbe; fegyveres idegenek (*cike* 刺客) és halálmegvető férfiak odadozták érettségüket az életüket is. Ennek eredményeképpen a gyengébb testi erővel és kevesebb ésszel rendelkező emberek lyukas ruhákat viseltek, függönyeik tönkrementek, még haláluk árán sem tudták betakarítani termésüket, injuriákat voltak kénytelenek elszenvedni és mégsem mertek maguknak igazságot kérni (*zili* 自理). Mindezt az is elősegítette ugyan, hogy a tilalmak hálóját túlságosan meglazították, legfőképpen azonban a (családonként) kiosztható földek korlátotatlansága (*fentian wuxian* 分田無限) tette ilyenné a helyzetet. Mármost, ha ki akarjuk terjeszteni a Nagy Békesség (*taiping* 太平) rendjét, ha meg akarjuk szilárdítani a „tökéletes átalakulás” (*zhihua* 至化) alapjait, ha egyenlővé akarjuk tenni a népnek anyagi előfeltételekből (*cai* 財) származó nagyobb vagy kisebb jólétét, ha helyessé akarjuk tenni az erkölcsök és szokások terén (ma látható) mértéktelenségeket, mindehhez igazán nem találhatunk más módszert, mint a *jingtian* rendszert. Ez az eset, amikor a megváltoztatás (*bian* 變) hibásnak bizonyul, s ezért helyesebb visszaállítani a régit. Amióta eltörölték a testi büntetéseket, azóta (a büntetésben) könnyebbség vagy súlyosság fokozatai hiányoznak. Ha lejjebb szállunk a halálbüntetésnél, utána máris a kopaszra borotválást és a vasgallért találjuk; ha a kopaszra borotválásnál és a vasgallérnál is lejjebb akarunk szállni, akkor már csak a korbács és a bot áll rendelkezésünkre. Pedig a halálbüntetéssel sújtottat nem lehet többé életre kelteni, míg a kopaszra borotválás semmiféle kárt nem tesz az emberekben. A kopaszra borotválás és a megbotozás

nem elegendő a közepes súlyú bűnök megtorlására; így aztán lehet-e nem folyamodni (minduntalan) a halálbüntetéshez? Pedig egy tyúk vagy egy kutya ellopása, férfinak nővel való bujálkodása, egy kis borral vagy édes itallal való megvesztegetés, tévedésből valami kár okozása: mindez nem érdemel halálbüntetést; ha tehát ilyesmiért kivégeztetünk valakit, túlságosan súlyos, ha meg csak kopaszra borotváltatjuk, túlságosan könnyű (büntetést alkalmaztunk). Ha pedig nincsenek megállapítva közepes büntetések, amelyek megfelelénének az ilyen bűnöknek, akkor a törvények és rendeletek (*faling* 法令) hogyan lennének egyenetlenek, kivégeztetés vagy életben maradás dolgában hogyan lennének tévedések! Mármost, aki nagy bajnak tartja, hogy a (kiszabható) büntetés túlságosan könnyű és nem képes méltóképpen megtorolni az elkövetett gonosztságot, az csaló módon további bűnjeleket gyártva csinál (a tett elkövetőjéből) nagy bűnöst, vagy éppen az illető súlyos betegségére hivatkozva titkolja el a kivégzését <kivégezteti, de azt közli, hogy betegségben halt meg>. Így a törvények paragrafusaiból hiányzik a mérce, „név és valóság” (*mingshi*) nincs összhangban egymással; úgyhogy attól tartok, ezek nem az Uralkodók és Királyok egyetemes érvényű törvényei (*tongfa* 通法), sem pedig a szent emberek (*shengren* 聖人) kiváló intézményei. Valaki azonban úgy vélheti: „Ha túlzott büntetésekkel gonosz embereket sújtunk, az még csak megjárja; de ha túlzott büntetéssel jó embereket sújtunk, vajon lehet-e azt visszacsinálni?” Erre én azt felelem: Ha a legrégebb kormányzatoktól fogva mindmáig sohasem fordult volna elő, hogy igazságtalanul bánjanak el jó emberekkel, akkor nem halhattak volna meg az igazi bűnösök sem; ez pedig annyit jelentett volna, mint elviselni emberek legyilkolását, de nem viselni el ez emberek <a gyilkosok> megbüntetését. Nos, ha ma (ismét) rendelet írná elő az „öt büntetés” alkalmazását, meglennének a fokozatok, könnyebb vagy súlyosabb (bűnöknek) lenne mércéje, a paragrafusok és cikkelyek szép sorrendben következnének, „név és valóság” viszonya teljesen helyes lehetne, és hacsak nem emberölésről, lázadásról vagy „állati magatartásról” <vérfertőzésről> van szó, amelyek a legsúlyosabb (büntetést érdemlik), a halálbüntetést sohasem kellene alkalmazni. Elfogadni örökül a Zhou-nemzetség 周 titkos törvénykönyvét, s folytatni Lü fejedelmének javító célú büntetéseit (*xiangxing* 祥刑): mindama dolgok közül, amelyeket vissza kellene állítani, ez lenne a legjobb.⁷

A Változások (Könyve) azt mondja: „A *yang* 陽: egy fejedelem és két alattvaló; ez a nemes ember (*junzi* 君子) *daoja* 道. A *yin* 陰: két fejedelem és egy alattvaló; ez a kisember (*xiaoren* 小人) *daoja*.”⁸ Így akik kevesen vannak, azok az emberek fölött állnak; akik pedig sokan vannak, azok mások alatt állnak. Egy ötcsaládos egység (*wu* 伍) előjárója az, akinek tehetsége egy ötcsaládnyi egység vezetésére való; egy fejedelemség (*guo* 國) ura az, akinek tehetsége egy fejedelemség fölötti uralkodásra való; az égalatti királya (*wang* 王) az, akinek tehetsége az égalattin való királyi uralkodásra való. Az ostobák szolgálják a bölcseket, miként az ágak is a törzshöz vannak kötve; ez az égalatti kormányzásának változhatatlan törvénye (*changfa* 常法). Ám az ország ellenőrzését meg kell osztani más emberekkel (*fenren* 分人), a kormányzás ellátását fel kell osztani különböző ügyekre (*fenshi* 分事); ha pedig az emberek messze vannak, nagyon nehéz nyugalomban tartani őket, és ha az ügyek nagyon központosítva vannak (*zong* 總), igen nehéz elvégezni őket. Manapság a távoli tartományok (*zhou* 州) körzeti (*xian* 縣) fővárosai gyakran egymástól is sok száz és ezer mérföldnyire vannak, s bár többnyire nagy hegyek és mocsarak (húzódnak közöttük), azért van ott hely, ahová embereket lehet telepíteni, hogy gabonát termesszenek. Míg a belső területeken (*zhuxia* 諸夏) olyan a népsűrűség, hogy minden *tíz mu* 畝 földet közösen ültetnek be eperfákkal (*gongsang* 共桑), addig a távoli tartományokban hatalmas pusztaságnyi feltöretlen földek terülnek el; minthogy azonban a szokásokat nemzedékre örökítik (*daisu* 代俗), s mindenki a szülőföldjén szeret maradni (*antu* 安土), legszívesebben haláláig el nem távolodva attól, ezért ha az uralkodó (*junzhang* 君長) nem küldi őket, ki is lenne képes önként elmenni (a szűzföldekre)! A határ menti területek ugyancsak alkalmasak rá, hogy elítéltekkel benépesítsük, akik ott jól ellátnák a védelem funkcióját is. Újra kell megállapítani a határvonalakat, mégpedig úgy, hogy a (központoktól mért) legtávolabbi pont se haladja meg a kétszáz mérföldet. Világossá kell tenni a népszámlálási adatokat, hogy pontos számításokat és vizsgálatokat tegyenek lehetővé. Tíz és ötös családcsoportokat kell megállapítani, hogy így a kölcsönös kezes-ség köteléke tartsa össze (az embereket). Korlátozni kell a családi földeket (*futian* 夫田), hogy ezáltal véget vessünk összeharácslásuknak (*bingjian* 并兼). Vissza kell állítani az „öt büntetést”, hogy

menekvést biztosítsanak a (meg nem érdemelt) haláltól. Növelni kell az előjárók (*junzhang*) számát, hogy felvirágozhassék a kormányzás rendje. Ösztönözni kell a földművelést és a selyemhernyó-tenyésztést, hogy gazdag készletek álljanak rendelkezésünkre. El kell távolítani a másodlagos tevékenységeket (*mozuo* 末作), hogy egyedülálló legyen az alapvető foglalkozás (*benye* 本業). Nagyon komolyan kell venni a tanítást és tanulást <az iskoláztatást>, hogy megváltoztathassuk az érzelmeket és alaptermészetet (*qingxing* 情性). Népszerűsíteni kell az erényes tetteket, hogy kiköszörülhessük az erkölcsöket és szokásokat. Nagy gonddal meg kell vizsgálni a tehetséget és képességeket, hogy mindenkinek a megfelelő hivatali fokozatot adhassuk. Ki kell választani a legügyesebb és legharciasabb embereket, hogy gyakorolva tanulják a hadviselést. Tökéletesíteni kell a fegyverzetet, hogy védelmi háborúra mindig készen álljunk. Szigorúbbá kell tenni a tilalmakat és rendeleteket, hogy meggátolhassuk velük a jogtalan egyenlőtlenséget. Méltányossá kell tenni a jutalmazásokat és büntetéseket, hogy ezáltal eredményes legyen az elrettentés és az ösztönzés. Be kell tiltani a haszontalan játékokat, hogy véget vethessünk a bűnözésnek. Végül ki kell vizsgálni a kegyetlenségeket, hogy megszüntethessük az önkényeskedést. Ha ezt a tizenhat szempontot érvényesítjük a kormányzásban, és ügyelünk rá, hogy gyakorlásuk állandó legyen, újra megvizsgálásuk rendszeres, akkor a tökéletes nyugalom idején sem következik be fellazulás, s váratlan esemény sem kelthet zűrzavart; úgyhogy ha ismét szent ember (*shengren*) támadna, (ezen a renden) még ő sem tudna változtatni semmit. Mind ez ideig az égalatti családjinak száma meghaladja a tízmilliót; ha tehát kihagyjuk az öregeket és gyengéket, s minden családból csak egyetlen ereje teljében levő férfit számítunk, ez akkor is tízmillió ember. Ebbe nem értendő bele sem az összeírásokból kicsúszottak sokasága, sem pedig a Han-birodalom területén lakó különféle barbárok. Mármost tíz ereje teljében levő férfi között feltétlenül van olyan, aki alkalmas rá, hogy egy tízes vagy ötös családcsoport előjárója (*shiwu zhi zhang* 什伍之長) legyen; ha tehát magasabb funkciókra csupán a családcsoportok előjárói közül választunk, akkor is egymillió ember áll rendelkezésünkre; ha ennek a tizedrészét választjuk ki, akkor is százezer embert találtunk elég tehetségesnek ahhoz, hogy valami alsóbb hivatalnoki vagy írnoki tisztséget (*zuoshi* 佐史)

ellásson; ha pedig ismét csak a tizedrészüket vesszük, akkor is tízezer emberünk van, akit nyugodtan megbízhatunk azzal, hogy a kormányzásban és irányításban töltsön be valamely méltóságot. Akik izomerejük alapján alkalmaztatnak, azokat nevezzük „embereknek” <népnek>; a néptől pedig azt várjuk, hogy ereje teljében legyen; akik szellemi képességeik (*caizhi* 才智) alapján nyernek alkalmazást, azokat nevezzük írástudónak (*shi* 士); írástudóban pedig legtöbbet ér a tapasztalt öreg. Ha megvalósítjuk a fenti rendszert s így alkalmazzuk funkciókba az égalatti embereit, akkor még tartalékkal is rendelkezünk majd (tehetségek dolgában), s ugyan mi félnivalónk lehetne attól, hogy nem lesz elegendő (tehetséges hivatalnokunk)! Mert hiszen: ha valamely dolgot (*wu* 物) nem keresnek, az attól még nem „a dolgot nélkülöző” <szűkös> esztendő; s ha az írástudókat nem alkalmazzák (hivatalokban), az ettől még nem írástudókban szűkölködő korszak. A leírt módon azonban képesek leszünk jól hasznosítani az ég adta „természetet” <a természetes képességeket>, kikutatni az emberek belső tulajdonságait (*renli* 人理), virágzóvá tenni az egyszer már elpusztultat, folytatni az egyszer már megszakadtat, hálóba fogni az abból kicsúszottakat <a kallódó tehetségeket>, s így biztosítani az ég és az ember közti összhangot.

Valaki azt mondhatja: „Aki igazán jól ért a kormányzáshoz, az meg akarja szüntetni a zaklatásokat s lehetetlenné akarja tenni a kegyetlenségeket, összevonja (*bing* 并) tehát a hivatalokat, s csökkenti a funkciók számát, mert cselekvésében a nem-cselekvéssel (*wuwei* 無為) él, ügyintézése pedig az ügy-nélküliség (*wushi* 無事) által való; mire jó hát, uram, ez a te sok-sok beszéded <tanácsod>?” Erre azt felelem, hogy: Ha valóban így lenne, akkor a Három Dinasztia nem lenne méltó rá, hogy példaképünknek tekintsük, s a szent emberek (*shengren*) sem érdemelték meg, hogy mestereink legyenek. A nemes ember (*junzi*) felhasználja a törvényeket és intézményeket (*fazhi* 法制), s eljut az „átalakításhoz” <a tökéletes rendhez>; a kis ember (*xiaoren*) is felhasználja a törvényeket és intézményeket, s eljut a felforduláshoz. Teljesen egyformán egy és ugyanazon törvények és intézmények (állottak rendelkezésükre), egyikük mégis az „átalakítást” (*hua*), másikkuk pedig a felfordulást érte el velük, mert a megvalósítás (v. a gyakorlás) nem egyforma volt. Ha farkasokra van bízva birkák és disznók terelése, s Rabló Zhi 跖 dolga az adók begyűjtése, akkor az állam (*guojia* 國家) felfordulásba süllyed,

s hivatalnokok önkényeskednek; így aztán fel sem érdemes vetni az „elvévés és hozzátevés” <a reformok> kérdését!

Az embereknek <a népnek> nemes emberekre (*junzi*) van szükségük ahhoz, hogy „átalakuljanak” és rendben tartassanak (*hualí* 化理); az országnak készletekre van szüksége ahhoz, hogy soha ne lásson szükségét. A nemes ember (*junzi*) maga nem művelhet földet s nem tenyészthet selyemhernyót ahhoz, hogy meglegyen a ruhája s étele; a készletek nem származhatnak törvénytelen adókból, nem lehetnek ezáltal bőségesek. Ha a hivatali jövedelem (*fenglu* 奉祿) elég busás, akkor a kiszipolyozás és megvásároltatás bűnének valóban véget lehet vetni; ha a készletek igazán dúsak, akkor háborúk és rablók, árvíz és szárazság szerencsétlensége sem okozhat nagy szenvedést. Éppen ezért, ha (a hivatalnokok) a helyes elveknek (*dao* 道) megfelelően kapják meg (jövedelmüket), akkor ezt a nép sem fogja fényűzésnek tartani; ha ugyancsak a helyes elvek (*dao*) szerint gyűjtik be (az adókat), akkor ezt a nép sem mondhatja megnyomorításnak. Amikor természeti csapások uralkodnak el, s kinyitják a magtárakat és kincstárakat, hogy segítséget (*dai* 貸) nyújtsanak (a népnek): ez vajon nem maga az emberség-e? (*ren* 仁)! Amikor ruha és élelem van bőségesen, s csökkentik a fényűzést, hogy inkább szétterjessék (a jólétet): ez vajon nem maga az igazságosság-e (*yi* 義)? Azoknak a nemes embereknek (*junzi*), akik hivatalt töltenek be, azaz a népnek (*shimin*) előljárói, mindig bőségesen kell hússal és selyemmel rendelkezniük, „vörös kerekeken” és négy lóval kell járniuk. Manapság azonban azt kell mondanunk, hogy akik szegényes kunyhókban laknak, azok az emelkedettek, és akik egyszerű zöldségféléken élnek, azok a tiszták. Ez eltévelyedést jelent az égi és földi természettől (*xing* 性), másfelől pedig üres és hamis „nevek” (*ming* 名) kinyilvánítását, úgyhogy aztán igen kevésbé okosak foglalják el a nagy hivatalokat, minek következtében a dolgok éppenséggel nincsenek rendben, minden bizonyonnyal a mondott okból. Csak tisztaságukhoz ragaszkodókat <megvesztegethetetleneket> alkalmazni, s lemondani a tehetségesekről: ez nem lehet nagy tettek végrehajtásának alapja. Megvesztegethetetlenségük alapján emelni ki, s kapzsiságuk miatt menesztetni (a hivatalnokokat): ez nem lehet az írástudók (*shi* 士) és nemes emberek (*junzi*) szíve vágya. A funkcionáriusok kiválasztásakor ugyanis mindig az erényes írástudókat (*shanshi* 善士)

keresik, ám az erényes írástudók között gazdag ember igen kevés van, szegény azonban annál több, és ha a hivatali jövedelem (*lu* 祿) nem elég a család megfelelő ellátására, hogyan is lennének képesek (ezek az „erényes írástudók”) rá, hogy ne gyarapítsák valami kevéssel a „magán-kaput” <hogy ne fogadjanak el egy kevéske megvesztegetési ajándékot>! És ha emiatt bűnösnek mondatjuk ki <elítéltetjük> őket, ez ugyanaz, mint csapdát állítani vagy vermet ásni, és úgy várni, hogy az égalatti minden nemes embere (*junzi*) beleessék.

Ha rablók garázdálkodnak, ami bizony a „kilenc tartományban” újra meg újra felüti a fejét, s ugyanakkor váratlanul éhínség támad, ilyen helyzetben hadsereget indítani, azaz rendkívüli adókkal gyengíteni a népet s csökkenteni vagy elvenni a hivatalnokok jövedelmét: ez csak azt kevesbíti, amire támaszkodni lehet, és csak azt szaporítja, amit el kell venni, úgyhogy tízezer mérföld messzeségben is szükségét teremt, s végeredményben semmit sem használ. Ha mindenkit közmunkára (v. katonáskodásra) rendelünk, a földművelés és selyemhernyó-tenyésztés folyamatossága megszakad, s a nagyszámú nép panaszos kiáltása száll a magas ég felé, miközben a nyomorúságban éhenhaltak testei megtöltik a csatornákat s árkokat.

Mármost, ha általában termékeny földet véve alapul, kiszámítjuk, mennyit takarítanak be egy aratáskor, és úgy találva, hogy minden *muról* 畝 három *hu* 斛 gabonát gyűjtenek be, minden *huból* elveszünk (adóba) egy *dout* 斗 <egy tizedrészt>, akkor ez (a népnek) nem lesz túlságosan sok; ám egyetlen évben felhalmozhatunk belőle több évre való készletet, úgyhogy (az uralkodó) akár a leghatalmasabb közmunkát <építkezést> is megindíthatja, kielégítheti a legtúlzóbb fényűzésre való vágyait is, nagyobbá teheti a kegyenceinek juttatott adományokat, még ezekkel sem tudja azt kimeríteni. De ha nem követjük a régi törvényt <a tizedszedést>, hanem túlságosan könnyű adókat állapítunk meg, akkor essék csak meg, hogy egy vidéken riadót kell fújatnunk, vagy más helyütt természeti csapás sújt le, bizony nem telik el három esztendő, s a számításokban nagy hiányok lesznek. Ha pedig üldögélve nézegeti, hogy a harcosok zöldségféléken élnek, felállva meg bámulja, hogy éhenhaltak hullái borítják az utakat, akkor voltaképpen miért lett uralkodó, ha csak ilyen kormány-

zást tudott teremteni? A huszadrésznyi adó méltán kapta (már Mengzitől 孟子) a „barbár” nevet; hát még a (mostani) harmincadrésznyi adó!⁹ Csökkenteni a hivatalnokok fizetését, hogy több jusson a hadsereg kiadásaira: ennek (a módszernek) eredete az, hogy a Qin-dinasztia 秦 így verte le a fejedelmeket (*zhuhou* 諸侯). Később a „négy barbár” miatt folytatták, a Han-dinasztia 漢 is örökbe vette ezt a módszert, s hogy az idők múltával sem változtatott rajta, az fontos oka az állam veszedelembé jutásának és felfordulásának.

Ma a szántóföldeknek nincs állandó gondozójuk (*changzhu* 常主), a népnek nincs állandó lakhelye, a hivatalnokok „napi járandóságot” <naponta változó nagyságú jövedelmet> élveznek, a fizetési osztályok nincsenek megállapítva. Úgy kell tehát megalkotni a törvényeket és intézményeket, hogy azok egységesen rögzítsék az osztályokat; az adó egy tizedrész legyen, azaz állítsuk vissza a régi adószedési módszert. Manapság a földek tágasak, a nép pedig ritka, úgyhogy a közepes (minőségű) földek sincsenek mind feltörve; és mégis, hiába van így, feltétlenül korlátokat kell szabni a nagy családok (*dajia* 大家) számára, nem engedve, hogy (a földbirtoklásban) túllépjenek egy bizonyos mértéket. A földek közül azokat, amelyeken most csak gaz terem, mind állami földnek (*guantian* 官田) kell nyilvánítani; de csak azoknak szabad megengedni, hogy „átvegyék” tőlünk, akiknek testi ereje alkalmas a földművelő munkára, mert ha megengednénk bárkinek, hogy magától elfoglalja (ezeket a földeket), később óhatatlanul bűnözésre vetemednének.¹⁰

JEGYZETEK

BAN GU 班固
HANSHU 漢書

30. fejezet

Összefoglalás a filozófusokról

¹ A „hat klasszikus könyv”: lásd a Dong Zhongshu 董仲舒 szemelvények 47. jegyzetét. Az „öt klasszikus könyv” már Han-kori 漢 kategória: a *Yijing* 易經, a *Shijing* 詩經, a *Shujing* 書經, a *Liji* 禮記 és a *Chunqiu* 春秋.

² *Lunyu* 論語 XIII, 3.

³ *Lunyu* XIII, 3.

⁴ *Lunyu* XIV, 26. – A *zonghengjia* 從橫家 természetesen aligha tekinthető filozófiai iskolának; inkább bizonyos (Han-korban még megvolt) könyveknek bibliográfiai csoportja.

⁵ Vö. a *Shujing*-beli *Hongfan* 洪範 fejezettel az *Első kötet*ben. – A *nongjia* 農家 iskola volta ugyancsak kétséges, de a szövegben olvasható jellemzéséhez tanulságos felvilágosító kötetünkben a Jia Yitól 賈誼 és Chao Cuotól 晁錯 vett szemelvényeket.

⁶ *Lunyu* XIX, 4. – A „kis elbeszélések” (*xiaoshuo* 小說) „iskolájának áramlata”, mely minden bizonnyal Han-kori eredetű, ugyancsak nem volt filozófiai iskola, de kétségtelenül kiindulópontot jelentett a kínai irodalmi kispika későbbi fejlődése számára (önálló anekdota, mese, majd novella).

WANG FU 王符

EGY REMETE ELMÉLKEDÉSEI

A tanulás dicsérete

¹ A felsorolt mitikus vagy legendás személyek „mesterei” természetesen ugyanolyan mitikusak vagy legendások, s ez vonatkozik Konfuciusz és Laozi 老子 tanítványi-mesterei viszonyára is. A felsorolás egyetlen értelme: mindenkinek, aki vitte valamire, volt tanítója.

² Dong Zhongshu 董仲舒 legfontosabb írásait lásd kötetünkben. Jing Fang 京房 biográfiája a *Hanshuban* 漢書 található.

³ Ni Kuan 倪寬 és Kuang Heng 匡衡: neves Nyugati Han-kori írástudók, mindkettőjük biográfiája a *Hanshuban*.

⁴ Zaofu 造父: a Zhou-házi 周 Mu 穆 király legendás kocsihajtója.

A szertelen fényűzésről

⁵ *Shijing* 詩經 305, 25–26.

⁶ A *Shijing* 書經 154. verse, egy rituális naptárféle.

⁷ A Jin-beli 晉 Ling 靈 fejedelem i. e. 619-től 605-ig uralkodott.

⁸ *Shijing* 137, 7–8. Wang Fu szövegvariánst idéz; a hagyományos szöveg arról beszél, hogy bizonyos „délről való Yuant 原” egy kedvező előjelű napon kiválasztanak (valószínűleg táncosnőnek), „S ő nem fonja többé a kenderét – Hanem a piactéren táncol”.

⁹ A Han-házi 漢文帝 (v. Xiaowen 孝文 császár) i. e. 179-től 157-ig uralkodott.

¹⁰ A *Huainanzi* 淮南子 szerint „Qi 齊 fejedelem” a Shang-Yin 商殷 házi Zhou 周 királynál elefántagyar evőpálcikákat látott, s e pazarlás miatt sírva fakadt.

¹¹ A Konfuciusz-idézet a *Yijing* 易經 *Csatolt magyarázatok* (*Xici* 繫辭) című függelékéből való.

¹² Megjegyzésre méltó, hogy a két határmenti város fényűzését a régészeti leletek is igazolják. Különösen Lelang 樂浪 nevezetes gazdag sírleleteiről.

¹³ Lásd a *Lunheng* 論衡 196. jegyzetét.

¹⁴ Vö. *Lunyu* XI, 7.

¹⁵ Wendi (Xiaowen) uralkodási ideje: i. e. 179–157; Mingdié 明帝 pedig: 58–76.

¹⁶ A Konfuciusz-mondás apokrif, csak a Han-kori *Yili* 儀禮 című szertartáskönyvben található meg.

¹⁷ A Han-házi Jingdi 景帝 uralkodási ideje: i. e. 156–151.

Tanítás az alapvetőről

¹⁸ Mindkét Konfuciusz-mondás a *Yijing*-ből való 易經, az utóbbi a *Csatolt magyarázatok*-ból.

¹⁹ Idézet a *Shujing*-beli 書經 *Gao Yaomo* 皋陶謨 fejezetből.

A napok kímélése

²⁰ Xi 羲 és He 和: a nap kocsihajtói, az írástudói hagyományban Yao 堯 asztrológusai.

²¹ *Shijing* 詩經 162, 14–15.

²² Vö. *Lunyu* 論語 XIII, 9.

²³ Kivonatos idézet a *Shujing*-beli 書經 *Yaodian* 堯典 fejezetből.

²⁴ A *Shijing* 16. verse csak annyit mond erről a vadalmafáról, hogy alatta Shao 邵 fejedelme „enyhhelyet talál”, „megpihen”, „megnyugszik”.

CUI SHI 崔實

A KORMÁNYZÁSRÓL

¹ A Han-dinasztia 漢 „fölemelkedésének” éve: i. e. 206. Az ehhez számítandó „több mint 350 esztendő”, azaz kb. 150 után írhatta művét Cui Shi.

² Xiaowu 孝武 császár, azaz Wudi 武帝 ama híres „leveléről” van szó, amelyre Dong Zhongshu 董仲舒 nem kevésbé híres „válaszát” megírta i. e. 140-ben (lásd *A konfucianizmus uralmának megteremtése* című bevezetőnk, valamint a Dong Zhongshu szemelvényeket kötetünkben).

³ Vö. *Lunyu* 論語 XIII, 16; XII, 9; XII, 11.

⁴ A „házak és kutak” kifejezés a faluközösségi rendszerre vonatkozik.

⁵ Vö. a Jia Yi-szemelvény 賈誼 első mondatabeli Guanzi-idézettel 管子, kötetünkben.

⁶ Utalás Gongyizi 公儀子 történetére, aki oly „igazságos” volt, hogy nem tűrte meg házában sem a napraforgó-termesztést, sem a szövést, s az utóbbiért elzavarta feleségét.

⁷ Yan Pingzhong 晏平仲 említése a *Lunyu*-ben: V, 16.

⁸ Xiaoxuan 孝宣 császár, azaz Xuandi 宣帝 uralkodási ideje: i. e. 73–48.

⁹ Vö. a *Shijing* 詩經 18. versével.

XUN YUE 荀悅

MAGYARÁZÓ TÜKÖR

II. fejezet

A kor dolgairól

¹ Ez a passzus valószínűleg első elméleti megfogalmazása a földtulajdon problémáinak, s első dokumentuma a földmagántulajdon felbukkanásának, de ugyanakkor teoretikus elutasításának is.

III. fejezet

Közkeletű hiedelmek

² A *Shujing*-beli 書經 *Mushi* 牧誓 fejezet szerint Wuwang 武王 *jiazi* 甲子 napon indította meg a támadását a Yin-dinasztia 殷 ellen.

³ Fu Yi 傅毅: neves írástudó Mingdi 明帝 (58–76) és Zhangdi 章帝 (76–89) idején; kb. 47-től 92-ig élt.

V. fejezet

Vegyes mondások

⁴ Vö. *Mengzi* 孟子 VI A (*Első kötet*); *Xunzi* 荀子 23. fejezet (*Második kötet*). Gong-sun Nizi 公孫尼子: egy konfucianus, akinek művei nem maradtak ránk. Yang Xiong 揚雄 műveiből lásd a kötetünkben olvasható szemelvényeket. Liu Xiang 劉向: a neves Han-kori 漢 írástudó; i. e. 81-től 9-ig élt; több műve maradt ránk. Wang Chong 王充 nagyra becsülte.

⁵ A „négy gonosz”: a mitikus Gonggong 共工, aki fejét a Buzhou 不周 hegybe verte; Huandou 驩兜, Yao 堯 egy elvetemült minisztere; a Sanmiaonak 三苗 nevezett bennszülött törzsek, amelyekkel Shun 舜 hadakozott; és Gun 鯀, Nagy Yu 禹 apja, akit Shun kivégeztetett. A „három tökéletes erényű”: Weizi 微子 („Wei fejedelme”), Jizi 箕子 („Qi fejedelme”) és Bigan 比干, az utolsó Shang-Yin 商 殷 házi király bírálói és áldozatai.

ZHONGCHANG TONG 仲長統

VILÁGOS SZAVAK

Az égi daoról 道

¹ Xiao He 蕭何 és Cao Can 曹參 a Han-dinasztia 漢 alapítójának, Gaozunak 高祖 voltak érdemes főemberei; Bing Ji 丙吉 és Wei Xiang 魏相 a Han-dinasztiát felvirágoztató Xuandinak. Chen Ping 陳平 és Zhou Bo 周勃 a császári hatalomra törő Lü-nemzetség 呂 ellen védelmezték meg a dinasztiát, i. e. 179-ben trónra emelve Wendit 文帝. Huo Guang 霍光 i. e. 73-ban trónra segítette Xuandit 宣帝.

² A *Zhouli* 周禮 (*A Zhou-ház szertartásai*): Han-kori könyv, amely egy eszményi patriarchális hivatalnokai rendet ír le, a tisztviselői hatáskörök pontos meghatározásával.

A felfordulás megszüntetése

³ A hős, akitől Zhongchang Tong 仲長統, a rend megeremtését várja: Cao Cao 曹操, a nagy hadvezér, aki fokról fokra uralma alá hajtotta a csak névlegesen létező Han-birodalom északi területeit, ahol majd megalapítja a Wei-birodalmat 魏. Cao Cao 208-ban lett Kancellár (*chengxiang* 丞相); ez évszám alapján szokás a *Changyan* 昌言 kb. 206-ra datálni.

⁴ A „három állat”: a szárnyas, a hal és a disznó.

⁵ Utalás a *Shijing* 世經 192. versére.

⁶ Qin Shi Huangdinek 秦始皇帝 Zheng 政 volt a személyneve.

Elvevés és hozzátevés

⁷ Az „öt büntetés” a *Shujing*-ben 書經: homlokmegebélyegzés, orrlevágás, láb levágása, kasztrálás és „főbüntetés”, azaz halál. A Zhou-nemzetség 周 titkos törvénykönyvéről nem tudunk. Lü 呂 fejedelmének büntetéseiről a *Shujing*-beli *Lüxing* 呂刑 (*Lü büntetései*) fejezetben olvashatunk.

⁸ Idézet a *Yijing* 易經 „Csatolt magyarázatok” (*Xici* 繫辭) című függelékéből.

⁹ Mengzi a tizedrész szedését tartotta legjobbnak; vö. *Mengzi* 孟子 III A, 3. Szövegünk állítása, hogy ti. a Han-dinasztia idején viszonylag igen kicsiny adót szedtek, megfelel a tényeknek.

¹⁰ Részben Zhongchang Tong tanácsai nyomán teremtette meg Cao Cao a híres *tuntian* 屯田 rendszert, amelynek lényege az volt, hogy veterán katonákkal műveltették meg az elhagyott földeket, s azok az államnak – a föld és a munkaeszközök biztosítása fejében – a termés 50–60%-át adták be.

KÍNAI
BUDDHISTA
FILOZÓFIA

Válogatta, fordította és kommentálta
TÓKEI FERENC

I. BEVEZETŐ 1.

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A buddhizmus Indiában az ún. kasztrendszer szentesítő bráhmánizmus talaján, annak mintegy kiegészítéseként keletkezett az i. e. 1. évezred derekán. Buddha, aki föltehetőleg i. e. 560 és 480 között élt, maga csak szóban hirdette tanításait, amelyeket a hagyomány meglehetősen szétszórt és ellentmondásos formában őrzött meg. Beszédeinek kiváló válogatása és egyetlen hiteles magyar fordítása Vekerci József munkája: *Buddha beszédei*, Helikon Kiadó, 1989. Életéről és tanairól magyarul máig a legjobb mű: Schmidt József, *Ázsia világossága (Buddha élete, tana és egyháza)*, Athenaeum, Élet és tudomány 8, Budapest, 1924.

A buddhista tanítás középponti gondolata, hogy az élet szenvedés, célja pedig a nirvánában való megváltódás. A filozófiai jellegű viták főképp a tapasztalati világ dharmáinak, azaz lételemeinek ontológiai és ismeretelméleti problémái körül forogtak. Maga Buddha utalt már arra, hogy tanai „középutat” kínálnak kora végletes felfogásaival szemben; így aztán a buddhizmus alakulásában különleges jelentőségre tett szert az i. sz. II. században élt Nágárdzsuna nevezetes Madhjamaka (ismertebb nevén Mádhamika), azaz Középut iskolája, mely a maga korának végletes dharmamagyarázatait tette kritika tárgyává, különösen pedig az ún. szarvástivádinokét, akik a világ lételemeinek még a számát is hetvenötben rögzítették. Nágárdzsuna iskolájának alighanem döntő szerepe volt abban is, hogy a buddhizmusnak egy egész ágazata alakult ki, amely magát Mahájánának, Nagy Kocsinak nevezte, megváltást ígérően a laikusoknak is, s a Hínájána, Kis Kocsi névvel illetve a korábbi, megváltást csak a szerzeteseknek ígérő iskolákat.

A buddhizmusnak mindkét nagy ágazata eljutott Kínába, mégpedig a híres Selyem Útján, közvetlenül főképp a belső-ázsiai államokból, gyökeret verniük azonban a nagyon más kínai vallási és filozófiai hagyományok szilárdsága miatt csak nagyon lassan sikerült. Luoyang 洛陽 városában ma idegenforgalmi látványosság a Baimasi 白馬寺,

a Fehér Ló Kolostor, amelyben a legenda szerint már az I. században buddhista műveket fordított kínaira két indiai szerzetes. Ám az első valóban történeti személy, aki ebben a kolostorban fordítói munkát végzett, An Shigao 安世高 volt, aki Parthiából 148-ban érkezett meg a Későbbi Han-dinasztia 漢 fővárosába. A kolostor főképp indiai és belső-ázsiai szerzetesek hittérítő és fordítói tevékenysége révén lett híressé. A III. sz. végétől Chang'an 長安 lett a kínai buddhizmus legfontosabb városa, majd amikor Észak-Kínát nomád törzsek özönlötték el s Luoyang 311-ben el is pusztult, a kínai kulturális élet s vele a buddhizmus központja is egy időre Délre helyeződött át, ahol temérdek új kolostor épült.

A konfucianus írástudói családból származó *Dao'an* 道安 (312–385) a szerzetesrend igazi megalapítójának, megszervezőjének számít Kínában, akit ezért a buddhizmus első kínai pátriárkájaként tisztelnek. Sokáig kolostorról kolostorra járt követőivel együtt, majd 365-ben letelepedett Xiangyangban 襄陽 (a mai Hubei 湖北 területén), ahol hatalmas kolostort szervezett meg. A fordítástörténetben is új korszakot kezdett azzal a törekvésével, hogy megszabadítsa a fordításokat a taoista fogalmaktól és terminusoktól, mert eladdig a korabeli taoizmus arra törekedett, hogy mintegy bekebelezze a buddhizmust. Nagy érdeme, hogy összeállította az addig elkészült kínai fordítások katalógusát is.

Chang'an 401-től született újjá a kínai buddhizmus nagyhatású központjaként, s ezt megint csak egy belső-ázsiai szerzetesnek, az iskolateremtő Kumáradzsívának köszönhette. *Kumārajīva* (344–413) Kucsában született, a Selyem Útja északi ága mentén fekvő városállamban, ahol a Hínájána áramlat Szarvászktivádin szektája uralkodott. Apja indiai emigráns arisztokrata volt, anyja pedig kucsai hercegnő. Kumáradzsíva először Észak-Indiában, majd Kaszgarban tanult, ugyancsak szarvászktivádin központokban. Ám a közeli Jarkand és Khotan a Mahájána ágazat nagy központjai voltak, s Kumáradzsíva hamarosan tanulmányozója és követője lett Nágárdzsuna Középpút-filozófiájának, ismét Kucsában élve, a királyi kolostorban. 383-ban egy kínai expedíciós hadsereg elfoglalta Kucsát, s Kumáradzsívát hadifogolyként a Későbbi Liang-dinasztia 梁 fővárosába, Guzangba 姑臧 vitték, ahol mintegy húsz esztendő telt, kiválóan megtanult kínaiul, majd amikor a Későbbi Qin-dinasztia 秦 meghódította Későbbi Liangot, ismét

fogolyként vitték Chang'anba, ahol a király nagy tisztelettel fogadta s minden támogatást megadott további munkájához. Megmaradt éveiben óriási mennyiségű buddhista munkát fordított kínaira, mégpedig Dao'an művét folytatva a taoista és más terminusok kiküszöbölésének feladatában. Általa s tehetséges tanítványai révén hódította meg a kínai buddhizmust a Nagy Kocsi, annak is Madhjamaka filozófiai iskolája. Életéről, műveiről és iskolájáról részletező és elemző tanulmány olvasható Richard H. Robinson könyvében: *Early Madhyamika In India And China*, Wisconsin, 1967, pp. 71-95. A kínai buddhizmus történetéhez ajánlható még L. Sz. Vasziljev olvasmányos könyvében: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Budapest, 1977, pp. 243-297.

Megjegyzendő, hogy a filozófiai szöveggyűjtemény e Bevezetőjében az olvasó a kínai és szanszkrit szavak magyaros átírásával találkozott. A most következő fordításokban és azok bevezetéseiben azonban sokszor az ún. tudományos átírás lesz olvasható, szokás szerint a földrajzi nevek és a magyarban már meghonosodott szavak és nevek (mint például sztúpa, szútra, nirvána, dharm, bódhiszattva és hasonlók) kivételével.

Tőkei Ferenc

II. BEVEZETŐ 2.

FAXIAN UTAZÁSA

Nem sokkal Kumārajīva Chang'anba 長安 érkezése előtt, 399-ben indult el onnan nagy belső-ázsiai és indiai útjára egy kínai szerzetes, Faxian 法顯, egykori családnevén Gong 龔, aki eredetileg főképp kolostori szabályzatokat keresett, de Feljegyzéseiben olyan értékes információkkal szolgált, hogy azokért nemcsak buddhista körökben, hanem az egész világ a leghíresebb utazók között tartják számon. Állítólag már hároméves korában kolostorba adták, s hatvanöt évesen indult a nagy útra, kilenc vagy tíz szerzetestől kísérvé. Átkelt a Dunhuangon 敦煌 túli sivatagon, a Selyem Útjának először északi, majd déli ágát követve számos kisebb s nagyobb buddhista „országban”, majd a hegyeken, bejárta Észak-Indiát, s egyedül maradván is folytatta útját Közép- és Kelet-Indiába, ahonnan Ceylon és Szumátra érintésével érkezett haza; a Shandong-félszigeti 山東 Laoshanban 勞山 kötött ki és 413-ban Jiankangba 建康 érkezett, ahol következő évben, 414-ben megírta páratlan értékű Feljegyzéseit. Ez a könyv az V. század belső-ázsiai viszonyairól és buddhizmusáról a nagyon szórványos források legfontosabbjai közé tartozik, a kor indiai buddhizmusáról pedig mindmáig az egyetlen forrás.

Faxian útleírásának első részlete, amelynek fordítása itt következik, addig követi a szerzetes útját, amíg egyedül nem marad Észak-Indiában. Ez a rész igen alkalmas bevezetőnek kínálkozott a kínai buddhista filozófia alapszövegeihez is. Faxian kétségtelenül saját megfigyelésére és ítélőképességére támaszkodott útirajzában, hiszen a Hinayāna és a Mahāyāna ágazat megkülönböztetését is magának kellett elvégeznie, lévén hogy az előbbinek követői sohasem nevezik önmagukat a Kis Kocsi híveinek.

A fordítás eredetileg a *Han-Wei congshu* 漢魏叢書 című kínai gyűjtemény szövegén alapult, utólag egybevetette a kínai buddhista kánon, a *Taishō Shinshū Daizōkyō* szövegével: LI, pp. 857-866. A sokat kutatott és vitatott szöveg fordításában használható volt H. A. Giles átdolgozott angol változata: *The Travels of Fa-hsien*

(399–414 A. D.), or *Record of the Buddhistic Kingdoms*, Cambridge, 1923; valamint Li Yung-hsi fordítása: *A Record of the Buddhist Countries by Fa-hsien, Peking, 1957*. (A szöveg értelemszerűen tagolt részeinek címmel való ellátása az utóbbi kiadvány példáját követi.) A Selyem Útjáról fontos: Hans-Joachim Klimkeit, *Die Seidenstraße, Köln 1988*.

Lábjegyzetek helyett a megértéshez valóban szükséges kevés magyarázat – mint majd a filozófiai szövegekben is – szögletes zárójelben olvasható. Néhány apró megjegyzést előre bocsátva: a bódhiszattva a Nagy Kocsi felfogásában olyan szent ember, akiből hamarosan buddha lehet, miként ez megtörtént az arhattal is; a *li* 里, azaz kínai mérföld = 500 méter; a sztúpa eredetileg a történelmi Buddha ereklyéjét őrző építmény, az útleírásban azonban néha csak valami szentélyféle, mely a fordításban csak azért sztúpa, mert a kínai szövegben is mindvégig azonos a szó (*ta* 塔); végül az Égi Úr, azaz Indra a hindu panteonból került a buddhizmusba, de csak mellékes szerepkörben, a dévák uraként.

Tőkei Ferenc.

FELJEGYZÉSEK A BUDDHISTA ORSZÁGOKRÓL

[1. Miért indult útjára?]

Faxian, amikor régebben Chang'anban 長安 élt, szomorúan látta, hogy a Kolostori Szabályok csak fogyatékosan vannak meg (Kínában), s ezért Hongshi 弘始 második évében [= 399-ben], amely *jihai* 己亥 év volt, Huijinggel 慧景, Daozhenggel 道整, Huiyinggel 慧應, Huiweijel 慧暉 és másokkal összeszövetkezve, elindult Indiába, hogy felkutassa ezeket a Kolostori Szabályokat.

[2. Ru Dan 禡檀 király országa és Zhangye 張掖 városa]

Elindultak Chang'anból, átkeltek a Long(-hegységen) 隴, s elérkezvén Qian Gui 乾歸 (király) országába, ott töltötték nyári visszavonultságukat. Véget érven a nyári visszavonultság, továbbhaladtak előre és megérkeztek Ru [v. Nou] Dan 禡檀 (király) országába, majd átkelvén a Yanglou-hegyen 養樓, elérték Zhangye 張掖 helyőrségi várost. Zhangyeben akkor nagy felfordulás volt, az utak is járhatatlanok voltak, de Zhangye királya magánál tartotta őket és pártfogójukként cselekedett. Így találkoztak ott Zhiyannel 智嚴, Huijiannel 慧簡, Sengshaoval 僧紹, Baoyunnel 寶雲, Sengjinggel 僧景 és másokkal; s megörülvén annak, hogy azonos a becsvágyuk, együtt töltötték a nyári visszavonultság idejét.

[3. Dunhuang 燉煌]

A nyári visszavonultság végeztével továbbhaladtak s elérték Dunhuangot 燉煌, amely sánccal volt körülvéve kelet-nyugati irányban nyolcvan *li* 里, észak-déli irányban pedig negyven *li* hosszán. Itt együtt megálltak egy hónapra és még néhány napra, majd Faxian és a többiek, összesen öten, egy vezetőt követve indultak tovább, Baoyuntól 寶雲 és a többiektől pedig elváltak. Dunhuang kormányzója, Li Hao 李浩, ellátta őket mindazzal, amivel átkelhetnek a sivatagon. A sivatagban sok volt a gonosz szellem és a forró szél, s mindenki meghalt, aki velük találkozott. Odafönn nem repült madár, alant

nem futkároztak állatok, s ameddig csak ellátott a szemük, kutatván, hogy hol juthatnak át, egyikük sem tudta megállapítani azt; csupán a halottak kiszáradt csontjai szolgáltak útjelzőként nekik.

[4. Shanshan 鄯鄯 országa]

Így mentek tizenhét napon át, megtehettek vagy ezerötszáz mérföldet, s akkor elérkeztek Shanshan 鄯鄯 országába. Annak földje rögös és terméketlen, s az egyszerű emberek ruházata ugyanolyan durva, mint Han 漢 [= Kína] területén, csupán abban tér el tőle, hogy nemezből készül. Az ország királya magáénak vallja a Tant, s lehet, hogy négyezernél is több szerzetese van, mind a Kis Kocsi iskolájából. Az egész ország egyszerű emberei [= világi lakossága] és papsága mind az indiai tanítást gyakorolja, de vannak, akik szigorúbban, s vannak, akik lazábban követik. Amerre csak jártak a Nyugatra vivő úton, minden országban vagy affélében ugyanezt tapasztalták; az egyes országok csak abban különböztek egymástól, hogy más és más nyelvet beszéltek; de azért akik családjukat elhagyták [= a szerzetesek], mind tanulmányozták az indiai könyveket s India nyelvét.

[5. Agni országa]

Ott maradtak egy hónapot és néhány napot, majd továbbmentek északnyugat felé tizenöt napon át, míg nem elérték Agni [= a tokhár Karashahr] országát. Agni országában ugyancsak volt több mint négyezer szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájából, akik a törvényekhez szigorúan tartották magukat. A Qin 秦 földjéről [= Kínából] jött szerzetesek nem is vehettek részt a szertartásaikon. Faxian dolgait azonban elrendezte Fu Gongsun 富公孫 szállásadó szerzetes, ott is maradt nála több mint két hónapig, amikor aztán Baoyun 寶雲 és a többiek csatlakoztak hozzá.

Mindnyájan úgy vélték, Agni ország lakosai nem túlságosan udvariasak, a vendégekkel [= az idegenekkel] nem nagyon törődnek; Zhiyan 智嚴, Huijian 慧簡 és Huiwei 慧鬼 vissza is tért Gaochangba 高昌, hogy beszerezze az utazáshoz szükséges dolgokat, míg Faxian és a többiek, akiket Fu Gongsun ellátott a szükségesekkel, egyenesen délnyugat felé folytatták útjukat. Az út mentén ott sehol

sincs letelepült lakosság, a sivatagban való haladás nagyon nehéz. Amit ők ott elszenvedtek, ahhoz semmi más emberi tapasztalat nem hasonlítható. Ám útjukban egy hónap és öt nap után mégiscsak érkeztek Khotanba.

[6. Khotan országa és a Képmások Menete]

Az az ország gazdag és boldog, népének bőségesen megvan mindene. Mindenki a Tannak hódol, és a (buddhista) tanításokban örömeiket is lelik. Szerzetesük több tízezer ember, többségük a Nagy Kocsi iskolájából, s valamennyinek megvan a bőséges tápláléka. Az ország népe szétszórtan lakik, s minden egyes ház kapuja elé egy kis sztúpát építenek, a legkisebbet is két öl [= hat méter] magasra. Mindenfelé vannak szerzetesi lakóhelyek, ahol ellátják a vendég szerzeteseket még a szükségesnél többel is. Az ország királya elszállásolta Faxiant és társait egy szerzeteskolostorban, amely kolostornak Gomati XXX a neve, s a Nagy Kocsihoz tartozik. A kolostor háromezer szerzetese, ha megütik a harangot, együtt étkeznek. Amikor belépnek az ebédlőcsarnokba, méltósággal és illedelmesen viselkednek, s meghatározott sorrendben ülnek le; minden teljes csendben zajlik, még a csészek sem csörrennek. A szolgálókat pedig, ha újra ételt kérnek tőlük, sohasem szölongatják ezért, hanem csak a kezük ujjával jelzik ezt nekik.

Huijing 慧景, Daozheng 道整 és Huida 慧達 előrement Khalcsa ország felé, Faxian és a többiek azonban meg szerették volna nézni a Képmások Menetét, s ezért ottmaradtak még három hónapra. Az országban tizennégy hatalmas szerzeteskolostor van, nem számítva a kisebbeket. A negyedik hónap első napjától kezdve a városban tisztogatják az utakat, feldíszítik még a girbe-gurba utcákat is; a városkapu fölé pedig egy nagy baldachint feszítenek ki, pompásan feldíszítve, ahol a király és felesége az udvarhölgyeivel tartózkodik majd. A Gomati szerzetesei a Nagy Kocsi iskolájához tartoznak, amelyet a király a legjobban tisztel, s ezért elsőnek hozhatják a képmásaikat. A várostól három vagy négy mérföldnyire készítenek egy négykerekű képmás-kocsit, harminc lábnál is magasabbat, formájára olyan ez, mint egy mozgó palota, feldíszítve a hét drágakövel, valamint selyem szalagokkal (v. zászlókkal) és ernyőkkel. A Képmás ott áll a kocsi közepén, két bódhiszattva vár

reá, és valamennyi „égi szolgáló” [= déva] követi, mind aranyból, ezüsből vagy faragott jadeból, felfüggesztve a levegőben. Amikor a Képmás már százlépésnyire van a kaputól, akkor a király leveszi a koronáját és új ruhát ölt magára, majd elindul mezítláb, kezében virágot és füstölőt tartva, kíséretől követve kimegy a városból a Képmás fogadására, kifejezi tiszteletadását a lábainál, elébe szórja a virágokat és meggyújtja neki a füstölőt. Amikor pedig a képmások belépnek a városba, a városkapu tornyából a királyné és szolgálói a legkülönfélébb virágokat szórják le rájuk. Így díszítenek fel minden kocsit, de minden kocsit másféleképpen. Minden egyes szerzeteskolostor egy napon át viheti a képmásait. A képmások bemutatása a negyedik hónap első napján kezdődik, s a tizennegyedik napon ér véget. Miután a Képmások Menete befejeződött, a király és felesége visszatér a palotájába.

Ettől a várostól északra hét vagy nyolc mérföldre van egy szerzeteskolostor, amelynek a neve Új Királyi Kolostor. Építése nyolcvan évig tartott, három király uralkodása után fejeződött be. Lehet vagy kétszázötven láb magas, faragott és berakott díszekkel ékesítve, arannyal és ezüsttel beborítva, s mindenféle drágakő felhalmozva rajta. A sztúpa mögött építettek egy Buddhának szentelt csarnokot, amelyet gyönyörűen földíszítettek, gerendáit és oszlopait, ajtószárnyait és ablakkereteit mind arannyal vonták be. Sorjáznak ott a szerzetesi lakások, ugyancsak oly szépen és ragyogóan feldíszítve, hogy azt szavakkal nem is lehet leírni. A Hegylánctól [= a Zonglingtól 葱嶺] keletre fekvő hat ország minden királya, akinek temérdek különösen drága értéktárgya volt, abból sokat ajándékol adott (a kolostornak), noha kevés ember használhatja csak azokat.

[7. Csakuka és Agzi országok]

A negyedik havi Képmások Menete után Sengshao 僧紹 egymaga, követvén egy idegen szerzetest, elment Kasmíra felé, Faxian és a többiek pedig folytatták útjukat Csakuka országa felé, s huszonöt napig utazván, el is érték azt az országot. Az ország királya okos és tudós (buddhista), van is több mint ezer szerzetese, akiknek többsége a Nagy Kocsi iskolájához tartozik. Itt maradtak tizenöt napig, majd délnek haladván négy nap alatt a Zongling-hegyekbe

葱嶺 érkeztek, míg nem Agzi országába érvén, ott töltötték nyári visszavonultságukat.

[8. Khalcsa és az Ötéves Nagy Gyülekezet]

A nyári visszavonultság végeztével huszonöt napig mentek tovább, s elérve Khalcsa országot, Huijinggel 慧景 és társaival ott összetalálkoztak.

Amaz ország királya éppen akkor tartotta a Pancsavarsát. *Pancsavsarsa* kínai nyelven Ötéves Nagy Gyülekezetet jelent. A Gyülekezetre mind a négy égtáj felől meghívták a szerzeteseket, jöjjenek el és gyűljenek össze. Akkorra már minden szerzetes ülőhelyét feldíszítettek selyemszalagokkal és ernyővel, arany és ezüst lótuszvirágokkal hímzett selyemmel látták el a háttámlákat, s szépen megtisztították az ülőalkalmatosságokat. A király és számos minisztere a Tannak megfelelően teszi meg felajánlásait (a szerzeteseknek) egy hónapra, kettőre vagy háromra, többnyire a tavasz elején. A király azután, befejeződvén a Gyülekezet, azt ajánlotta minden miniszterének, tegyenek még felajánlásokat egy napra, kettőre, háromra vagy ötre. Amikor a felajánlásokat mind megtették, a király az általa használt lovakból a saját nyergével elővezetett egyet és megparancsolta országának legelőkelőbb miniszterének, hogy üljön fel reá, továbbá mind viseljenek fehér nemezt, mindenféle ékszereket, csupa olyan dolgokat, amelyeket a szerzetesek nélkülöznek, s amelyekről minden miniszter fogadja meg, hogy alamizsnaként adja. Az alamizsnaként adott dolgokat később visszaadta, pénzért megváltva azokat a szerzetesektől.

(Khalcsa) földje hegyes és hideg, nem terem meg ott más gabona, csak a búza érik be. Amikor a szerzetesek megkapják évi ellátmányukat, hamar fagyosra fordul az idő, ezért a király nem ajánlja ezt a szerzeteseknek, hanem azt akarja, hogy csak a búza beérése után fogadják el az évi ellátmányt. Abban az országban van egy Buddha által használt köpöcsésze, amelyet kőből csináltak, s a színe hasonlít Buddha alamizsnáscsészéjéhez. Megvan ott még Buddhának egy foga is, s az ország lakói egy sztúpát építettek a Buddha-fog számára. Él ott több mint ezer szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájához tartozik. Azoktól a hegyektől keletre az egyszerű emberek épp olyan durva ruhákat hordanak, mint Kínában, csak

abban különböznek, hogy nemezt és selyemszövetet is viselnek. A szerzetesek szabályai és szertartásai oly nagyszámúak, hogy meg sem lehet jegyezni őket. Az az ország a Zongling-hegyláncban 葱嶺 van, márpedig a Zongling-hegylánc elejétől kezdve a füvek, a fák és gyümölcsök mind eltérnek (a Kínában termőktől), csak három dolog olyan, mint Kína földjén, mégpedig a bambusz, a gránátalma és a cukornád.

[9. A Zongling-hegylánc 葱嶺 és Darada országa]

Onnan nyugatnak haladva Észak-India felé, úton voltak egy hónapon át, és sikerült átkelniük a Zonglingon 葱嶺. A Zonglingon télen és nyáron egyaránt hó van, továbbá él ott egy mérges sárkány, amely, ha elveszíti az esztét, mérges szelet, esőt és havat fúj, s rettenetes homokvihart támaszt. Aki összeakad vele, bajban van, s tízezerből egy sem menekül meg tőle. Az ottani föld lakóit egyébként így nevezik: a Havas Hegyi Emberek.

A hegyláncon átkelve elérkeztek Észak-Indiába, és amikor átlépték a határt, találtak ott egy kis országot, amelynek neve Darada volt. Ott is sok a szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájából.

Abban az országban volt valaha egy arhat, aki szellemi erejével felküldött a Tusita Égbe egy ügyes szobrászt, hogy vegye szemügyre Maitréja Bódhiszattva méreteit és megjelenését, s majd alászállván faragja ki fából (Maitréja) képmását. Az háromszor szállt fel, hogy jól szemügyre vegye, s így aztán el is készítette a képmást, melynek magassága nyolcvan láb, a talpzata is nyolc láb széles, s bőjt napokon mindig nagy fénnel ragyog. Minden ország királya verseng egymással az ajándékozásban, s (a képmás) ezért mind a mai napig ott látható.

[10. A veszedelmes átkelés]

A hegységhez igazodva haladtak délnyugatnak tizenöt napon át, s útjukat sok akadály tette nehezzé, és sok szakadék tette veszélyessé. A hegynek némely sziklája nyolcezer láb magasba emelkedett. Aki onnan lenézett, elszédült belé, s amikor tovább akartak haladni, a lábuknak való helyet sem találtak. Alattuk folyt a folyó, amelynek neve Indus. Hajdanában az emberek megfaragták ott a köveket,

hogy átjárót nyissanak egy lépcsővel, amelynek volt vagy hétszáz lépcsőfoka. Áthaladva a lépcsőn, egy felfüggesztett kötélhídon átkeltek a folyón. A folyó két partja egymástól legalább nyolcvan lépés távolságban van. Kilenc fordítani valót [= idegen nyelvet] jegyeztek fel útjukban; még a Han-dinasztia 漢 korabeli Zhang Qian 張騫 és Gan Ying 甘英 sem jutottak el ideig.

Sok szerzetes kérdezgette Faxiant, vajon lehet-e tudni, hogy Buddha tanai mikor kerültek át keletre. Faxian így felelt nekik: „Megkérdeztem az ottani embereket, s mind azt mondták, hogy nagyon régi hagyomány szerint attól fogva, hogy Maitréja Bódhiszattva képmását felállították, indiai szerzetesek keltek át ezen a folyón, kezükben szent könyvekkel és kolostori szabályzatokkal. A képmás felállítása Buddha nirvánája után háromszáz évvel történt, tehát nagyjából a Zhou-dinasztia 周 Ping 平 királyának idejében [i. e. 770–720]. Ebből kiindulva mondhatjuk, hogy a Nagy Vallás elterjedése attól a képmástól fogva kezdődött. Ha Maitréja Bódhiszattvának nem lett volna követője Sákjamuni (Buddha), akkor ki lett volna képes elérni, hogy a Három Drágakő [= Buddha, a Dharma (mint Tan) és a Szangha (a szerzetesrend)] elterjedjen, és a határmenti emberek is megismerjék a Tant? Biztosan tudjuk, hogy ennek a titokzatos fordulatnak a kezdete nem emberi mű volt, hanem a Han-dinasztia 漢 Ming 明 (császáranak) [58–75] álma kellett hogy forrása legyen a dolognak.”

A folyón átkelven pedig megérkeztek Udjána országába.

[11. Udjána országa]

Udjána országa Észak-Indiában van, de mindenki Közép-India nyelvét beszéli, Közép-Indiát pedig Középső Országnak nevezik. Az egyszerű emberek ruházata, valamint étele s itala ugyanolyan, mint a Középső Országban. Buddha tanítása teljes virágzásban van ott. A szerzetesek lakóhelyét úgy hívják, hogy *sangharama* [= szerzeteskolostor], s van ott ötszáz szerzeteskolostor, mind a Kis Kocsi iskolájából. Ha vendég [= idegen] szerzetes érkezik, ellátják mindennel három napon át, a három nap múltán pedig megkérik, maga keressen magának lakóhelyet.

Régi hagyományuk azt mondja, hogy amikor Buddha Észak-Indiába érkezett, éppen ebbe az országba jött. Buddha itt hagyta

a lába nyomát, és a lábnyom hol hosszabb, hol meg rövidebb, attól függően, milyen az ember gondolkodása, és így van ez a mai napig. Az a szikla is, amelyen megszártotta ruháját, valamint az a hely, ahol megtérített egy gonosz sárkányt, ugyancsak mindmáig láthatók. Az a szikla negyven láb magas és húsz láb széles; az egyik oldala sima.

Huijing 慧景, Daozheng 道整 és Huida 慧達 hármában továbbmentek előre a Buddha árnyékát őrző Nágarahára országba, Faxian és a többiek pedig ott maradtak az országban a nyári visszavonulásra.

[12. Szuvasztu országa]

A nyári visszavonulás után délnek haladtak lefelé, s elértek Szuvasztu országába. Abban az országban Buddha tanítása ugyancsak virágzik. Hajdanában az Égi Úr [= Sakra Úr: Indra] itt tette próbára a Bódhiszattvát [= Buddhát] azzal, hogy átalakult héjává és galambbá, (Buddha pedig) saját húsából vágott ki egy darabot (a héja számára), hogy megváltsa a galambot. Amikor Buddha elérte a tökéletességet [= a buddhaságot], tanítványaival erre járt és elmondta nekik: „Korábbi életemben épp ezen a helyen vágtam ki a saját húsomból, hogy megváltak egy galambot.” Az ország népe pedig tudomást szerzett erről, s azon a helyen egy sztúpát emelt, arannyal és ezüsttel földíszítve.

[13. Gándhára országa]

Onnan keletnek s lefelé haladva öt napon át, elértek Gándhára országába, amelyben Asóka király fia, Dharmavardhana uralkodott valaha. Amikor Buddha még bódhiszattva volt, ebben az országban tette meg azt, hogy saját szemeit adta oda egy embernek. Azon a helyen ugyancsak emeltek egy nagy sztúpát, földíszítve arannyal és ezüsttel. Amaz ország lakói többségükben a Kis Kocsi iskoláját követik.

[14. Taksasilá országa]

Onnan kelet felé haladtak hét napon át, s ott volt egy ország, amelynek Taksasilá a neve. Taksasilá kínai nyelven azt jelenti: „lefejezés”. Amikor Buddha még bódhiszattva volt, azon a helyen

a fejét adta alamizsnaképpen egy embernek. Ezért adták ezt a nevet (az országnak).

Továbbmenvén keletre még két napig, elértek arra a helyre, ahol (Buddha) a testét adta oda egy éhező tigrisnek. Mindkét helyen ugyancsak nagy sztúpát építettek, feldíszítve őket temérdek értékes tárggyal. Sok ország királya, miniszterei és népe verseng egymással az adományozásban, virágok szórásában és lámpák gyújtásában, követvén egymást szakadatlanul. A fentebbiekkel együtt számítván ezt a két sztúpát, annak a vidéknek a lakói el is nevezték őket Négy Nagy Sztúpának.

[15. Purusapura országa és Buddha alamizsnácsészéje]

Gándhárába visszatérve és onnan dél felé haladva négy napon át, elértek Purusapura országába. Amikor hajdan Buddha ebbe az országba vándorolt összes tanítványával együtt, így szólt Ánandához: „Az én Nirvánám után lesz majd egy király, a neve Kaniska, aki itt egy sztúpát emeltet.”

Amikor aztán Kaniska király a világra jött, kivonult egyszer kirándulásra, s az Égi Úr [= Indra] akkor, azt akarván, hogy megvilágosodjék elméje, átváltoztatta magát tehénpásztor gyermekké, aki az út mentén épp egy sztúpát építget.

A király megkérdezte (a fiút) mondván: „Hát te mit csinálsz?” Az pedig felelte: „Sztúpát emelek Buddhának.”

A király azt mondta: „Nagyon jó.”

Így történt, hogy a király a gyermek sztúpájára ráépíttetett egy olyan sztúpát, amely négyszáz lábnál is magasabb, és temérdek drágasággal van földíszítve. Mindabból a sztúpából és szentélyből, amelyet útjukban láttak, szépség és méltóság tekintetében egy sem volt ezzel összehasonlítható. A hagyomány szerint egész Dzsambudvípa [= India] sztúpái közül a legkiválóbb ez a (Kaniska) király által építtetett sztúpa. Amikor készen állt, a kis sztúpa, amely a nagynak a déli oldalán emelkedik, maga három lábnyi volt.

Buddha alamizsnácsészéje ebben az országban van. Régebben a *yuezhik* 月氏 [= a szakák] királya nagy hadat támasztott, amellyel megtámadta ezt az országot, mert meg akarta szerezni Buddha alamizsnácsészéjét. Miután meghódította az országot, a yuezhi király, aki komoly hívője volt a buddhista Tannak, el akarta vinni magával

az alamiznáscsészét; ezért nagy felajánlásokat tett, s amikor a Három Drágakőnek tett felajánlásaival végzett, akkor feldíszített egy nagy elefántot, és az alamiznáscsészét annak hátára helyeztette. Az elefánt azonban lerogyott a földre, és sehogy sem volt képes előrelépni. Akkor egy négykerekű kocsit csináltatott, hogy azon vitesse a csészét, nyolc elefántot fogatott elébe, ámde azok megint csak nem voltak képesek előremozdulni. A király megértette, hogy az alamiznáscsésze megszerzésének alkalmá még nem érkezett el. Mélységes szégyent és megbánást érzett, emeltetett hát azon a helyen egy sztúpát, valamint szerzeteskolostort, kinevezett oda egy szatrapát, és mindenféle felajánlást tett.

Lehet ott hétszáznál is több szerzetes. Naponta, ha közeledik a dél, az összegyűlt szerzetesek kiviszik az alamiznáscsészét, és a fehér ruhások [= a világiak] ellátják őket felajánlásaikkal, azután pedig megebédelnek. Amikor este lesz és füstölőt gyújtanak, ismét megcsinálják ezt. (A csésze) úrtartalma lehet vagy két mérőnyi, különböző színek vannak rajta, de legtöbb a fekete. Négy rétege világosan elkülönül, s még egy réteg vonja be vagy két hüvelyk vastagságban, úgyhogy rendkívül szép a csillogása. Ha szegény ember egy kevés virágot tesz beléje, azzal megtölti, de a nagyon gazdag ember hiába akar sok virágot felajánlani, még száz, ezer vagy tízezer vékányival sem képes megtölteni soha.

Baoyun 寶雲 és Sengjing 僧景, miután felajánlották ajándékaikat Buddha alamiznáscsészéjének, elindultak hazafelé. Huijing 慧景, Huida 慧達 és Daozheng 道整 előrementek Nágarahára országába, hogy felajánlják ajándékaikat Buddha árnyékának, Buddha fogának és koponyacsontjának, de Huijing megbetegedett, Daozheng pedig ottmaradt, hogy vigyázzon reá. Huida egymagában visszatért Purusapura országába, hogy ismét találkozzanak, s Huida Baoyun-nal és Sengjinggel együtt visszatért Kínába. Huijingnek végül is a Buddha Csészéje Kolostorban kellett elhaláloznia, így azután Faxian egyedül folytatta útját Buddha koponyacsontjának helye [= temploma] felé. [...]

III.

A KORAI KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA MŰVEIBŐL

HUIYUAN 慧遠

Huiyuan 慧遠 (334–416) a korai kínai buddhizmus fontos személyisége. Fiatal korában a konfuciánus és taoista klasszikusokat tanulmányozta, ám életrajza szerint huszonegy évesen Dao'an 道安 (312–385) tanítványa lett. Mesterének szútramagyarázatait hallván így kiáltott fel: „A konfucianizmus, a taoizmus és a Kilenc Iskolából a többi is, mind csak szecska!” Dao'an pedig egyszer így nyilatkozott róla: „A dharma [itt = Tan] terjesztése a keleti országban [= Kínában] vajon nem Huiyuanon múlik-e?” – Huszonnégy évesen már tanított, feltűnést keltve azzal, hogy Zhuangzi-idézetekkel 莊子 próbálta magyarázni a Kumārajīva fordításaiban gyakori, de valamely szanszkrit terminussal nehezen azonosítható shixiang 實相 („realitás”, „reális külső”) fogalmát. – 365-ben Dao'annal együtt a délebbi Xiangyangba 襄陽 költözött, ahonnan 378-ban, mielőtt Qin 秦 csapatai bevették volna a várost, Dao'an szelnek eresztette tanítványait. Huiyuan több tucat tanítványával Jingzhouba 荊州 ment és a Lushan 廬山, a Lu-hegy híres Donglinsi 東林寺 kolostorában telepedett le, amelyet neki építettek, és amelyet aztán haláláig nem is hagyott el.

A Lu-hegyen teljesedett ki életműve. 391-ben egy sarvāstivādin szerzetest hívott a kolostorba, akivel fordítói munkát végzett. 393-ban buddhista könyvekért a Nyugati Vidékre, azaz Belső-Ázsiába küldte Zhi Faliangot, aki végül több mint kétszáz szöveget hozott Kínába, amelyeket később Kumārajīva és mások fordítottak le kínai nyelvre. Kiterjedt levelezést folytatott, amelynek révén minden fontos eseményről tudomást szerzett. 405 körül megtudta, hogy (401-ben) Chang'anba 長安 érkezett Kumārajīva, akivel ugyancsak levelezésbe kezdett, s akinek inspirációjára hozzáfogott a „Tanulmány a bölcsesség nagy tökéletességéről” (*Dazhidulun* 大智度論) című könyv rövid változatának elkészítéséhez. 406-ban két tanítványát, nevezetesen Daosheng 道生 és Huiguant 慧灌 Chang'anba küldte, ahonnan Daosheng 408-ban visszatért és magával hozta

Sengzhao 僧肇 „A *prajñā*nak nincs tudása” című tanulmányának egy példányát, amely mű annyira tetszett neki, hogy elolvastatta a kolostor szerzeteseivel is. 410-ben (vagy 411-ben) befogadta közösségébe a Chang’anból elűzött Buddhahadrát, akit fordítói munkára beszélt rá. Ott halt meg 416-ban, nyolcvanhárom évesen, túlélve mind Kumārajivat, mind pedig Sengzhaot.

„A test kimerül, de a lélek nem hal el” című tanulmányát 404-ben írta, tehát Kumārajiva és tanítványai gondolatvilágának megismerése előtt. A Középut iskolája, sőt általában a buddhizmus szempontjából nagyon súlyos „tévelygésbe” esik benne, a lélek-hit (*ātmavāda*) eretnekségébe. A kérdező kétségtelenül az ortodox taoizmust képviseli, amely szerint a lélek halandó. Még a korabeli neotaoisták „halhatatlansága” is inkább „hosszú életet” jelent. Huiyuan azonban Zhuangzi 莊子 mondásaiból a lélekvándorlás tanát olvassa ki. Felfogásának eredetiségét, valamint érvelésének fogyatékoságát szépen jellemzi Richard H. Robinson, aki Huiyuan egész filozófiáját a Kumārajiva előtti kínai buddhizmus legnagyobb teljesítményének tartja, s „A lélek nem hal el”-ről szellemesen mondja, hogy annak tanítása 404-ben „szellemében Mahāyāna volt, de filozófiájában Hīnayāna”. (Huiyuan életrajza, művei és filozófiája részletezőbb megismeréséhez lásd: Richard H. Robinson, *op. cit.*, pp. 96–114.)

Tőkei Ferenc.

A TEST KIMERÜL, DE A LÉLEK NEM HAL EL

(A *Śramana* nem hódol a királynak, V. rész)

KÉRDÉS: – Fejtegetésed jelentése az, hogy az átalakulások kimerülése a Tökéletes Legvégső, s hogy ezért aki a Legvégsőhöz megy, az feltétlenül szembekerül az átalakulásokkal, mikor az Eszményit keresi; s megtalálván az Eszményit, az nem alapszik az átalakulásokhoz való alkalmazkodáson. Így aztán minden korból idézel fejedelmeket és királyokat, s megegyezteted őket Buddha tanításaival. Meg is valósítod a Legvégsőt a tökéletességig, hogy alkalmas eszközként (*upāya*) ott lakozzék az uralkodók közt. Amin ez a fennkölt érvelés nyugszik, annak magának a Nagy Áthatolónak kell lennie [vö. *Zhuangzi* 莊子 VI]. Ha keressük a valóság megfelelőjét, (azt találjuk, hogy) az Elv nem olyan. Miért? A természetes adottság, az életerő (*qi* 氣) végéhez ér az egy étellel. Amikor az élet kimerül, (az életerő) szétszóródik és azonosul a nem-léttel. A lélek, noha nagyon finom dolog, mégsem más, mint a *yin* 陰 és *yang* 陽 révén való átváltozás. Egyszer átalakult és élővé lett, újra átalakul és halott lesz. Ha összegyűlt, a kezdetet alkotja; ha meg újra szétszóródik, az a véget jelenti.

Ebből következtetve tudjuk biztosan, hogy lélek és test együtt alakulnak át, és hogy eredetileg nincs különböző leszármazásuk. A lelki és a testi egyazon életerő, amelyek kezdettől végig együtt laknak. Ha az (együtt-)lakozás teljes, akkor az életerő összegyűlt és varázsereje (*ling* 靈) van. Ha a lakozás felbomlik, az életerő pedig szétszóródik, a megismerés fénye kihuny. Amikor (az életerő) szétszóródik, visszatéríti azt, amit az Égi Eredettől kapott [vö. *Huainanzi* 淮南子 7]. S amikor (a megismerés fénye) kihuny, visszatér újra a dolgok nem-létébe [vö. *Laozi* XIV]. A visszatérés és a véget érés mind magától való [= természetes: *ziran* 自然] rendeltetés. Ugyan ki csinálja ezeket?

Ha feltételezed, hogy (test és lélek) eredetileg különbözők, akkor különböző életerők társulnak a rendelés szerint, és társulván együtt alakulnak át. A lélek is úgy lakozik a testben, akár a tűz a fában. Amíg (a test) él, léteznie kell, de ha (a test) szétszóródik,

(a léleknek) el kell halnia. Ha a test elválik tőle, a lélek szétszóródik, mert nincs mire támaszkodjék. Ha a fának vége, a tűz is kialszik, mert nincs ami hordozza. Az elv tehát ilyen.

Ha az azonosság és különbözőség közti megkülönböztetés homályos és nehezen megvilágítható, akkor a létezőről és nem-létezőről való beszédnek meg kell felelnie az összegyűlés és szétszóródás (fogalmainak). Az összegyűlés és szétszóródás az életerő változásainak általános neve, a tízezer átalakulásból a születés és elhalásé is. Ezért mondja Zhuangzi 莊子 [vö. *Zhuangzi* XXII]: „Egy ember születése az életerő összegyűjtése. Amikor összegyűlt, életet teremt, de amikor szétszóródik, az a halál. Ha pedig a halál s az élet egymásnak társai, akkor miféle szomorúság érhetne még el engem?”

A régieknek, akik oly jól tudtak az Útról beszélni, kellett hogy legyen valamijük, amellyel megértsék azt. Ha pedig így van, akkor azt a nézetünket, hogy a „végső elv” [= a halhatatlanság utáni vágyakozás; vö. *Baopuzi* 抱樸子 6] is végéhez érkezik az egy étellel, és hogy az élet, ha kimerült, nem alakul át többé, be tudtuk bizonyítani.

VÁLASZ: – Mi hát a lélek? Minthogy a szelleminek a végpontja, „varázserejűnek” nevezik. A szelleminek a végpontja nem olyan, mint a hármas és kettős vonalakból álló kép. Ezért a Szent Ember úgy határozza meg, mint a dolgok „lelkésítését” [vö. *Yijing* 易經, *Shuogua* 說卦]. Még ha a legmagasabb tudás birtokában vagytok is, úgy beszéltek róla, hogy nem vagytok képesek meghatározni a szerkezetét és alakját, sem pedig végére járni homályos jelentésének. Közönséges tudásotokkal kételkedést támasztotok, s többnyire csak a saját zavaros (gondolataitokkal) értetek egyet. A tévedések, amelyeket elkövettek, bizony már nagyon súlyosak. Mert aki beszélni akar róla, az végül is arról beszél, amiről nem lehet beszélni. Mármost annak a közepében, amiről nem lehet beszélni, újra meg újra és kölcsönösen csak hasonlókat (mondhatunk).

A lélek tökéletesen felel, nincs ura, finoman kimerít mindent, és nincs neve. Megindítja a dolgokat, így (általuk) mozog; kölcsön vesz sorsokat, így (azok révén) működik. Megindítja a dolgokat, de maga nem dolog, s ezért a dolgok átalakulásakor nem hal el. Kölcsön vesz sorsokat, de maga nem sors, s ezért a sorsok kimerülésekor

ő nem jut (létezésének) a végére. Vannak érzelmei, de csak a dolgok által lehet megindítani; van tudata, de csak a sorsok révén lehet megtalálni őt. A sorsok közt van szellemi és van testi, ezért (az emberek) természete mind különböző. A tudás is lehet világos vagy tompa, ezért (az emberek) értelmessége sem azonos.

Ebből következtetve mondhatom: tudjuk tehát, hogy az átalakulások az érzelmek által indulnak meg, a lélek pedig az átalakulások által továbbadódik. Az érzelmek nem mások, mint a változások anyja [vö. *Laozi* 老子 I], a lélek pedig az érzelmek gyökere. Az érzelmeké az összetalálkozó dolgok útja, a léleké pedig a titokzatos vándorlás működése. Csak aki felébred és világosan lát, az térhet vissza az Eredethez. Aki téved az Alapelvben, az csak a dolgokat követi.

Akik a régi időkben magyarázták az Utat, ugyancsak semmi-ben nem értettek egyet (veled). Engedd meg, hogy idézzem és megmagyarázzam őket. Zhuangzi a titokzatosról a *Dazong* 大宗 (fejezetben) nyilatkozott meg [*Zhuangzi* VI] mondván: „A Nagy Göröngy [= a Föld] elfáraszt engem, amíg élek, s pihentet majd, ha meghalok.” S azt is gondolta (ugyanott), hogy az élet az ember vendégfogadója, a halál meg visszatérés az Igazhoz [= Abszolúthoz]. Ezt jelenti a mondás: „Tudni, hogy az élet nagy szerencsétlenség, az élet nem-létét pedig úgy fogni fel, mint visszatérést az Eredethez.” Wenzi 文子 a Sárnga Császár szavait idézi mondván: „A test pusztulásnak van alávetve, de a lélek nem alakul át. S mert nem-átalakulása az átalakulásokon halad, változásai kimeríthetetlenek” [vö. *Huainanzi* 淮南子 7]. Zhuangzi ezt is mondja (ugyanott): „Ha valaki csak az ember testi formáját ragadja meg, még örömét is leli benne. Ám az emberi test tízezer átalakulása során sem ér el soha egy végső állapotot.” Ez azt jelenti, hogy tudjuk: a születések nem merülnek ki egyetlen átalakulással, és hogy aki követi a dolgokat, az nem tér vissza (az Eredethez) [vö. *Zhuangzi* XXXIII].

A két mester mondásainak tartalmát még nem értem ugyan teljesen, de azért közel jutottam az Eszményihez, s hallottam róla valamit.

Te, aki vitatkozol, nem tanulmányoztad a „most élni, most meghalni” tételét [vö. *Zhuangzi* II], s tévedsz abban, (mit jelent) az „összegyűlés és szétszóródás az egy átalakulásban”. Nem gondolsz arra, hogy a lélek útjának ott van a dolgokat lelkesítő varázsereje,

azt állítod, hogy a szellemi és a testi együtt merülnek ki. De hát nem lenne ez nagyon szomorú?

A tűzről és fáról szóló hasonlat eredetileg a Szent írásaiból való [= a *Zhuangzi* III-ból]. (Az emberek) elveszítették a hagyomány fonálát, s ezért senki nem törekszik a rejtett (jelentés) feltámasztására [= a helyes értelmezésre]. A finom mondások így aztán elmerülnek a közönséges tanításokban, aminek következménye, hogy az ilyen vitatkozók felhasználhatják arra, hogy kételyeket ébresszenek. Ha pedig most nem lenne mester, aki megértené az Eszményit, akkor nem tudnád, hogy létezett a régiek tudásának világossága, és a titokzatos átadás műveletéről sem hallana soha senki.

Hogy miért? Mert az érzelmek és sorsok egymást indítják meg, és átalakulásaiknak nincsen határuk. Az okok és feltételek titkosan összekapcsolódnak és rejtetten egymás kezére játszanak. Akinek magának nem átható a szemlélete, az nem ismerheti meg változásait. Engedd meg, hogy egy tárgyi (példával) bizonyítsam be neked ezt. A tűz átadása (ugyanazon) tüzelőanyagban, ez olyan, mint a lélek átadása a testben; ám a tűz átadása más tüzelőanyagban olyan, mint a lélek átadása más testnek. Az előző tüzelő nem a későbbi tüzelő, s ebből tudhatjuk, hogy a (feladatukat) tökéletesen ellátó ujjak művészete mily titokzatos [vö. *Zhuangzi* III]. Az előző test nem a későbbi test, s ebből megérthetjük, hogy az érzelmek és sorsok (egymást) megindítása milyen mély. A tévelygők látják, hogy a test elpusztul az egy étellel, s ennek alapján azt gondolják, a lélek s az érzelmek együtt pusztulnak el, mint ahogyan látják a tűznek kimerülését egyetlen fadarabon, s azt mondják, az utolsó pillanatban mindkettő kimerült. Ez (a nézet) „az életerő táplálása” című fejtegetésen [*Zhuangzi* III] nyugszik, nem pedig az analógia alapos megvizsgálásán.

Ha ugyanis, a te érvelésedet követvén, feltételezzük, hogy lélek és test együtt alakul át, akkor kezdettől fogva égi [= természetij] eredetűek. Az ostobaság és a bölcsesség hordozója az élet, s azonosak mindabban, amit természetes adottságként elfogadnak. Megkérdezem, hogy amit elfogadnak, azt vajon a testtől fogadják-e el, vagy a lélektől fogadják-e el? Mert ha a testtől fogadják el, akkor minden, ami egy létező testben van, annak átalakulásakor lélekké lesz. Ha meg a lélektől fogadják el, akkor lélek adatik át a léleknek, s akkor Danzhu 丹朱 [= Yao 堯 méltatlan fia] és Yao 堯 Császár

egyformán szentek, valamint Chonghua 重華 [= Shun 舜] és Gusou 瞽叟 [= Shun méltatlan apja] egyenlőképp isteniek. Lehetséges volna, hogy így legyen? Lehetséges volna, hogy így legyen?

Minthogy pedig ez nem lehetséges, biztosan tudjuk, a titokzatos feltételek összekapcsolódása nyilvánul meg a megmaradó múltban, és hogy világos vagy tompa felfogás jut-e osztályrészül valakinek, az már a test kezdetekor eldöntődött. Az isteni faze-kaskorong [vö. *Zhuangzi* II] jól forog ugyan, de csak nem képes megváltoztatni az alaptermészet magától-olyanságát (*ziran* 自然). Hát még leszállva az ennél alacsonyabb dolgokhoz! Ha megvizsgálod az Alapelv segítségével, akkor a finom mondásoknak megvan a bizonyítékuk. Ha egyezteted a tényekkel, képes leszel rá, hogy ne ess tévedésbe a Nagy Áthatoló tekintetében.

Sengrui 僧叡 (352–436) Huiyuanhoz 慧遠 hasonlóan igen jelentős kínai buddhista fordító, kommentátor és teoretikus, akinek élete és munkássága ugyancsak jól mutatja Kumārajīva óriási hatását a kínai buddhizmusra. Üggyel-bajjal rekonstruált életrajza szerint a mai Henan 河南 északi vidékén született, ahol korábban Fotudeng 佛圖澄, később pedig 365-ig Dao'an 道安 hirdette a Tant. Tizenkilenc évesen lett szerzetes; 375 körül egy zarándokutatót tett, s valószínűleg ekkor találkozott először Dao'annal, akit egy írásában mestereként nevez meg. 382-ben a Későbbi Zhao-dinasztia 趙 fővárosában, Yeben találjuk, ahol egy fordítási munkában írnokként vesz részt. A munkálatokat Dao'an vezeti, aki Chang'anból 長安 látogatott oda; föltehető, hogy Sengrui már Chang'anban is vele volt. Észak-Kínában zavaros idők jártak; Dao'an meghalt 385-ben. Sengrui Nyugat-Sichuanba 四川 vándorolt, ahol a hagyomány szerint pásztorok foglyul ejtették és rabszolgaként dolgoztatták. Állítólag egy utazó kereskedő váltotta ki fogságából, amikor megtudta róla, hogy szerzetes. Bizonyos ideig Huiyuan közösségében, a Lu-hegyi 廬 kolostorban is élt; ott erősödött meg érdeklődése a *dhyāna*, az elmélkedés iránt.

Hat nappal azután, hogy Kumārajīva Chang'anba került, fölkereste őt Sengrui, az akkor már ötvenéves és híres dharmamester, s arra kérte, hogy fordítson le számára valamit a *dhyāna* gyakorlásáról. Kumārajīva ekkor különböző forrásokból összeállított és lefordított számára egy *Bodhisattva-dhyāna* című munkát. Sengrui hamarosan arról is híres lett, hogy jól ismeri az elmélkedés gyakorlatát. Kumārajīva egyik leghívebb tanítványa lett, aki a mester haláláig, 413-ig részt vett annak sok fordítói és tanítói vállalkozásában, 418-ban a déli Jiankangban 建康 találjuk, ahol szintén megbecsülés övezi; itt kapja „déli” nevét, a Huirui 慧叡 szerzetesi nevet.

A *Zhonglun*hoz 中論 írt Előszava és a Tizenkét kapuról szóló tanulmánya Sengrui két legfontosabb és legeredetibb műve, mindkettő bizonyosan Chang'anban keletkezett. Jól látható belőlük, milyen előzményei és hivatkozási alapjai voltak a buddhizmus Középpút iskolájának Kínában.

A fordítások alapjául szolgáló kínai szövegek lelőhelye: *Taishō* XXX, 1a–b (valamint LV, 76c–77a) és *Taishō* XXX, 159b (valamint LV, 77c–78a). Az életrajzi összeállítás Richard H. Robinson könyvéből vétetett (rövidítve), akárcsak fordításából a szövegek tagolása.

Tőkei Ferenc.

ELŐSZÓ A ZHONGLUNHOZ

1. A *Zhonglun*ban 中論 van ötszáz vers, amelyet Nāgārjuna bódhiszattva alkotott. Az, hogy a *zhong* 中 [= Közép] szó adja a címét, rávilágít a tartalmára; az pedig, hogy *lunnak* 論 [= Tanulmány] nevezik, teljesebbé teszi a szavait. A tartalom nevek nélkül nem érthető, ezért a Közép szóra bízott, hogy azt érthetővé tegye. A szavak magyarázatok nélkül nem teljesekek, ezért a Tanulmány szóhoz folyamodtak, hogy világossá tegye azokat. Ha pedig a tartalom érthető, a szavak meg világosak, akkor a bódhiszattva bölcs tanítása [*bodhimanda*] fényesen ragyog, s kétségtelen, hogy „a kötelek eloldódtak” [vö. *Zhuangzi* III].

2. A vágy és a csalódás a téves nézetekből születik, s a „három világ” általuk elmerül. Az egyoldalú megértés az ellenszenvező tudásból keletkezik, s a hozzá való ragaszkodás vezet az eltévelyedéshez. Ebből tudjuk, hogy a nagy *bodhi* a hatalmas megérzésben van, a kis tudást pedig a szűkös elme köteleke tartja fogva. Ha a megérzés nem tágas, akkor nem elegendő ahhoz, hogy általa megszüntessék a létezés és a nem-létezés (közti különbséget), s egyesítsék a vallási és a világi (szempontot). A tudás pedig, ha nem teljes, akkor vele nem tudunk végigmenni a Középső Ösvényen és lerombolni a két határ (ellentétét). Hogy a vallási és a világi (különbséget) nem szüntették meg, s a két határ (ellentétét) nem rombolták le, ez a bódhiszattvát elszomorította. Ezért Nāgārjuna, a nagy ember [*mahāsattva*] egyenlővé tette őket a Középső Ösvény által, s lehetőséget adott a tévelygések követőinek, hogy meglássák a Titokzatos Ujjat és egészen megváltozzanak. Befogadta őket az átalakulásokkal való azonosulás (elve) révén, és elérte, hogy a Titokzatos Megértés vendégei [= új hívei] megszabaduljanak terveiktől és megfontolásaiktól a „reggeli napsugaraknál” [vö. *Zhuangzi* 莊子 VI].

3. Milyen hatalmas is! [Vö. *Shujing* 書經, *Hongfan* 洪範] Igazán elmondhatjuk róla, hogy szabályozza és simává teszi az utat az Üres Lépcsők [= a bódhiszattva-fokozatok] felé és megnyitja a „titokzatosság kapuját” [vö. *Laozi* 老子 I] a világegyetemen belül, mozgásba hozza a *prajñā* szelét a száraz gallyak között, s ráönti

az édes harmatot [*amṛta*] mindarra, ami fonnyad és száradó. Amikor a százcédrusos [= százgerendás] épület fölemelkedik, (eleinte) csak egy szalmával fedett nyomorúságos kalyibának látszik. Ha meglátjátok ennek a Tanulmánynak a nagyságát, akkor megértitek az egyoldalú megértés nyomorúságos voltát. Milyen szerencse, hogy ennek a Kínának a földjére hirtelen idemozdították a Gṛdhrakūṭa-hegyet, amely legfőbb hegysége lett, s így e távoli vidék elfogult elméi részesedhetnek áradó ragyogásának fölös kegyelméből! Csak ezután lehetséges először, hogy a Daoról 道 vitatkozó bölcsek arról beszélgessenek egymással, ami valóságos.

4. Azt mondják, India minden országában, aki tanulásra mérészelte adni a fejét, azok közül nincs aki ne mélyedt volna el ebben a Tanulmányban, s ne tekintette volna ezt a legfontosabb feladatának. Azok, akik tollukat megnedvesítvén följegyezték kommentárjaikat, ugyancsak nem voltak kevesen. Amit most kiadunk, azok az indiai Binjialuo nevű *brahman*, Qin 秦 [= Kína] nyelvén „Kékszemű” kommentárjai. Ő hitte és értette ugyan a mély dharmát, nyelvezete azonban nem kifinomult és nem is találó. Ami benne téves volt, hiányos vagy éppen fölösleges, azt a Dharma-mester [= Kumārajīva] mind megszerkesztette és kijavította, a *Versszakok* szerint értelmezvén, úgy, hogy az alapelvek tökéletesek legyenek, noha a szöveg helyenként még most sem egészen jó.

5. A *Száz tanulmány* fegyelmezi a kívülállókat azáltal, hogy kizárja a valótlanságokat. Ez a szöveg szabaddá teszi a bennlevőket [= a buddhistákat] azáltal, hogy elosztja megrögzöttségeiket. A *Nagy tanulmány a tökéletes bölcsességről* mély és hatalmas. A *Tizenkét kapu szemlélete* magvas és célratörő. Ha ezt a négy (könyvet) tanulmányozzátok, az valóban olyan, mintha a nap és hold hatolna be szívetekbe. Nincs semmi, amit ne a legvilágosabban tükröznének vissza.

6. Foglalkoztam (ezzel a könyvvel), elmerültem benne, és nem voltam képes letenni a kezemből. Azután elfeledkeztem nyomorultságomról és alkalmatlanságomról, megírtam felismeréseimet és érzelmeimet egy előszóban, s elláttam egy tartalomjegyzékkel is mindjárt az elején. Ám hogy is lennék képes rá, hogy megmagyarázzam! Csupán a magam egyetértő érzelmem feletti örömet fejezhettem ki.

ELŐSZÓ A TIZENKÉT KAPU TANULMÁNYAIHOZ

1. A *Tizenkét kapu tanulmányai*: a Valóságnak megfelelő perdöntő Közép, és a legfontosabb keréknyom a *bodhimanda* felé. A „tizenkettő” az a nagy szám, amely összefogja a sok ágazatot. A „Kapu” az utat nyitás és nem-akadályozás elnevezése. Aki tanulmányt ír róluk, az a forrásukig akar hatolni és ki akarja meríteni alapelvüket. Ha egy alapelv nincs teljesen kifejtve, akkor a sok különbözőség zűrzavarhoz vezet, és megjelennek az eltérések, amelyek letérítenek (a helyes útról). S ha egy forrásnak nem jár-tak a végére, akkor a sok ösvény elszaporodik, és ott maradnak az eretnokségek lábnyomai.

2. Hogy az eretnokségek nincsenek szétzúzva, és hogy az elté-velyedések nincsenek kiirtva, ez volt a nagy ember (*mahāsattva*) szomorúsága. Ezért Nāgārjuna bódhiszattva utat nyitott azoknak, akik kijáratot kerestek, s megírta a *Tizenkét kaput*, hogy vele igazítsa el őket. Amikor pedig eligazította őket a *Tizenkettő* által, akkor a létezést és nem-létezést egyaránt világossá tette, s nincs kérdés, amit ki ne merített volna. Amikor pedig minden kérdést kimerített a létezés és nem-létezés dolgában, akkor megtagadott minden érdemet az átalakulások teremtésében [vö. *Zhuangzi* 莊子 II]. Ha az elvek végpontja az üresség állapota, akkor az én elvész a két véglet között. S ha így van, akkor az én elveszejtése a halfogó varsa elutasításában rejlik. [Vö. *Zhuangzi* XXVI.] A varsa elhagyása a segítségről való lemondásban van. Csak ha a varsát és az ént mind elfelejtetted, akkor lehetséges, hogy közelebb juss a Valóságához. Amikor pedig a Valóságához közelítesz, akkor az üres és a valóságos kettőssége egymásba olvad, s szerzésnek és veszteségnek nincs elválasztó hatása. Amikor pedig ezek egymásba olvadtak és nincs köztük határ, akkor vagy képes elfelejteni a véletleneket [vö. *Lunyu* 論語 IV, 5] a kettős csodálatosságban [vö. *Laozi* 老子 I], elfojtani a veszedelmeket [vö. *Lunyu* uo.] az egy rendeltetésben [vö. *Laozi* XXXIX], visszatéríteni kocsidat a *bodhimanda* útjára, s végül odáig jutni, hogy elméd elérje a buddha-állapotot.

3. Milyen tágas (ez a mű)! Valóban elmondhatjuk róla, hogy „körbe forgatja az üresség pengéjét ott, ahol nincs köztes tér” [vö. *Zhuangzi*

III], „megszólatatja az alig hallható muzsikahangot a világegyetemben” [vö. *Laozi* XIV], „átviszi az életfogytig számúzótteket a titokzatos gázlón” [vö. *Zhuangzi* II, Guo Xiang 郭象 kommentárjával], és „kilép a létezés és nem-létezés területén túlra”.

4. Mily szerencsések a későbbi korok tanulói! A sík út már simán (járható), s a sötét ösvény immár nyitva van. Valóban megadatik, hogy megrázzuk a kocsicsengőket az Északi Óceánnál [vö. *Zhuangzi* I] és meglövagoljuk a fehér ökröt a Délre való visszatéréskor, megértsük a nagy felébredést az álmok világából, s azonosulván a száz átalakulással, nyugalommal térjünk haza.

5. Ha pedig így van, akkor miképp tudhatnánk, hogy a tündöklő istenség [= a nap] akkor is ragyog, amikor a sötét föld még nincs megvilágítva? Sengruai 僧叡 a maga nyomorúságos, sekélyes értelmével arra vállalkozott, hogy világossá és bizonyossá tegye az üresség átjáróját, táplálja a vágyakozást a Végső Igazság iránt, remélve, hogy a napok használatában is meglesz a jótéteménye, s kívánva, hogy az évek számlálásában is képes legyen hasznot hajtani. Mennyivel többet (tehetett volna) az, akinek a tehetsége kiválóbb! Nem győzvéen már a tiszteletadás legmagasabb fokát, merészeltem tompa szavaimmal s rövid gondolataimmal előszót írni hozzá és előterjeszteni (ezt a művet). Hozzáadtam egy fejezet- és tartalomjegyzéket a legelején. Vajha képes-e hasznossá lenni? Csak azt remélem, hogy ezekkel a gondolatokkal megnyitom a magától való előrehaladásnak az útját.

Sengzhao 僧肇 (374–414) Chang'an 長安 környékén született, szegény írástudó családban. Másolóként dolgozott, s így jól megismerte a világi irodalmat. Eleinte a neotaoizmus híve volt, ám elolvasván a *Vimalakīrti-sūtrat* buddhista lett és szerzetes. Felnőtt korára híres és irigyelt tudós volt, s mégis, Chang'anból a Liang-beli 梁 Guzangba 姑臧 ment és már ott Kumārajīva tanítványául szegődött, akivel így együtt került újra Chang'anba. Az udvartól is elismerve vett részt Kumārajīva fordítói és interpretátori munkájában.

Sengzhao tanítványként is eredeti gondolkodónak bizonyult. Egyéni hangot ütött meg előszavaiban is, mint például az *Előszó a Száz tanulmányhoz* címűben, amely minden bizonnyal a fordítás esztendejében, 404-ben keletkezett. Kumārajīva *Pañcaviṃśati*-jének inspirációjára valamikor 404 és 408 között megírta valószínűleg első önálló tanulmányát *A prajñának nincs tudása* címmel. A mester elolvasta és állítólag ezt mondta: „Az én értelmezésem nem különbözik a tiédétől, kifejezéseket is kölcsönözhetünk egymástól.” 408-ban egyik szerzetestársa, *Daosheng* 道生, elvitte a művet Lushanba 廬山, megmutatta Liu Yiminnek 劉遺民, az továbbadta Huiyuannak 慧遠, aki az egész kolostori közösséggel megismertette. Megmaradt éveiben kommentárok és előszavak mellett még két olyan jelentős művet írt, amilyen *A nem-abszolút ürességről* és *A dolgok nem mozdulnak el*.

Kumārajīva 403-ban bekövetkezett halála után és nem sokkal saját halála előtt írt még egy *A nirvāṇának nincs neve* című tanulmányt, ennek azonban több része nem hiteles. Ezért a következő lapokon csak a megelőző négy műve olvasható. A kínai szövegek lelőhelye: 1. Taishō XXX, 167c–168a (valamint LV, 77b–c). 2. Taishō XLV, 153a–154c. 3. Taishō XLV, 152a–153. 4. Taishō XLV, 151a–c. A szöveg tagolása csaknem minden esetben Richard H. Robinsontól származik, aki könyvében Sengzhao életművét is nagyon alaposan és érdekesen elemzi: *op. cit.* pp. 123–155; megmutatva ezeknek az írásoknak rendkívüli jelentőségét a kínai buddhista filozófia megalapozásában és alakulásában.

Tőkei Ferenc.

ELŐSZÓ A SZÁZ TANULMÁNYHOZ

1. A *Száz tanulmány* a Szent Elméhez való eljutás gázlója és ösvénye, s az abszolút igazság feltárásának nagyon fontos tanulmánya. Több mint nyolcszáz évvel Buddha nirvánája után élt egy bódhiszattva szerzetes, akinek a neve Déva volt. Titokzatos elméje egyedülállóan megvilágosodott, különös tehetsége pedig kiemelkedő volt. Az ő Útja fényessé tette azt a kort, s szelleme fölébe emelkedett a világi külsőségeknek. Ezért volt képes eltávolítani a Tripitaka kettős korlátját és simává tenni a tizenkét (szakaszhoz = a teljes kánonhoz) vezető homályos utat. Egyedül lépkedett Kapilavasztun [= Indián] keresztül, s a Dharma Városának sáncárvá lett.

2. Abban az időben a „külső tanok” (*tīrthika*) zűrzavara (uralkodott), az eretnek nézetek egymással versengve keletkeztek, és a tévelygő viták veszélybe sodorták az igazságot. Közel volt, hogy felfordulás (váltsa fel) a Helyes Utat. Akkor ő fölfelé nézve panaszkodott a Szent Tanítás hanyatlása miatt, lefelé nézve pedig azon kesergett, hogy a tévelygő sokaság csalások martaléka lett. Meg akarta szabadítani és menteni a fuldoklókat, s ezért megalkotta ezt a tanulmányt, amely azáltal támasztotta meg a helyeset és rekesztette el a tévelygést, hogy teljes világosságot teremtett a Végső Eszmény dolgában. Így a helyes átalakítás [= érvelés] megdicsőül általa, a tévutak pedig felváltódnak általa (a helyessel). Ha nem az, aki rendelkezik „minden titokkal” [vö. *Laozi* 老子 I], akkor ki más lett volna képes erre?

3. A tanulmányban száz vers van, ezért úgy is nevezik, hogy *Száz*. Alapelve s jelentése mély és titokzatos. Összesűríti magában számos könyv lényegét. Stílusa és jelentése kellemes és összefogott, minden alkotásoknak legszebbike. Mégis, végső jelentése homályos és nagyon rövid lévén, csak keveseknek adatik meg hozzá a kapu. Ott volt (azonban) Vasu bódhiszattva, akinek ragyogó tudása és benső bölcsessége révén finom gondolatai különösen fejlettek voltak, a távolból is illettek a titokzatos lábnyomokhoz, s aki megírta hozzá magyarázó kommentárjait. El is érte, hogy mély és rejtett jelentése ragyogóvá lett a finom toll révén. Stílusa (is) közérthető volt, így érthette el a következő nemzedékeket. Nyelvezete (is) oly ragyogó, hogy az Eszmény ösvényét könnyedén megvilágítja.

4. Olyan ez a tanulmány, hogy beszél, de nem ismeri a megfelelő (ellentétpárokat), cáfol, de nem ragad meg semmi (mást). Egyáltalában nincs támasza, s dolgaiban mégsem veszíti el az abszolút (igazságot). Teljes anélkül is, hogy különös (támpontja) lenne; elvei titokzatosan maguktól találkoznak össze. Az eredethez való visszatérés Útja megvilágosodik ebben (a műben).

5. Azután itt él egy indiai śramaṇa, Kumārajīva, akinek tehetősége mély és széleskörű, akinek kiváló szelleme magasan fölötte áll (az átlagosnak). Alatta tanultam számos éven át, és még most sem tudom teljesen megérteni. [Vö. *Lunyu* 論語 IX, 10.] Állandóan tanulmányozza és idézi ezt a tanulmányt, s az elme számára a legfontosabbnak tartja. Korábban ugyan maga fordította le, ám a szakkifejezések még nem lévén tökéletesek, ennek következtében azok, akik a gondolatot keresték, elakadtak a hibás szövegben, és akik rögzíteni (próbálták) álláspontjait, messze eltévedtek az eredeti egésztől [= a középponti gondolattól].

6. A Nagy Qin 秦 [= Kína] *silixiaoweije* 司隸校尉 és Ancheng 安成 hercege, Yao Song 姚嵩, tiszta és nyugodt kedélyű ember, „üres elméje” [vö. *Laozi* IV] pedig egyszerű és (ugyanakkor) kiváló. Széleskörűen járatos a belső és külső [= buddhista és világi] dolgokban, elvekben és gondolatokban egyetemesen tájékozott. Fiatal korában is szerette a Nagy Utat, felnövekedvén pedig még odaadóbb lett. Ámbár a testét újra meg újra megterhelték időszakos kötelességei, a dharmáról való beszélgetéseket nem hagyta abba. Valahányszor pedig kezébe vette ezt a szöveget, nagyon sok olyasmit talált benne, ami elszomorította. A Hongshi 弘始 (uralkodási periódus) hatodik évében [= 404-ben], *Shouxing* 壽星 csillagálláskor összehívta tehát az elveket kóstolgotó śramaṇákat, és Kumārajívával együtt megszerkesztették a helyes szöveget, ellenőrizték, majd kicsiszolták a második változatot. Arra törekedtek, hogy megőrizzék a tanulmány értelmét, és hogy „lényegi legyen, de nem durva, rövid, de találó” [vö. *Lunyu* VI, 16]. A gondolatok most teljesen ki vannak fejtve, és nincs benne semmi rés [vö. *Lunyu* VIII, 21].

7. A tanulmány összesen húsz fejezetből áll, minden fejezetben öt verssel. A további tíz fejezetről (Kumārajīva) úgy gondolta, hogy nem lehet hasznára ennek a vidéknek, ezért elhagyta azokat és nem adta át nekik. Remélem, hogy ragyogó értelmű „nemes emberek” részletesen tanulmányozni fogják (ezt a művet).

A PRAJÑĀNAK NINCS TUDÁSA

I. [Bevezetés]

1. A prajñā, mely üres és titokzatos, a Három Kocsi Végső Eszménye. Valóban az Abszolút Egy, amely nem ismeri a megkülönböztetést, de vitatkozik az eretnek tanokkal [vö. *Lunyu* 論語 II, 16], (mert azok) már hosszú ideje zavart keltenek.

2. Itt él egy indiai śramaṇa, Kumārajīva, aki fiatal korában bejárta a Nagy Négyszöveget [vö. *Laozi* 老子 XLI] és tanulmányozta a finom részleteket [vö. *Yijing* 易經 7] ebben a tárgyban. Egyedül állt a szavakon és szimbólumokon [vö. *Yijing*, *Xici* 繫辭, *shang* 上] túl, és finoman hozzáigazította (elméjét) az alig látható és alig hallható [vö. *Laozi* XIV] birodalmához. Megcáfolta az eretnekségeket Kapilavasztuban [= Indiában], és feltámasztotta a tiszta szelet [= a prajñāt] a Kelet [= Kína] legyezői közt. Meg akarta világítani a különböző vidékeket, de fénye rejtve maradt Liang földjén. Mégpedig azért, mert az Út nem felel az ürességben; hogy válaszoljon, annak feltétlenül oka kell hogy legyen. A Hongshi 弘始 (korszak) harmadik évében [= 401-ben], *Xingji* 星紀 csillagállás évében Qin 秦 [= Kína], kihasználván (Liang 梁) ama tervét, hogy betör az országba, hadsereget állított azzal a céllal, hogy őt idehozza (Chang'anba 長安). Az Északi Ég fordulata így alakította a sorsát.

3. A Nagy Qin Égi Királya, akinek Útja (*dao* 道) megfelel a száz (rég) király elveinek, Erénye (*de* 德) pedig ezer későbbi nemzedéket átítat majd, könnyűszerrel elintézi (a kormányzás) tízezer részletét [vö. *Zhuangzi* 莊子 III], és egész nap terjeszti az Utat. Valóban olyan ő, akár az Ég az élőlényeknek a Harmadik Korszakban, és mint egy bot a dharmának, amelyet Sákjamuni hagyott örökbe. Ebben az időben több mint ötszáz śramaṇát, akik szövegmagyarázók voltak, összegyűjtött a Xiaoyao 逍遙 (Kert) Kilátójában. Ő maga kezében tartotta a Qin [= régi kínai] szöveget, s Kumārajívával együtt összehasonlították és megállapították a *Vaipulya sūtra* (szövegét). Amit ő kezdeményezett, az nem csak a mi korunk számára jótétemény, hanem minden eljövendő kalpa számára gázlóként és hídként szolgál.

4. Én, a kezdő és tudatlan, részt vettem azon a magasztos gyűlésen, s fontosnak tartom, hogy hallhattam e különös és fontos (tanításokat), először amaz alkalommal. Mégis, a Szent Tudás homályos és alig érthető, mélyen rejtető és nehezen kimeríthető (maradt). Mivel nincs ismertetőjegye és nincsen neve, nem is olyan, amit szavak és képek [= szimbólumok] révén megismerhetnénk. Csak azt kísérem meg, hogy a Gondolattalan [*wangxiang* 罔象; vö. *Zhuangzi* XII] érzelmeit (kifejezzem), bolond szavakat alkalmazva reá [vö. *Zhuangzi* XXII]. Hogy is mondhatnám, hogy a Szent Elmét sikerülhetne elemeznem! De megkísérlem, hogy tanulmányt írjak róla, amint következik.

II. [Tézisek]

1. A *Fangguang* 放光 ezt mondja: „A prajñā nem ismer olyasmit, ami ismertetőjegy lenne, nem ismeri a születés és az elmúlás ismertetőjegyeit sem”. A *Daoxing* 道行 pedig ezt mondja: „A prajñā nem ismer semmi tudottat, s nem ismer semmi látottat”. Ez meghatározza a (szent) tudásnak a megvilágosodással való működését, de vajon miért mondjuk, hogy nincs ismertetőjegye és nincs tudása? Egészen érthető, hogy itt egy ismertetőjegy nélküli tudásról és egy tudattalan megvilágosodásról (van szó).

2. Ugyan miért? Mert ha van valami tudott, akkor olyan is van, ami nem tudott. Minthogy a szent elmében nincs semmi tudott, azért nincs olyan sem, ami nem tudott. A nem-tudással való tudást nevezik mindent-tudásnak (*sarvajñatā*). Ezért hiteles, amit a szútra mond: „A Szent Elmében nincs semmi, ami tudott volna, és nincs semmi, ami nem tudott volna.”

Így aztán a szent ember üressé teszi az elméjét és megtölti [= valóságossá teszi] a „megvilágosodását” [vö. *Laozi* III]. Egész nap tud, és mégsem tud soha. Ezért képes tompítani ragyogását és eltakarni a fényét [vö. *Laozi* VII]. Üres elméje a titokzatosság tükre. Elzárván bölcsességét és eltömtvén hallását, egészen egyedül felfogja a kifürkészhetetlent [vö. *Zhuangzi* XII].

3. S ha így van, akkor a (Szent) Bölcsességnek van egy tükre, amely áthatol a homályon, de nincsen tudása. A szellemnek van egy működése, amely megfelel az alkalomnak, de nem ismeri a gondolkodást. S mivel a szellemben nincs gondolkodás, azért

képes egyedül uralkodni túl ezen a világon. S minthogy a Bölcsességben nincs tudás, azért képes a titokzatos megvilágosodásra kívül a dolgokon. A Bölcsesség kívül van ugyan a dolgokon, mégsem mentes soha a dolgoktól. A szellem is, noha kívül van ezen a világon, mégis mindig a világban van. Ezért fölnez (az Égre) s lenéz (a Földre), miáltal alkalmazkodik az átalakulásokhoz. Kapcsolatai (az élőlényekkel) határtalanok [vö. *Zhuangzi* II]. Nincs homály, amelyben ne tájékozódna, de nem ismeri a megvilágosodás érdemét. Ez tehát az, ami tudás nélküli tudás, és amivel a Szent Szellem találkozik.

4. Így aztán (maga is) dologgá lesz.

Reális, de nem létező; üres, de nem nem-létező. Ami jelen van, de nem lehet beszélgetni róla, az csak a Szent Bölcsesség [vö. *Laozi* VI].

Ugyan miért?

Ha azt akarod mondani, hogy létezik, akkor nincs alakja és nincs neve [vö. *Laozi* XIV]. Ha meg azt akarod mondani, hogy nem-létezik, akkor a Szent általa jutott öntudatra [vö. *Laozi* XXXIX]. Ha pedig a Szent általa jutott öntudatra, akkor üres, de nem hiányzik belőle a világoosság. Nincsen alakja és nincsen neve, ezért a megvilágosodással nem veszejtette el ürességét. Ha pedig a megvilágosodással nem vezett el az üressége, akkor változatos, de nem változik meg. S ha az üresség nem veszejtette el a megvilágosodást, akkor a dolgokkal való kapcsolat felé mozdul el.

Így aztán a Szent Bölcsesség működése nem szűnik meg egy pillanatra sem, de ha testi formáját és ismertetőjegyeit keresed, nem találhatod meg egy pillanatra sem.

Ezért Ratnakūṭa azt mondja: „Ha nincs elmédben szándék, akkor csak tetteidet mutogatod.” A *Fangguang* pedig ezt mondja: „Anélkül hogy elmozdulna a Tökéletes Megértéstől, (a Tathāgata) felállítja az összes dharmát.” Így aztán a Szent lábnyomai tízezerfélék ugyan, ám mind az „egybe” érkeznek.

5. Ezért a prajñā akár üres is lehet, mégis megvilágosít; az Abszolút Igazság nem-létező is lehet, mégis megismerhető. A tízezer mozgó dolog azonos lehet (a mozgással), mégis nyugodt lehet. A Szent Válasz lehet nem-létező, mégis tevékeny. Nem más ez, mint nem tudni s mégis magától tudni, nem cselekedni s mégis magától tenni [vö. *Zhuangzi* VI]. Ugyan mi többet lehetne tudni? Ugyan mi többet lehetne tenni?

III. [Kérdések és válaszok]

1. ELLENVETÉS: – A Szent Ember Abszolút Elméje magányosan fénylik, minden dolgot megvilágosít; a (dolgokkal való) kapcsolatteremtésben nincs határa, s mozgásában találkozik az alkalmakkal. Minden dolgot megvilágosít, ezért a tudása nincs amit elmulasztana. Mozgásában találkozik az eseményekkel, ezért találkozására nem mulasztja el a döntő pillanatot. Mivel találkozására nem mulasztja el a döntő pillanatot, azért biztosan létezik találkozására mindazzal, amivel találkozni lehet. Mivel pedig nincs amit a tudása mellőzne, biztosan létezik a tudás mindarról, amit tudni lehet. És mivel biztosan létezik a tudás arról, amit tudni lehet, a Szentnek nem „üres” [= hiábavaló] a tudása. És mivel biztosan létezik találkozására azzal, amivel csak találkozni lehet, a Szent számára nem „üres” a találkozás. Miután pedig tud és találkozik, miért mondd, hogy nincs tudása és nincs találkozására?

Ha valahogy úgy (gondolod), hogy elfelejti a tudását és nem törődik a találkozásával, akkor arról van szó, hogy a Szent Embernek nincs saját érdeke a tudásban és a találkozásban, s éppen ezáltal valósítja meg saját érdekét [vö. *Laozi* VII]. Ez azt jelentheti, hogy nem személyesen birtokolja a tudását, de miképp lenne lehetséges, hogy nincsen tudása?

VÁLASZ: – A Szent Ember érdeme olyan magas, mint az Ég és a Föld, és nem emberi [vö. *Laozi* V]. Világossága felülmúlja a napot és a holdat, mégis ő van homályban. Hogy is mondhatnám, hogy érzéketlen lenne, mint a fa és a kő, hiszen csak arról van szó, hogy nincsen tudása. Valójában, ami az emberektől megkülönbözteti őt, az szellemének világossága, s ezért nem lehet a dolgok ismertetőjegyei révén megtalálni őt.

Azt akarod elfogadtatni velem, hogy a Szent Ember nem maga birtokolja a tudását, és hogy olyan nincs, hogy a Szent Ember ne birtokoljon tudást. Ám vajon nem értetted-e félre a Szent Elmét, és nem veszítetted-e el a (szútra-) szövegek jelentését?

Hogy miért?

Egy szútra azt mondja: „Az Abszolút Prajñā éppoly tiszta, mint amilyen üres, nincs tudása és nincs látása, nincs tevékenysége és nincsenek feltételei.” Így tehát a tudás magától is nem-tudás. Miért kellene a „megvilágosodás visszafordítására” várnia ahhoz,

hogyan azután nem-tudás lehessen? Ha tudása van, és mert természete szerint üres, tisztának nevezed, akkor nem különbözteted meg a tévelygő bölcsekedéstől. A Három Méreg és a Négy Tévedés ugyanis szintén mind tiszta. Miért tiszteljük akkor egyedül a *prajñāt*? Ha azzal dicsóított a *prajñāt*, ami tudott, (akkor) ami tudott, az nem a *prajñā*. Ami tudott, az mindig magától tiszta, ezért a *prajñā* sohasem (lehetne) tiszta. Így aztán semmi okunk a *prajñā* tisztaságának magasztalására. Így a szútra ama mondása, hogy a *prajñā* tiszta, vajon nem azt jelenti-e, hogy a *prajñā* lényegi természete (*svabhāva*) abszolút tiszta, s alapvetően nincs tévelygésektől elragadott tudása. S ha nincs tudása, amelyet tévelygések ragadnának el, akkor nem lehet a „tudás” kifejezést alkalmazni rá. Nem csupán (arról van szó, hogy) a nem-tudást nem-tudásnak nevezzük, hanem a tudás magától is nem-tudás.

Így a Szent Ember a tudás nélküli *prajñā* által megvilágosítja az ismertetőjegy nélküli Abszolút Igazságot. Az Abszolút Igazság pedig nem ismeri „a nyúl és a ló hátrányát” (a folyón való átgázoláskor). A *prajñā* számára nincs amit tükrével végig ne nyomozna. Ezért a (döntő pillanattal) találkozáskor nem téveszt el semmit; s megfelelően (az abszolút igazságnak) nem igazol semmit. Nyugodtan pihen, nincs tudása, még sincs semmi, amit ne tudna.

2. ELLENVETÉS: – Minthogy a dolgoknak nincs mivel megértetni magukat, azért nevéket állítunk fel, hogy jelezzék a dolgokat. Ámbár a dolog nem a név, végül is vannak megnevezhető dolgok és nekik megfelelő nevek. Ha tehát valaki megtalálta a nevet és keresi a dolgot, akkor a dolog nem képes elrejtőzni. Te azonban elméleted szerint azt mondod, hogy a Szent Elmének nincs tudása, és azt is mondod, hogy még sincs semmi, amit ne tudna. Véleményem szerint a nem-tudás sohasem tudás, és a tudás sohasem nem-tudás. Ezt az elvet a „nevekről való tanítás” teljesen elfogadja, s a terminusok felállításának is alapvető értelme. Elméleteddel mégis azt akarod, hogy (a tudás és a nem-tudás) egy legyen a Szent Elmében, s különböző a szavak értelmében. Vizsgálom a szavakat s keresem a tartalmukat, de nem látom, hogy összeillenek. Vajon miért? Ha a „tudás” szó megfelel a Szent Elmének, akkor nincs semmi, amit a „nem-tudással” meg kellene különböztetni. Ha a „nem-tudás” felel meg a Szent Elmének, akkor ugyancsak nincs semmi, amit a „tudással” kellene megkülönböztetni. Ha pedig

a kettő közül egyik sem felel meg, akkor meg nincs semmi, amiről tovább vitatkozhatnánk.

VÁLASZ: – Egy szútra azt mondja: „A *prajñā* jelentése az, hogy nincs neve, nincs beszéde, nem létező és nem is nem-létező, nem valóságos és nem is üres.” Ha üres (lenne, akkor) sem veszítené el a megvilágosítást; és megvilágosítván sem veszítené el az ürességét. Nem más, mint egy névtelen dharma, s ezért nincsenek szavak, amelyekkel beszélni lehetne róla. S noha szavakkal nem tudunk beszélni róla, mégis, ha nincs a beszéd, akkor semmi nincs, amivel átadhatnánk (másoknak). Ezért a Szent Ember „mindig beszél és sohasem beszél” [vö. *Zhuangzi* XXVII]. Most megkíséreltem, hogy „bolond beszéddel” [vö. *Zhuangzi* XXII] elmagyarázzam ezt neked. A Szent Elme, mivel egészen finom és nincs ismertetőjegye, nem tekinthető létezőnek; s mivel működésében nagyon erőteljes, nem tekinthető nem-létezőnek sem [vö. *Laozi* VI]. S mivel nem lehet nem-létezőnek tekinteni, azért a Szent Bölcsesség ott van benne. Minthogy pedig nem lehet létezőnek tekinteni, azért a „nevekről való tanítás” nem vonatkozhat rá.

Ezért ha „tudást” mondunk, nem tekintjük azt tudásnak, hanem ezzel (a szóval) szeretnénk érthetővé tenni tükör-jellegét. A „nem-tudás” sem azt jelenti, hogy nem tud, hanem ezzel szeretnénk magyarázni ismertetőjegyeit. Magyarázván ismertetőjegyeit nem tekintjük nem-létezőnek; ismertetvén tükör-jellegét nem tekintjük létezőnek. Minthogy pedig nem létező, azért ha tud is, még sincs tudása; s mert nem is nem-létező, azért tudás nélkül is tud.

Ezért a tudás azonos a nem-tudással, a nem-tudás pedig azonos a tudással. Azzal tehát, hogy a szavak különbözők, nem állapítható meg különbözőség a Szent Elme tekintetében.

3. ELLENVETÉS: – Az Abszolút Igazság mély és titokzatos, nem is meríthető ki másképp, csak bölcsességgel. A Szent Bölcsesség képessége már ebben is nyilvánvaló. Ezért egy szútra azt mondja: „Ha nem szerzed meg a *prajñāt*, nem látod meg az Abszolút Igazságot.” Az Abszolút Igazság tehát a *prajñā* feltétele (v. tárgya = *ālambana*). Ha a tárgyával keresed a bölcsességet, akkor (megérted, hogy) a bölcsesség nem más, mint tudás.

VÁLASZ: – Ha a tárgya révén keresed a bölcsességet, akkor a bölcsesség nem tudás. Hogy miért?

A *Fangguang* ezt mondja: „Nem a tárgy külső formája szüli

a tudatot; ezért mondjuk, hogy nem a formát kell nézni.” S ezt is mondja: „Minthogy az öt *skandha* tiszta, a *prajñā* is tiszta.” A *prajñā* az, amely tudni képes, az öt skandha pedig a tudott. A tudott pedig a tárgy (*ā lambana*). A tudó és a tudott egymással társulva léteznek, és egymással társulva nem-léteznek. Minthogy pedig egymással társulva nem-léteznek, azért a dolgok közül egyik sem létezik; s minthogy egymással társulva léteznek, a dolgok közt nincs, ami nem-létezik. Mivel pedig a dolgok közt nincs, ami nem-létezik, (a tudás) a tárgy révén keletkezik; és mivel a dolgok közt nincs ami létezik, akkor (a tudást) a tárgy nem képes létrehozni. Mivel pedig (a tudást) a tárgy nem képes létrehozni, azért megvilágosítja ugyan a tárgyát, de az nem tudás. S mert (ugyanakkor a tudás mégiscsak) a tárgya révén keletkezik, azért a tudás és tárgy kölcsönösen egymástól való függésben jön létre. Így aztán a tudás és a nem-tudás a tudottból keletkezik. Hogy miért? A bölcsesség a tudott révén tud, s minthogy megragadja az ismeretetőjegyeket, azért nevezzük tudásnak. Az Abszolút Igazságnak magában véve nincs ismeretetőjegye, az Abszolút Bölcsesség tehát miképpen tudhatja?

Nos, a következők miatt van ez így: A tudott mégsem tudott. A tudott (ugyanis) a tudásból születik. A tudott létrehozta a tudást, s a tudás is létrehozta a tudottat. A tudott együtt született (a tudással). Ám az együtt születettek nem mások, mint okoktól függő dharmák. Minthogy pedig okoktól függő dharmák, nem valóságosak (= nem abszolútak). S mivel nem abszolútak, azért nem is az Abszolút Igazság.

Ezért mondja a *Zhongguan* 中觀: „A dolgok okokat és feltételeket követve léteznek, ezért nem abszolútak; ha nem követnének okokat és feltételeket, akkor azonosak lennének az Abszolúttal. Mármost, az Abszolút Igazságot nevezzük abszolútnak. Ha tehát abszolút, akkor nem függ októl (és tárgytól). Minthogy pedig az Abszolút nem függ októl (és tárgytól), azért nincs is olyan dolog, amely okokat követvén született volna.”

Ezért mondja egy Könyv: „Nem látható olyan létező dharma, amely ne okokból született volna.” Így aztán az Abszolút Bölcsesség megsemmisíti az Abszolút Igazságot, de sohasem ragad meg egy tudottat. Ám ha a Bölcsesség nem ragadja meg a tudottat, akkor ez a Bölcsesség hogyan lenne tudás?

Így a Bölcsesség nem nem-tudás, de az Abszolút Igazság sem valami tudott, s ezért az Abszolút Bölcsesség ugyancsak nem tudás. Te azonban tárgya révén akarod keresni a Bölcsességet, s ezért a Bölcsességet tudásnak véled. Tárgya azonban magában véve nem tárgy, hol találhatnád meg tehát a tudást?

4. ELLENVETÉS: – Amikor azt mondod, „nem ragadja meg”, ez azt jelenti, hogy nincs tudása s ezért nem ragadja meg, vagy azt, hogy már tudja és azután nem ragadja meg? Ha nincs tudása és azért nem ragadja meg, akkor a Szent Ember vak talán, mint az éjszakában bolyongó, aki nem tud különbséget tenni fekete és fehér között? Ha pedig tudja és azután sem ragadja meg, akkor az ő tudása egészen más valami, mint a nem-megragadás.

VÁLASZ: – Tagadom, hogy nem-tudása miatt nem ragadja meg, s tagadom azt is, hogy tudja és azután sem ragadja meg. A tudás azonos a nem-megragadással, s ezért, ha képes nem megragadni, akkor tud.

5. ELLENVETÉS: – Az a véleményed, hogy „nem ragadja meg”, valójában azt jelenti, hogy a Szent Elme nem dologként fogja fel a dolgokat, s ezért nem tévelyedik el a megragadásuk által. Ha azonban nincs megragadás, akkor nincs igazolás sem. Ha nincs igazolás, akkor nincs megfelelés sem. Ám ki az, aki megfelelően a Szent Elmének, azt mondaná, hogy a Szent Elmében nincs semmi olyan, ami ne lenne tudott?

VÁLASZ: – Így is van. A nincs igazolás és nincs megfelelés kérdésében azonban (tudni kell, hogy) ha (a Szent Elmében) nincs megfelelés, a dolgok közt nincs, ami ne felelne meg, és ha nincs igazolás, a dolgok közt nincs, ami ne lenne igaz. S mivel a dolgok közt nincs, ami ne lenne igaz, azért igaz ugyan és mégsem igaz, és mert a dolgok közt nincs, ami ne felelne meg, azért megfelel ugyan és mégsem felel meg.

Ezért mondja egy szútra: „(A bódhiszattva) egészében látja az összes dharmát, noha semmi sincs, ami látszódnék”.

6. ELLENVETÉS: – Nem úgy van az, hogy a Szent Elme nem képes igazolni. Valójában azzal is, hogy semmit sem igazol, lehetséges az igazolás. Még ha nem igazol is semmit, amit igazolni lehetne, azért annyit feltétlenül igazol, hogy nincs igazolni való. Ezért a szútrának az a mondása, hogy „mivel az Abszolút Igazságnak nincs ismertetőjegye, azért a *prajñā*nak nincsen tudása”, valójában

azt jelenti, hogy a *prajñā* nem birtokolja a létezés ismertetőjegyeinek tudását. Ha az ismertetőjegy nem-létezését úgy fogja fel, mint az ismertetőjegy nem-létezését, akkor miféle zavar lehetne az Abszolút Igazság dolgában?

VÁLASZ: – A Szent Ember számára nem létezik az ismertetőjegyek nem-létezése. Hogy miért? Ha az ismertetőjegy nem-létezését úgy fogja fel, hogy nem-létezik ismertetőjegy; akkor az ismertetőjegy hiánya maga lesz az ismertetőjegy. Elhagyni a létezőt és odamenni a nem-létezőhöz, ez olyan, mint elkerülni a hegycsúcsot és szakadéokban járni. Egyik esetben sem lehet megmenekedni a bajtól. Ezért a Tökéletes Ember a létezőben lakozik, de nem tartja azt létezőnek, a nem-létezőben van otthon, de nem tartja nem-létezőnek azt. S habár nem ragadja meg sem a létezőt, sem a nem-létezőt, ugyanakkor nem is hagyja el sem a létezőt, sem a nem-létezőt. Ezáltal egyesíti fényét a „porral és szenvedéssel”, s körbejárja az Öt Utat [= a pokollakók, éhes-lelkek, állatok, emberek és dévák világát]. Nyugszik és mégis megy, pihen és mégis jön. Nyugodtan nem-cselekszik (*wuwei* 無為) s még sincs, amit meg ne tenne [vö. *Laozi* XXVII és XLVIII].

7. ELLENVETÉS: – A Szent Elme, noha nincsen tudása, az alkalmakra való válaszolás útját mégsem téveszti el. Így amire válaszolni lehet, arra válaszol, amire pedig nem lehet válaszolni, azt otthagyja. Ha így van, akkor a Szent Elme időnként életre kel, időnként meg elhal. Lehetséges-e, hogy így van?

VÁLASZ: – A születés és elmúlás nem más, mint születő és elmúló gondolatok (*citta*). Minthogy a Szent Embernek nincsenek gondolatai, ezek születése és elmúlása hogyan jönne létre? Vagy talán nem is igaz, hogy nincsenek gondolatai, hanem egyszerűen nem tartja gondolatoknak a gondolatokat. És az sem igaz, hogy nem válaszol, hanem egyszerűen nem tartja válasznak a választ. Ezért a Szent Ember útja az alkalmakra való válaszolásban épp olyan megbízható, mint a négy évszak természete. Mivel azonban az üresség és nem-lét a lényege, nem lehetséges, hogy megszülessék, és nem lehet, hogy elműljék.

8. ELLENVETÉS: – A Szent Bölcsességbeli „nincs” és a tévelygő bölcselkedésbeli „nincs” egyaránt (azt jelenti, hogy) „nem születik és nem is múlik el”. Mi hát a különbség közöttük?

VÁLASZ: – A Szent Bölcsességbeli „nincs” azt jelenti, hogy nincs

tudása, a tévelygő bölcselkedésbeli „nincs” pedig azt, hogy „tudni azt, ami nincs”. Abban, hogy „nincs”, azonosak ugyan, de abban, hogy mi „nincs” nekik, különböznek egymástól. Hogy miért?

A Szent Elme üres és nyugodt, nincs tudása arról, amit nem-létezőnek lehet tekinteni. Erről mondhatjuk, hogy „nem-tudás”, de nem mondhatjuk, hogy „tudja a nem-létezőt”. A tévelygő bölcselkedésnek van tudása, s ezért arról van tudása, amit nem-létezőnek lehet tekinteni. Mondhatjuk tehát, hogy „tudja a nem-létezőt”, de nem mondhatjuk, hogy ez „nem-tudás”. A „nem-tudás” azonos a *prajñā* „nincs”-ével, a „nem-létezőnek tudása” pedig az Abszolút Igazság „nincs”-ével.

Ezért a *prajñāt* és az Abszolút Igazságot összevetve: ha a működésükről beszélsz, azonosnak találsz őket és mégis különbözőnek; ha meg nyugodt állapotukról beszélsz, különbözőnek találsz őket és mégis azonosnak. Minthogy azonosak, nincs gondolatuk az „az”-ról és az „ez”-ről [= másokról és önmagukról; vö. *Zhuangzi* II]. Minthogy pedig különbözők, nem tévednek a megvilágosítás eredményében. Ezért ha meghatározod az azonosságot, ez azonosság lesz a különbözőségben; s ha meghatározod a különbözőséget, ez különbözőség az azonosságban. Így tehát nem lehet őket (egyoldalúan) különbözőnek felfogni, s nem lehet őket (csupán) azonosnak felfogni sem.

Vajon miért?

Odabenn ott van a magányos tükör világossága, odakünn pedig ott a tízezer dharma valósága. A tízezer dharma valóságos ugyan, a megvilágosítás nélkül mégsem lehet felfogni őket. A benső és a külső együttműködésével érhető csak el a megvilágosítás eredménye. Amiben a Szent nem képes azonosan (cselekedni), éppen ezek a működések. A bensőnek, noha megvilágosít, nincs tudása; a külsőnek pedig, noha valóságos, nincsenek ismertetőjegyei. A benső és a külső, ha nyugalomban van, együttműködően is nem-létező. Amit a Szent nem képes különbözően (tenni), éppen ez a nyugalom.

Ezért az, amit egy szútra mond, hogy „a dharmák nem különbözőek”, hogyan jelenthetne olyasmit, mint hogy meg kell nyújtani a kacsát (lábát) és meg kell rövidíteni a daruét [vö. *Zhuangzi* VIII], ki kell egyenlíteni a hegycsúcsokat, fel kell tölteni a völgyeket, hogy azután ne legyenek ezek közt különbsé-

gek? Valójában azt jelenti, hogy ha valaki nem tesz különbséget a különbözőségekben, akkor azok legyenek bár különbözők, mégsem különböznek egymástól.

Ezért egy szútra azt mondja: „Nagyon különös, Világtól Tisztelt, hogy te a nem-különböző dharmák kellős közepében azt mondod, hogy a dharmák különbözőek!” S ezt is mondja: „A *prajñā* és a dharmák egymással sem eggyé nem olvadnak, sem egymástól el nem különbözödnek.” Ez így igaz.

9. ELLENVETÉS: – Azt mondtad, hogy ha működésükről van szó, akkor különbözőek, s ha nyugalmi állapotukról van szó, akkor azonosak. Nem világos azonban, hogy a *prajñān* belül miféle különbség van a működés és a nyugalmi állapot között.

VÁLASZ: – A működés azonos a nyugalommal, s a nyugalom azonos a működéssel. A működés és a nyugalom lényegében egy és ugyanaz. „Azonos eredetűek, csak a nevük különböző” [*Laozi* I]. Bizonyos, hogy nincs olyan működés nélküli nyugalom, amely irányítója lehetne a működésnek.

Ezért a Bölcsesség a homályosabb, s a megvilágosodás a fényesebb; a szellem a nyugodtabb, s a megfelelés a mozgékonyabb. Hogy is mondhatnád, hogy a fényesség és a homály, a mozgás és a nyugalom különbözőek?

Ezért a *Chengju* (*guangming dingyi jing*) 成具(光明定意經) azt mondja: „(Aki buddha, az) nem cselekszik, de felülmúlja a cselekvést”. Ratnakūta pedig ezt mondja: „(Aki buddha, annak) nincsenek gondolatai, nincs tudata, még sincs semmi, amiről ne szerezne tudomást.”

Ezek a végső szellemről és a tökéletes Bölcsességről, a képeken [= szimbólumokon] túli Legvégsőről való megnyilatkozások. Ha alkalmazod őket ehhez a magyarázó szöveghez, akkor a Szent Elmét meg lehet ismerni.

SENGZHAO 僧肇

A NEM-ABSZOLÚT ÜRESSÉGÉRŐL

A tökéletes Üresség, amelyben nincs élet (és halál), talán a *prajñā* titokzatos tükrének csodás vetülete, s minden létező dolognak a gyökere. Aki maga nem rendelkezik a bölcsek világos értel-

mével, mely a tökéletes megértésig jut el, hogyan is lenne képes arra összpontosítani szellemét, aminek sem léte, se nem-léte nincsen? Ezért a tökéletes ember, ha behatol a Határtalanba, és semmi határ nem tudja feltartóztatni; ha füle a hallásban és szeme a látásban mindenre képes, hangok és színek nem képesek irányítani: akkor vajon nem azért van-e így, mert azonosítja magát a tízezer dolog eredendő ürességével és ezért a dolgok nem tudják elhomályosítani szellemének világosságát?

Így aztán a bölcs ember, ha legmagasabb rendű tudatának (*prajñā*) segítségével a valósághoz alkalmazkodik, akkor nincs akadály, amelyen át ne hatolna; s minthogy az Egy Leheletre [= Lényegre; vö. *Zhuangzi* 莊子 VI és XXII] tekintve szemléli a változásokat, azért bármivel találkozék is, ahhoz alkalmazkodik.

Minthogy pedig nincs akadály, amelyen át ne hatolna, azért képes a zavaros és összekeveredett (dolgokat) eredeti tisztaságukban felfogni; s minthogy bármivel találkozék is, ahhoz alkalmazkodik, képes a (különböző) dolgoknak ütközve is egynek fogni fel azokat.

Ha pedig így van, akkor bármily különböző legyen is a tízezer kép [= jelenség], azok nem lehetnek magukban véve [= eredendően] mások. Minthogy pedig nem lehetnek magukban véve mások, azért a képek, amelyeket megismerünk, nem valóságos képek. Minthogy pedig nem valóságos képek, akkor látszódnak bár képeknek, nem is képek.

S ha így van, akkor a dolgoknak és nekem közös a gyökerünk, az igaz és a téves „egy-leheletű” [= lényegében ugyanaz], s az alig észlelhető és a sötétben rejtezkedő minden bizonytal nem olyasmi, amit a közönséges elme kimeríthetne [= felfoghatna].

Ezért a mai vitákban, amikor az Üresség [= *sūnyatā*] fogalmához érkeznek, mindenkinek megvan a (másokéval) nem-azonos vélekedése. Ha ugyanis a nem-azonosság (feltételezésével) közelítik meg az azonost, akkor létezhetnek-e dolgok, amelyeknek fölfedezhető az azonossága? Ezért a rengeteg vita és veszekedés csak folyik, ám az alaptermészet dolgában senki nem azonosul (a másikkal).

Mik is ezek a nézetek?

(1) Akik úgy fogják fel (a *sūnyatā* fogalmát), mint „elmebeli nem-létet [= bizonyos Zhi Mindu 支愷度 és Daoheng 道生 nézete]”, úgy vélik, az elme elérheti a nem-létet a dolgokkal való viszonyában, de a tízezer dolog ettől még nem kezd el nem-létezni.

Ez (a magyarázat) sikeres annyiban hogy (elmélkedéssel) eléri a szellem csendjét, de vesztes abban, hogy a dolgok „ürességét” (nem éri el).

(2) Akik (az ürességet) a testi formáknak [= *rūpa*] tulajdonítják [= Zhi Daolin 支道林 (314–366) nézete], világosan látják a formákat, csakhogy azok nem önálló formák, s így ha formáknak látszanak is, mégsem formák. Amikor azt mondjuk, *rūpa*, csak a meglevő formákat azonosíthatjuk a *rūpával*, miért is kellene arra várnunk, hogy a *rūpa* (valóban) „*rūpa*” legyen és csak azután nevezhessük *rūpanak*? Ez (a magyarázat) helyesen mondja, hogy a formák nem önálló formák, de nem érti meg azokat a formákat, amelyek nem-formák.

(3) Akik (az ürességet) „eredeti nem-létnek” fogják fel [= ez Dao'an 道安 nézete], azok közül szellemileg sokan lelik kedvüket a nem-létezésben, s kimondott szavaikkal is nagyra becsülik a nem-létezést. Ezért aminek (a szútrák) tagadják a létezését, arról elismerik, hogy nem létezik; ha pedig tagadják a nem-létezést, akkor a nem-létezőről elismerik, hogy nem létezik.

De ha megvizsgáljuk ezeknek a megállapított (szent) szövegeknek az eredeti jelentését, éppen azt találjuk, hogy (bennük) a létezés tagadása nem a valóságos [= abszolút] létezés tagadása, s a nem-létezés tagadása nem a valóságos nem-létezés tagadása. Miért is lenne a létezés tagadása feltétlenül ennek a létezőnek a nem-létezése, a nem-létezés tagadása pedig annak a nem-létezőnek a nem-létezése?

Erről az épp a nem-létezést szerető beszédről hogyan is mondhatnánk, hogy megfelelne a tényeknek és kifejezné a dolgok belső természetét?

Ha dolognak tartunk egy dolgot, amely valóban dolog, akkor azt a dolgot joggal tarthatjuk dolognak; de ha dolognak tartunk egy olyan dolgot, amely nem dolog [= csak név], akkor hiába hisszük dolognak, az mégsem dolog. Így aztán a dolog nem felel meg a névnek, s az sem követi a valóságot. Ha pedig így van, akkor az Abszolút Igazság csöndje a nevekkel való tanításon kívül van, mit mondhatnék tehát arról, hogy az írott szavak képesek-e eldönteni valamit? Ugyanakkor nem tudok hallgatni sem, s így mégis újra csak szavakat használok és velük kifejezek valamit.

Megpróbálom igazolni elméletemet. A *Mahāyāna-śāstra* ezt

mondja: „A dharmákat nem foghatjuk fel sem létezés jellegűeknek, sem nem-létezés jellegűeknek”. A *Zhonglun* 中論 pedig ezt: „A dharmák nem léteznek és nem is nem-léteznek, ez az első Abszolút Igazság.” Aki pedig megvizsgálja azt, ami nem létező és nem is nem-létező, ugyan miért is mondaná, hogy megtisztítja magát a tízezer dologtól [vö. *Laozi* 老子 X], meggátolja magát a látásban és hallásban, néma lesz és teljesen üres [vö. *Laozi* XXV], s így lesz aztán az Abszolút Igazság (birtokosa)? Bizonyosak lehetünk benne, hogy ha a dolgokról velük összhangban vélekedünk, akkor a dolgok közt nem lesz, ami ellenállna; (ha megértjük, hogy) a hamisság egyben igazság is, akkor ezek természete nem fog változni egymással. Ha pedig természetük nem változik egymással, akkor a nem-létező egyben létező is; ha a dolgok közt nincs, ami ellenállna, akkor a létező egyben nem-létező is. S noha a létező egyben nem-létező is, joggal mondom róla, hogy tagadom a létezését, és bár a nem-létező egyben létező is, mondhatom róla, hogy tagadom a nem-létezését. Ha pedig így van, akkor tagadom, hogy a nem-létezőt dolognak tarthatnánk. A dolgok nem valóságos [= abszolút] dolgok; s ha a dolgok nem valóságos dolgok, akkor ugyan hogy lehetne dolognak nevezni őket?

Ezért a (*Vimalakīrti*-)sūtra azt mondja: „A jelenség (*rūpa*) természeténél fogva üres (*śūnya*), s nem a jelenség lerombolása révén vált üressé.” Így értjük meg, hogy a bölcs ember épp azáltal igazodik el a tízezer dolog közt, hogy (tudja:) a tízezer dolog magától üres, és ugyan miért kellene arra várni, hogy fölszeleteljék és ezáltal igyekezzenek megérteni őket? Ezért van a (*Vimalakīrti*-sūtra) *Kérdések a betegségek fajtáiról* című fejezetében a nem-valóságosság magyarázata, és a (*Samādhi*-sūtra) *Túláradó nap* című könyvében épp az ürességről szóló fejtegetés. Így aztán, noha a Tripitakában különbözők a szövegek, de ami végighúzódik az egészen, az egy és ugyanaz. Ezért a *Fanguang* (*banruo jing*) 放光(般若經) ezt mondja: „Az Első Abszolút Igazság szerint [= abszolút értelemben] nem létezik tökéletessé [= buddhává] válás, és nem létezik (a nirvána) elnyerése sem; ám a közönséges ember igazsága szerint [= relatív értelemben] igenis van tökéletessé válás és elnyerés.”

Hogy „létezik elnyerés”, az éppenséggel a „nem létezik elnyerés” csalóka elnevezése; a „nem létezik elnyerés” pedig a „létezik elnyerés” igazi neve. Az igazi név, noha igazi [= abszolút], még nem a létezés

(bizonyítéka); a csalóka elnevezés pedig, noha csalóka [= relatív], még nem a nem-létezés (bizonyítéka).

Ezért ha azt mondjuk, igazi, attól még semmi sem kezd el létezni, és ha azt mondjuk, csalóka, attól még semmi nem kezd el nem-létezni. A két szó nem lesz eggyé, de a két elv ettől még nem különbözik egymástól. Ezért mondja a szútra: „Az Abszolút Igazság és a közönséges ember (relatív) igazsága vajon különböző dolgokra vonatkozik-e”? És a felelet: „Nem különbözőkre.” Ezzel a szútra közvetlenül megmagyarázza az Abszolút Igazságot (*paramārtha*), és megvilágítja, hogy az miért nem létezés, s a relatív igazságról is (*laukika*) megvilágítja, miért nem nem-létezés. Ugyan miért vonatkoznék a kétféle igazság kétféle a dolgok között is?

Következik ebből, hogy a tízezer dolog végül is van miért ne legyen létező, és van miért ne legyen nem-létező. 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.

Ha valami nem létezik, de az mégsem nem-létezés, akkor a „nem létezik” nem jelent megsemmisülést: s ha valami létezik, de az mégsem létezés, akkor a „létezik” nem jelent valóságos létezést.

Ha pedig a „létező” nem jelent „valóságot”, és a „nem-létező” nem jelent „nyomtalanul eltűntet” [= teljes megsemmisülést], akkor a létezés és a nem-létezés különböző elnevezések ugyan, de egyazon dolgot fejeznek ki.

Ezért a (*Vimalakīrti-sūtra*-beli) fiú [= Vimalakīrti fia, azaz *Kulaputra Ratnakūta*] sóhajtván mondja: „(Buddha) szerint a dolgok (*dharma*) nem-létezők s ugyanakkor nem is nem-létezők, mert okokra és feltételekre támaszkodva születik meg minden dolog.”

A *Bodhisattva-keyura-sūtra* ezt mondja: „Amikor (a bódhisattva) megforgatja a Törvény kerekét, akkor nem mondhatjuk, hogy létező a megforgatás, és azt sem, hogy nem-létező a megforgatás, mert hiszen nincs semmi, amit a megforgatás megforgasson.” Ilyenek valamennyi szútrának mély értelmű szavai.

Hogyan van tehát? Ha azt mondjuk, a dolgok nem léteznek, akkor a megszűnés tana nem is félrevezető; ha meg azt mondjuk, a dolgok léteznek, akkor az örökkévalóság tanának van igaza. Minthogy a dolgok nem egyszerűen nem-létezők, azért a megszűnés tana félrevezető; s minthogy a dolgok nem egyszerűen létezők, azért

az örökkévalóság tanának nincs igaza. Ebből következik, hogy a létezés tagadása és a nem-létezés tagadása egyaránt az Abszolút Igazság hiteles megnyilvánulása.

Ezért a *Daoxing* 道行 (szútrában) azt mondják: „Az elme sem nem létező, sem nem nem-létező.” A *Zhongguan* 中觀 pedig ezt mondja: „Minthogy a dolgok követik az okokat és feltételeket, ezért nem is létezők, s lévén hogy ezekből a feltételekből keletkeznek, azért nem is nem-létezők.” Megvizsgálván az alapelvet, azt (mindkét idézetben) azonosnak találjuk.

Ami azonosná 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? Épp így 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. Ha pedig egy létező nem valóságos létező, akkor hiába létezik, mégsem nevezhetjük létezőnek.

A „nem nem-létezés” pedig az, amikor a nem-létező mélyen lakozik és meg sem mocsan, s joggal lehet őt nem-létezőnek nevezni. A tízezer dolog, ha nem-létezik, akkor nem képes fölemelkedni [= keletkezni], mert ha fölemelkedik, akkor nem nem-létező; így értjük meg, hogy ha valami okokból keletkezik, akkor az már nem nem-létező.

Ezért a *Mahāyāna-śāstra* azt mondja: „Valamennyi dolog mind okoktól és feltételektől függ, ezért léteznie kell; de mert minden dolog okoktól és feltételektől függ, ezért mégsem létezik szükségképpen. Valamennyi nem-létező dolognak (*asad-dharma*), lévén hogy mind okoktól és feltételektől függ, mégiscsak léteznie kell; és minthogy valamennyi létező dolog (*sad-dharma*) okoktól és feltételektől függ, azért mégsem létezik feltétlenül.” Ha megvizsgáljuk ezeket a létezésről és nem-létezésről szóló mondásokat, vajon nem lennének mások, mint egyszerű ellentétes kijelentések?

Ha a lehetséges létezés azonos lenne az igazi létezéssel, akkor (a szútra) nem nevezhetné nem-létezésnek; ha a lehetséges nem-létezés azonos lenne az igazi nem-létezéssel, akkor nem mondhatná létezésnek. A „létezés” szót itt már fel kell cserélnünk a „nem valódi létezés” (kifejezéssel), ezáltal megvilágítva a nem-

létezés tagadását, és a „nem valódi nem-létezés” (terminussal), megmagyarázva vele a létezés tagadását. Itt az Egyet kétféleképp nevezzük, a szavak tehát hasonlóak, de nem azonosak, ám ha jól megértjük, hogy miben azonosak, akkor nincs köztük különbség, bár mégsem azonosak.

Ha pedig így van, akkor a tízezer dolog van amiért ne legyen létező, s nem is lehet megérteni úgy, mint létezőt; de van ami által ugyanakkor [= más szempontból] nem tarthatjuk nem-létezőnek, s nem is lehet megérteni úgy, mint nem-létezőt. Hogyan is van ez? Ha azt akarjuk mondani, hogy léteznek, az a létezés nem „valóságos élet” [= abszolút létezés]; ha azt akarjuk mondani, hogy nem-létezők, a megnyilvánulásaik 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 [= nem-valóságos] ürességének értelme megvilágosodik ezen a helyen.

Ezért mondja a *Fanguang*: „Minden dolog csak kölcsönzött elnevezés, nem valóságos. Olyanok, mint a varázslással előállított ember; nem mondhatjuk, hogy nem létezik a varázslással előállított ember, de a varázslással előállított ember nem valóságos ember.”

Ha a név segítségével keressük a dolgot, akkor a dolog nem-létét találjuk a név valóságaként; ha a dolog segítségével keressük a nevet, akkor a név nem-létét kapjuk meg a dolog eredményeképpen. Ám ha a dolog nem-létét találjuk a név valóságaként, akkor az nem a dolog; ha meg a név nem-létét kapjuk meg a dolog eredményeképpen, akkor az nem a név. Mert a név nem azonos a valósággal, s a valóság nem azonos a névvel. De ha név és valóság közt nem létezik azonosság, akkor vajon hol találjuk a tízezer dolgot?

Ezért mondja a *Zhongguan*: „A dolgok sem nem ‚azok’, sem nem ‚ezek’. Csak az emberek neveznek el ‚ezeknek’ némely dolgokat, s ‚azoknak’ más dolgokat, ráadásul ama dolgok az ‚ezek’ révén neveztetnek ‚azoknak’, (mások meg) az ‚azok’ révén ‚ezeknek’.” Az „ez” és „az” sohasem meghatározott, egy (jelentésű) név, és csak az ostoba ember hiszi, hogy mindig ugyanaz az értelmük. Így aztán az „annak” és „ennek” a kezdeti létezését tagadni kell, de az ostoba ember a kezdeti nem-létezésüket tagadja. Ám ha megértettük, hogy az „az” és az „ez” létezését tagadnunk kell, akkor némely dolognak a létezése vajon lehet-e létezés?

Ezért ha tudjuk is, hogy a tízezer dolog nem valóságos, kölcsönzött

elnevezésük tartósan megmarad. Ez okból állítja a *Chengju* 成具 (szútra), hogy az elnevezések erőszakolt névadással keletkeztek, és Yuanlin 園林 [= Zhuang Zhou 莊周] is így alkalmazta az ujjak és a ló hasonlatát [vö. *Zhuangzi* II]. És ha így van, akkor a mélyre és távolra ható beszéd vajon sehogy és sehol nem lehetséges?

Ezért a bölcs ember meglovagolja az ezernyi változást, de maga nem változik, belesétál tízezer tévedésbe, de mindig áthatol rajtuk, mégpedig azért, mert azonosul a tízezer dolog magától való ürességével (*śūnyatā*) és nem kölcsönzi az üresség szót ahhoz, hogy üresnek fogja fel a dolgokat.

Ezért mondja a (*Fangguang*) szútra: „Csodálatos, Világ Tiszteltje [= Sákjamuni Buddha], nem mozdítod el a valóság határait, úgy állapítod meg minden dolog helyét.” Azok nem szakadnak el a valóságtól, de állnak a helyükön, s ha megállnak a helyükön, az maga is valóság. Nos, ha így van, akkor az Út (*dao* 道) távol van-e tőlünk? Noszogatjuk dolgainkat, s ez valóság. A bölcsesség mesze van tőlünk? Adjunk testet neki [= valósítsuk meg], mégpedig a szellemünkben.

SENGZHAO 僧肇

A DOLGOK NEM MOZDULNAK EL

Hogy midőn a születés és halál egymást követi, a hideg és forró egymást váltogatja, akkor vannak dolgok, amelyek folynak és mozognak; ez az emberek szokásos vélekedése. Én azonban úgy gondolom, mindez nem így van.

Hogy miért? A *Fangguang* 放光 ezt mondja: „A dharmák nem mennek és nem jönnek, nem mozognak és nem fordulnak.” Ha megvizsgáljuk ezt a ‚mozgás nélküli tevékenységet‘, nem (azt találjuk, hogy a dharmák) elhagynák a mozgást és úgy keresnék meg a nyugalmat, hanem hogy meg kell találniuk a nyugalmat minden mozgásban. És mert meg kell találniuk a nyugalmat minden mozgásban, azért mozogjanak bár, mindig nyugodtak. És mert nem hagyják el a mozgást, hogy úgy találják meg a nyugalmat, azért legyenek bár nyugodtak, nem szakadnak el a mozgástól.

Úgy van tehát, hogy mozgás és nyugalom sohasem volt különböző, de a tévelygő nem ért egyet ezzel. Odáig jutott a dolog,

hogy az igaz szavak [= Buddha tanai] fennakadnak a versengő vitatkozásokon, és az Eszményhez vivő ösvényt elgörbítik azok, akik a különbözőséget szeretik, úgyhogy a nyugalom és mozgás végpontjáról már egyáltalában nem könnyű beszélni. Hogy miért? Mert ha az abszolútról beszélnek, szembefordulnak a szokással, ha meg alkalmazkodnak a szokáshoz, szembekerülnek az abszolúttal. Szembekerülvén pedig az abszolúttal, nem találják meg (a dolgok igazi) természetét, és nem térnek vissza (az eredeti állapotba). A szokással szembefordulván pedig a beszédük sóatlan és íztelen [vö. *Laozi* 老子 XXXV].

Ennek az a következménye, hogy a közepes (képességű) ember nem tudja eldönteni, elfogadja vagy elvesse-e (a helyes tanítást), az alantas (képességű) ember pedig csak tapsol a kezével, de oda sem figyel [vö. *Laozi* XLI].

Ami közel van, mégsem lehet megismerni, az csupán a dolgok természete volna? Nos, nem tudom megállítani magamat. Lakozzék tehát elménk a mozgás és nyugalom határán. Miért állítanám, hogy (amit mondok, az) biztosan úgy van? Csak kísérletet teszek, hogy megtárgyaljam ezt a következőképpen.

A *Daoxing* 道行 azt mondja: „A dharmáknak alapvetően nincs helyük, ahonnan elindulván megjöjjenek, s elmenvén sincs hely, ahová megérkezzenek.” A *Zhongguan* 中觀 pedig ezt: „Ha körül nézel egy helyen, megtudod, hogy 'az' (a másik ember) elment, ám aki elment, nem éri el (ugyanazt) a helyet”. Mindkét (idézet arról szól, hogy) a mozgással azonosak lévén is keresik a nyugalmat, amiből tudható, hogy a dolgok nem mozdulnak el. Ez világos.

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 épp 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.

Így van, hogy amivel találkozunk, sohasem különböző, és amit látunk, sohasem ugyanaz. Amit a szembeforduló gátnak nevez,

azt nevezi az alkalmazkodó átjárónak. Ha megtaláltad az Utat, akkor ugyan mi gátolhatna?

Fájdalom, hogy az emberek gondolatai oly régóta tévelygésben vannak! Szemük előtt van az Abszolút, de nem értenek belőle semmit. Azt már tudják, hogy az elmúlt dolgok nem jönnek (vissza), de azt mondják, a jelen dolgai odamehetnek. Ám ha az elmúlt dolgok már nem jöhetnek, akkor a jelen dolgai hol is mehetnének oda?

Mit jelent ez? 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 lehetnek 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.

Ezért mondotta Zhongni 仲尼 [= Konfuciusz]: „Hui 回 [= Yan Yuan 顏淵], látod a megújítást (minden dologban). De ha karjainkat összekulcsoljuk, azok már nem a régiek” [vö. *Zhuangzi* 莊子 XXI]. Így aztán, hogy a dolgok nem mennek és jönnek, egészen világos. Minthogy a legkisebb jele sincs elmenésnek és visszatérésnek, miféle dolog lenne az, ami mozogni tudna?

S ha így van, akkor csodálni való-e, hogy a hatalmas szélvihar, noha hegyeket dönt le, mégis mindig nyugodt; hogy a Folyam és a Folyó [= a Jangce és a Huanghe 黃河], amikor alázúdul, akkor sem folyik; hogy a vad lovak' [= tavaszi harmatcseppek], rezegvén és lecsöppenvén sem mozognak; s hogy a nap és a hold, bár átszelik az égboltot, mégsem keringenek?

[ELLENVETÉS]: Ó, az ember élete gyorsan tovatűnik, gyorsabban, mint egy folyó rohanása! [Vö. *Lunyu* 論語 IX, 16.] Ezért a srāvaka [= „aki hallja a hangot”] azzal, hogy ráébred a nem-állandóságra, tökéletesíti (magában) az Utat (*bodhi*), a pratyeka [= a létfeltételeket értő] buddhák pedig azáltal, hogy megértik az okoktól való elszakadást, azonosulnak az Abszolúttal. Ha a tízezer mozgás nem okoz változást, akkor (a srāvakak és a pratyeka-buddhák) hiába

vizsgálják a változtatásokat, hogy ezzel léphessenek feljebb az Úthoz vezető lépcsőn.

[VÁLASZ:] Ha közelebbről megvizsgáljuk a Szent mondását, akkor homályosnak és nehezen érthetőnek találjuk. (A dharmák) mintha mozognának, mégis nyugalomban vannak; látszólag elmennek és mégis maradnak. A szellem révén lehet találkozni velük [vö. *Zhuangzi* III], de események révén nehéz megtalálni őket. Ezért ha azt mondja, 'elmennek', nem feltétlenül mennek el; (ezzel azonban) véget vet az emberek állandóság-gondolatának. Ha azt mondja, 'megállnak', nem feltétlenül állnak meg; (de ezzel) eltávolítja azt, amit az emberek az elmenésről beszélnek. Miért is mondaná, hogy az elmenéssel (egy dolog) elhagyhatna (mindent), vagy hogy a megállással maradhatna?

Ezért mondja a *Chengju* 成具: „A bódhiszattva az állandósággal számolók közt lakván, terjesztette köztük a nem-állandóság tanításait.” A *Mahāvāna-sāstra* pedig ezt mondja: „A dharmák nem mozognak, nincs is helyük, ahová menjenek és jöjjenek.” Mindezek (az idézetek) arra valók, hogy tanítsák az egyszerű embereket. A két mondás egy ponton összetalálkozik. Nem mondhatod, hogy mert a szövegük különböző, elvétenék a céljukat [= jelentésüket].

Ezért attól, hogy valaki 'állandót' mond, (a dolgok) nem állnak meg. Ha elmenésről beszél valaki, akkor sem mozdulnak el. Nem mozdulnak el, s ezért elmúlnak bár, de mindig nyugodtak. Nem állnak meg, s ezért nyugodtak ugyan, de mindig továbbhaladnak. S mert nyugodtak bár, de mindig továbbhaladnak, továbbhaladván sem mozdulnak el. Minthogy pedig továbbhaladván is mindig nyugodtak, azért nyugodtak, de nem maradnak.

S ha így van, akkor amit Zhuangzi mondott egy hegynek az elrejtéséről [vö. *Zhuangzi* VI], és amit Konfuciusz mondott egy folyónál állva [vö. *Lunyu* IX, 16], egyaránt arról fejezi ki érzelmeiket, hogy ami elmúlt, annak mily nehéz megmaradnia. De miért mondanák azt, hogy elhagyván a jelent, (a dolgok) el is múlhatnak? Így aztán ha megvizsgáljuk a Szent Ember Elméjét, látjuk, hogy nem ért egyet azzal, amit az emberek látnak és felfognak.

Hogyan is? Az emberek azt mondják, a gyermek és a felnőtt azonos a testben, és hogy száz esztendőn át is egy marad (a személy) alapjellege. Csak azt tudják, hogy az évek elmúlnak, de nem értik meg, hogy a formák követik őket. 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. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egy erős ember teherrel a vállán rohan előre, míg a homályban levők nem is tudnak róla [vö. *Zhuangzi* VI].

Ezért a Tathāgata, minthogy a közönséges gondolkodás (általában) fennakad valamin, egyszerű nyelvet használ, hogy megmagyarázza a tévedéseit. Felszállván a sohasem kettős Abszolút Elmére, kimondja a nem-egyedüli eltérő tanításokat is. Ami célt téveszt és mégsem lehet különbözőségnek tartani, az vajon egyedül a Szent beszéde? Ezért amikor (a buddha) az Abszolútról beszél, abban ott van kijelentése arról, hogy „nem mozdulnak el”, amikor pedig szokványosabban tanít, abban ott vannak szavai a „folyásról” és „mozgásról”. Az ezer ösvény, amelyet különbözőképpen hirdetnek, összetalálkozik az azonos célban.

Ámde mikor a szövegekre támaszkodók hallanak arról, hogy (a dolgok) nem mozdulnak el, azt mondják, a régi dolgok nem érik el a jelent; és amikor folyásról és mozgásról hallanak, azt hiszik, a jelen dolgai elérhetik a régiséget. Ha egyszer már múltról és jelenről beszéltek, akkor miért akarják elmozdítani ezeket?

Attól, hogy azt mondjuk, elmúltak, (a dolgok) nem szükségképpen múlnak el. A múltban és a jelenben (a dolgok) örökre megmaradnak, lévén hogy nem mozognak. Ha kijelentjük, hogy elmennek, nem szükségképpen mennek el. Azt jelenti ez, hogy a jelenből nem érik el a múltat, lévén hogy (a dolgok) nem jönnek. S mivel nem jönnek, azért nincs versenyfutás múlt és jelen között. És mert nem mozognak, azért minden természet fennmarad egy időben.

Így aztán a sok könyvben különböznek a szavak, s a Száz Iskola különbözőképpen beszél, de ha megtaláltuk találkozási pontjaikat, akkor a különböző szövegek hogy is lennének képesek megtéveszteni bennünket?

Ezért amit az emberek fennmaradásnak mondanak, azt én eltávozásnak nevezem; amit meg eltávozásnak mondanak az emberek, azt én megmaradásnak nevezem. Így az eltávozás és a megmaradás különbözők ugyan, mégis egyre vonatkoznak. Ezért mondja a Könyv: „A helyes szavak olyanok, mint az ellentétük”

[vö. *Laozi* LXXVIII]. Ki fog akkor hitelt adni nekik? Ennek a mondanak jó oka van.

Hogy miért? Az emberek a jelenben keresik a múltat, és azt mondják, hogy az nem maradt fenn. Én a múltban keresem a jelent, és tudom, hogy nem távozik el. Ha a jelen eléri a múltat, akkor a múltban ott kell lennie a jelennek. Ha a múlt eléri a jelent, akkor a jelennek kell ott lennie a múltban. A jelenben azonban nincs itt a múlt, s ebből tudjuk, hogy az nem jön (vissza). A múltban sincs ott a jelen, amiből tudjuk, hogy nem távozik el. Ha pedig a múlt nem éri el a jelent, s a jelen sem éri el a múltat, akkor az események mind a természetük révén fennmaradnak az egy időben. Miféle dolog létezhetnék, amely el is mehetne, meg is jöhetne?

Így aztán a négy évszak elrohan, akár a szél, a Nagy Medve pedig úgy forog, mint a villám. Ha megérted e gondolat finomságait, akkor (látod, hogy) gyorsak ugyan, de nem fordulnak (vissza).

Ezért a Tathägata hatása átfolyik tízezer nemzedéken, de örökre megmarad. Útja átvezet száz kalpán, de nagyon szilárdan áll. Hogy egy domb befejezéséhez szükség van az első kosár (földre), s hogy az utazásból való megérkezéshez kell az első lépés [vö. *Laozi* LXIV és *Lunyu* IX, 18], annak oka, hogy a karma hatása valóban nem pusztulhat el. S mert a karma hatása nem pusztulhat el, azért a régiségben lakozik ugyan, mégsem alakul át. Nem alakul át, s ezért nem mozdul el. Nem mozdul el, s ezért mozdíthatatlan; mindez világos. Így amikor a szútra ezt mondja: „A Három Szerencsétlenség eláraszt mindent, de az én karmám mozdíthatatlan”; én hitelt adok ezeknek a szavaknak.

Hogy miért? 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. Milyen további tévedés lehet még az eltávozás és a maradás dolgában, s milyen téblábolás a mozgás és nyugalom között?

Így aztán, ha az ég és föld felfordulna is, az sem jelentené, hogy nem nyugodtak. Ha az ár egészen az évig csap is, ez nem jelenti, hogy mozog. Ha képes vagy szellemedet hozzáigazítani a dolgokkal való azonosuláshoz, akkor ez (a tanítás arról, hogy a dolgok nem mozdulnak el) már nincs messze tőled és megismerheted.

IV. EGY ANTIBUDDHISTA FILOZÓFUS

FAN ZHEN 范缜 VITAIRATA

Fan Zhen 范缜 (c. 450–510) a Liang-dinasztia 梁 történetében található életrajza szerint elszegényedett hivatalnokcsaládban született, a mai Henan 河南 területén. Konfuciánus neveltetést kapott; szókimondó ember volt és felülmúlhatatlan vitatkozó, így aztán az előkelő írástudók nem szenvedhettek. Különböző tisztségeket töltött be, s gyakori vendége volt a Qi-dinasztia 齊 korabeli híres mecénásnak, Xiao Ziliang 蕭子良 (460–494) hercegnek, s jóbarátságba került Xiao Yannel 蕭衍, aki 502-ben megalapította a Liang-dinasztiát és annak első, Wudi 武帝 nevű császára lett. Ám magas kapcsolatai sem mentették meg a vidékre helyezésektől s végül a száműzetéstől. Ez utóbbira talán azért került sor, mert szókimondásával megsértette Wudi császárt, esetleg 505-ben vagy 506-ban. Nem lehetetlen azonban, hogy azért, mert Wudi 504-ben államvallássá nyilvánította a buddhizmust, mire Fan Zhen 507-ben nyilvánosságra hozta talán korábban írt, de most különösen aktuálissá vált művét, *A lélek halandóságáról* címűt. Pályájának utolsó szakasza, valamint halálának éve is bizonytalan.

Annyi bizonyos, hogy ez a mű közvetett válasz a nagyhírű Huiyuan 慧遠 *A lélek nem hal el* című – a Madhyamaka iskola szemszögéből eretnek – téziseire, valamint természetesen vita a misztikus és vulgáris neotaoizmus felfogásával is. Fan Zhen írása – bizonyos gyöngeségeivel együtt – kétségtelenül a kínai filozófia legérdekesebb és legfontosabb teljesítményei közé tartozik.

A szöveget Fan Zhennek a *Liangshu*ban 梁書 található életrajza őrizte meg, de tanulmányozható az egész szöveg a kínai buddhista kánon LII. kötetében is, Sengyou 僧祐 *Hongmingji* 弘明集 című gyűjteményének 9. fejezetében, ahol két buddhista vitairat is idézi Fan Zhen művét, az egyik teljes egészében. Mindkettőnek „Ellenvetések Fan Zhen »A lélek halandóságáról« szülő értekezése ellen” a címe, s mindkettővel egybe kell vetni az életrajzban megőrzött szöveget, amelyet ezáltal több ponton is javítani és kiegészíteni lehet.

Alélek halandóságáról egy részét régebben Csongor Barnabás is lefordította magyarra, újabban pedig Ecsedy Ildikó, Etienne Balázs egy 1932-es munkája alapján. Ez utóbbi a keletkezés körülményeiről és a szöveg magyarázatra szoruló utalásairól is kimerítő képet ad: Etienne Balázs, *Fan Zhen, az első kínai materialista*, in *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1976, pp. 283–308.

Az itt következő fordítás alapja egy szöveggyűjtemény volt: *Han–Wei Liuchao sanwen xuan* 漢魏六朝散文選, Chen Zhongfan 陳鐘凡 kitűnő gondozásában és kommentárjaival, Shanghai, 1957, pp. 210–219. Egybevettett a Shi Jun 石峻 szerkesztésében megjelent kétnyelvű gyűjtemény (Shi Jun, *Selected Readings from Famous Chinese Philosophers*, Beijing, 1988) első kötetében olvasható szöveggel: pp. 376–397. Mindkét kiadvány természetesen hasznosította a Hongmingjiben található változat tanulságait.

Tőkei Ferenc

A LÉLEK HALANDÓSÁGÁRÓL

Valaki fölteszi a *kérdést*: – Azt mondod, mester, hogy a lélek halandó; de hát honnan tudod, hogy halandó?

VÁLASZOM ez: – A lélek nem választható el a testtől, s a test nem választható el a lélektől. Ezért amíg a test él, addig a lélek is él, és ha a test elpusztul, elhal a lélek is.

KÉRDÉS: – Testnek azt nevezzük, aminek nincs tudata, léleknek pedig azt, aminek tudata van. A tudatos és a tudattalan nagyon is különböző dolgok; a lélek a testtel így elvileg nem lehet egy és ugyanaz. Hogy test a lélektől elválaszthatatlan lenne, azt én nem tudom felfogni.

VÁLASZ: – A test a lélek anyagi hordozója, a lélek meg a test működése; ha tehát testnek az anyagi hordozót nevezzük, léleknek pedig a működést, akkor a test és a lélek semmiképpen sem lehet egymástól különböző dolog.

KÉRDÉS: – De ha a lélek nem anyagi hordozó, a test pedig nem működés, akkor azt, hogy nem lehetnek különbözők, hogyan bizonyítod?

VÁLASZ: – Csak a nevük különböző, a lényegük egy és ugyanaz.

KÉRDÉS: – De ha a nevük egyszer már különböző, hogyan lehetne egy és ugyanaz a lényegük?

VÁLASZ: – A léleknek és anyagi hordozójának viszonya olyan, mint az élességnek a kés pengéjéhez való viszonya; a testnek a működéshez pedig olyan, mint a kés pengéjének az élességéhez. Az élesség név nem jelent késpengét, s a késpenge név nem jelent élességet. Ám ha elvész az élesség, nincs késpenge sem, és ha elvész a késpenge, nincs többé élesség. Sosem hallottam olyasmit, hogy a késpenge elpusztult, de élessége megmaradt volna; hogy is lehetne elképzelni tehát, hogy a test elpusztul, de a lélek megmarad?

KÉRDÉS: – A késpenge és élessége dolgában talán így van, ahogy mondod; de test és lélek viszonyában ez a magyarázat nem helyes. Hogy miért nem? Mert a fa anyagi hordozójának nincsen tudata, de az ember anyagi hordozójának van tudata. Mármost az embernek ugyanolyan anyagi hordozója van, mint a fának, s mégis különbözik

a fától azáltal, hogy tudata van. Vajon nem azért-e, mert a fa csak egygel rendelkezik, az ember azonban kettővel?

VÁLASZ: - Milyen különös beszéd ez! Ha az ember valóban ugyanolyan anyagi hordozóval rendelkezne, mint a fa, s ez lenne a test, és a fától eltérőleg tudata lenne, mégpedig a lelke, akkor lehet, hogy úgy lenne, ahogy mondtad. Valójában azonban az ember anyagi hordozója olyan anyagi hordozó, amelynek tudata van, a fa anyagi hordozója pedig olyan anyag, amelynek nincs tudata. Az ember anyaga nem a fa anyaga, s a fa anyaga nem az ember anyaga. Hogyan is lenne ugyanolyan anyaga, mint a fának, s rendelkezne a fától eltérőleg mégis tudattal?

KÉRDÉS: - Az ember anyaga éppen abban különbözik a fa anyagától, hogy tudata van. És az embernek nincs tudata, miben különbözik a fától?

VÁLASZ: - Olyan ember nincs, akinek ne lenne tudattal bíró anyaga, miként olyan fa sincsen, amelynek tudattal bíró teste lenne.

KÉRDÉS: - De hát a halott ember teste vajon nem tudattalan anyag?

VÁLASZ: - De igen, az tudattalan anyag.

KÉRDÉS: - Ha pedig így van, akkor az embernek mégiscsak ugyanolyan anyaga van, mint a fának, s amiben a fától különbözik, az a tudata.

VÁLASZ: - A halottnak ugyanolyan az anyaga, mint a fáé, és nincs tudata, amely megkülönböztetné a fától; de az élő embernek tudata van, amely megkülönbözteti a fától, és semmiképp sem ugyanolyan az anyaga, mint a fáé.

KÉRDÉS: - A halott ember csontváza vajon nem az élő ember teste?

VÁLASZ: - Az élő test nem halott test, és a halott test nem élő test, hiszen a lényegében változott meg. Hogyan is lehetne egy élő ember testében a halott ember csontváza?

KÉRDÉS: - De ha az élő ember teste nem a halott ember csontváza, akkor a halott csontváza nem az élőnek a testéből származik, és ha nem az élőnek a testéből származik, akkor ez a csontváz honnan jött és hogy került ide?

VÁLASZ: - Az élő ember teste átváltozott a halott csontvázává.

KÉRDÉS: - Nos, ha az élő ember teste átváltozott is a halott ember csontvázává, vajon nem az élő-e az oka annak, hogy

létezik a halott? Ebből tudjuk, hogy a halott test ugyanolyan, mint az élő test.

VÁLASZ: – Így aztán azért, mert a virágzó fa átalakul kiszáradt fává, a kiszáradt fa anyaga talán azonos a virágzó fa testével?

KÉRDÉS: – Ha a virágzó test átalakulhat kiszáradt testté, akkor a kiszáradt test azonos a virágzó testtel. Miként a selyem teste, ha átalakul selyemszál-testté, a selyemszál teste azonos a selyem testével. Van valami különbség köztük?

VÁLASZ: – Ha a kiszáradt azonos lenne a virágzóval, a virágzó meg azonos lenne a kiszáradttal, akkor a virágzás idején hullania kellene (a lombnak), kiszáradásakor pedig gyümölcsöt kellene hoznia (a fának). Ráadásul, ha a virágzó fa nem szükségképpen alakul át kiszáradt fává, minthogy a virágzó azonos a kiszáradttal, nincs is semmiféle átalakulás. És tovább, ha virágzó és kiszáradt egy és ugyanaz lenne, akkor miért nem előbb szárad ki (a fa), hogy csak azután virágozzék, s kell-e vajon előbb virágoznia és csak azután kiszáradnia? A selyem és a selyemszál egyidejűek, s így nem alkalmasak arra, hogy hasonlatként szolgáljanak.

KÉRDÉS: – Az élő test halálakor tehát egy szempillantás alatt mindenek vége van. De mi az oka, hogy amikor már itt a halott test, akkor ennek még hosszú ideig nincs vége?

VÁLASZ: – A megszülető és elpusztuló testeknek meg kell hogy legyen a maguk rendje (a születésben és) a pusztulásban. A hirtelen születettek mindig hirtelen pusztulnak el, a fokozatosan születettek pedig fokozatosan pusztulnak el. Hirtelen keletkezik például a zivatar, s fokozatosan születnek meg például az állatok és növények. A hirtelenség és a fokozatosság maguknak a dolgoknak a törvénye.

KÉRDÉS: – Ha a test egyszerűen azonos a lélekkel, akkor a kéz és a többi (testrész) ugyancsak lélek volna?

VÁLASZ: – Ezek mind a lélek részei.

KÉRDÉS: – De ha mindezek valóban a lélek részei, akkor, lévén hogy a lélek az, ami képes a gondolkodásra, a kéznek és a többinek is képesnek kell lennie a gondolkodásra?

VÁLASZ: – A kéz és a többiek képesek tudomásul venni a fájdalmat vagy a viszketést, de nem gondolkodnak arról, mi a helyes és mi a téves.

KÉRDÉS: – A tudat és a gondolkodás ugyanaz vagy különböző?

VÁLASZ: – A tudat azonos a gondolkodással. Ha sekélyebb, akkor tudat, ha mélyebb, akkor gondolkodás.

KÉRDÉS: – Ha így van, akkor kétféle gondolkodásnak kell lennie. De ha a gondolkodás kétféle, akkor a lélek is kétféle?

VÁLASZ: – Az embernek csak egy teste van, hogy lehetne akkor két lelke?

KÉRDÉS: – De ha nem lehet két lelke, akkor hogyan lehetne a fájdalom és a viszketés tudata mellett a helyest és tévest megkülönböztető gondolkodás?

VÁLASZ: – Úgy, ahogyan a kéz és a láb különbözik ugyan, de együtt tartoznak egy emberhez. Helyes és téves, fájdalom és viszketés legyen közöttük bármilyen különbség, ugyancsak együtt tartoznak egyazon lélekhez.

KÉRDÉS: – Nos, ha a helyest a tévestől megkülönböztető gondolkodás nem kapcsolódik a kézhez és a lábhoz, akkor (a testnek) melyik helyéhez kapcsolódik?

VÁLASZ: – A helyesről és tévesről való gondolkodást az elme szerszáma irányítja.

KÉRDÉS: – Az „elme szerszáma” vajon az öt belső részből a szív, vagy nem?

VÁLASZ: – De az.

KÉRDÉS: – Az öt belső rész között milyen különbségek vannak? És vajon egyedül a szív rendelkezik a helyesről és tévesről való gondolkodással?

VÁLASZ: – A hét nyílás között milyen különbségek vannak, de a működés irányításában nem egyenlők-e?

KÉRDÉS: – A gondolkodásnak nincsenek határai, honnan tudod tehát, hogy a szív az a szerszám, amely irányít?

VÁLASZ: – Ha a szív beteg, akkor a gondolkodás is zavaros; ebből tudjuk, hogy a szív az elmélkedés alapja.

KÉRDÉS: – S miért nincs ez rábízva a szemre vagy a többi rész közül valamelyikre?

VÁLASZ: – Ha az elmélkedés a szem feladata volna, akkor a szem ezt miért ne bízhatná rá a fülre?

KÉRDÉS: – Ha az elmélkedésnek lényegében nincs alapzata, akkor lehet az a szem feladata is. A látásnak azonban megvan a maga alapzata, s ezért nem adja kölcsön feladatát más résznek.

VÁLASZ: – A látásnak mi okból van meg az alapzata, s a gon-

dolgozásnak miért ne lenne alapzata? Ha nem lenne alapzata az én testemben, akkor ott lehetne bármilyen más helyen, s az is lehetséges lenne, hogy egy Zhang 張 nevű valakinek az érzelmei ott legyenek egy Wang 王 nevű valaki testében, vagy egy Li 李 nevű valakinek a természete ott legyen egy Zhao 趙 nevű valaki testében. Így van ez? Nincs így.

KÉRDÉS: – A bölcs ember teste ugyanolyan, mint a közönséges emberek teste, de a közönségesség és a bölcsesség közt különbség van, s ebből tudhatjuk, hogy a test és a lélek különböző dolgok.

VÁLASZ: – Nem így van. Az arany, ha tiszta, ragyogni képes, de ha nem tiszta, nem képes ragyogni. A ragyogásra képes tiszta aranynak hogyan lehetne a ragyogásra nem képes tisztátalannal azonos anyaga? Hát még a bölcs ember lelke hogyan lakozhatna egy közönséges ember testében? Olyan sincsen, hogy egy közönséges ember lelke egy bölcs ember testében lakozzék. Így nyolc színe volt (Fang) Xun (放) 勳 [= Yao 堯] szemöldökének, s két pupillája volt (Chong) Hua (重) 華 [= Shun 舜] szemének; sárkányhomloka volt Xuan 軒 (Yuan 軒; = Huang Di 黃帝) megjelenésének, és lószája volt Gao 皋 (Yao 陶; = Shun minisztere) arcának: ezek a testi jegyek különbségei. Bigan 比干 [= a Shang-dinasztiabeli 商 Zhou 紂 minisztere] szívének hét nyílása volt egymás mellett, Bo Yue 伯約 [= Jiang Wei 姜維, egy Három Királyság kori Shu-beli 蜀 ember] epehólyagja pedig olyan nagy volt, mint egy ököl: ezek az elme eszközeinek különbségei. Innen tudhatjuk, hogy a bölcs embereknek megállapodott részei [= különlegességei] vannak, amelyek elválasztják őket a közönséges sajátosságoktól, s nem csupán gondolkodásmódjuk téríti el őket a többi élő embertől, hanem az is, hogy testük túlhaladja a tízezer létezőt. Hogy a közönséges embernek és a bölcsnek egyenlő lenne a teste, ezt (a nézetet) én nem fogadhatom el.

KÉRDÉS: – Azt mondod, uram, hogy a bölcs ember teste mindig különbözik a közönségesétől, megkérdezném tehát, hogy ha (a Tavasz és Ősz kori és ugyancsak Lu-beli 魯) Yang Huo 陽貨 hasonlított Zhongnira 仲尼 [= Konfuciuszra], Xiang Ji 項籍 [= Xiang Yu 項羽] pedig Nagy Shunra, s így Shun 舜 és Xiang 項, Kong 孔 és Yang 陽 tudásban ilyen különbözők lehettek, miközben testben azonosak voltak, akkor ennek oka vajon micsoda?

VÁLASZ: – A *min* 珉 (nevű kő) hasonlít a jade kőhöz, de mégsem jade, a tyúk is hasonlít a fénixre, mégsem fénix, és mivel így van

ez a dolgokkal, azért így van az emberekkel is. Xiang és Yang csak külsőleg hasonlítottak (Shunra és Konfuciuszra), nem volt az igazi hasonlatosság, mert ha az „elme szerszáma” nem egyenlő, akkor hiába a külső megjelenés, nincs haszon abból.

KÉRDÉS: – Hogy a közönséges ember és a bölcs különböznek egymástól, és sem testben, sem (elméjük) szerszámában nem egyeznek meg, az lehetséges. De a bölcs emberek, az igazán tökéletesek, értelmükben nem lehetnek kétfélék, és mégis, Qiu 丘 [= Konfuciusz] és Dan 旦 [= Zhougong 周公, eredeti nevén Ji Dan 姬旦] különböző megjelenésűek voltak, s Tang 湯 király és Wen 文 király is különböző alakúak voltak. A lélek tehát nem tartozik a testi megjelenéshez, miként ezek (a példák) még jobban megvilágítják.

VÁLASZ: – A bölcsek egyformák az „elme szerszámában”, de a testük nem feltétlenül egyforma. Miként a lovaknak különböző a szőrzetük, de egyenlők a gyorsaságban, s a jade köveknek különböző a színük, de egyenlők a szépségben. Ugyanígy a Jin-beli 晉 *ji* 棘 (jade) és a Jing-beli 荆 [= Chu-beli 楚] *he* 和 (jade) egyenlőképpen hatalmas értékű; s a *hualiu* 騂騮, a *lu* 騶 és a *li* 驪 nevű paripák egyformán megtesznek ezer mérföldet (egy vágásban).

KÉRDÉS: – Hogy a test és a lélek nem kétféle dolog, azt már hallottam [= megtanultam]; s hogy a test halálával a lélek is elpusztul, elvileg még ez is elfogadható lehet. De megkérdezném, hogy amikor a Könyv [= a *Xiaojing* 孝經] azt mondja, „Építsetek számukra Ősök Templomát, és mint szellemi lényeknek áldozatok nekik”, ezzel mit akar mondani?

VÁLASZ: – A bölcs ember így tanít. Ezáltal követi a szülőtisztelő fiú szívét, s támadja a lustaság és könnyelműség hajlamát. A „Léleknek tekintve tegyétek világossá őket” mondás (a *Yijing* 易經 Csatolt Magyarázataiban) ugyanezt akarja mondani.

KÉRDÉS: – Bo You 伯有 [= Zheng 鄭 fejedelme, akit halála után, tehát lélek mivoltában valaki álmában látott teljes fegyverzetben] páncélba öltözött, Peng Sheng 彭生 [= Qi 齊 fejedelme, aki halála után vadkanná változott] vadkan formájában jelent meg, ahogy a régi krónikák [= ezt a két történetet a *Zuozhuan* 左傳] fel is jegyezték a dolgaikat. Hogyan is lenne mindez csak tanítás és semmi több?

VÁLASZ: – Természetfeletti jelenségekről rengeteget beszélnek;

némelyikük valóságosnak látszik, másikat meg valótlannak. Erőszakos halált sokan halnak, de nem mindjüket lesz kísértetté, hogyan van tehát, hogy csupán Peng Sheng és Bo You volt képes azzá lenni? Egyszer emberként, másszor vadkanként (mutatkozni), ehhez még nem kell sem Qi, sem Zheng fejedelmének lenni.

KÉRDÉS: – A Változások (Könyve, ugyancsak a Csatlott Magyarázatokban) arról beszél, hogy „aki így megismeri a kísértetek és lelkek jellegzetességeit, az Éghez és Földhöz hasonlatossá lesz és nem ellenkezik velük”, továbbá azt mondja (a *Yijing*), „kísértettel egy kocsira szállni”; mit jelentenek hát ezek a mondások?

VÁLASZ: – Vannak madarak és vannak négylábúak, az különbözteti meg őket, hogy repülnek-e vagy pedig lábukon futnak. Vannak emberek és vannak kísértetek, melyek abban különböznek, hogy sötétségben vagy világosságban (működnek-e). De hogy az ember elpusztul és kísértetté válik, a kísértet elpusztul és emberré válik, ezt én csak nem tudom megérteni.

KÉRDÉS: – És ha megértjük, hogy a lélek elpusztul, van-e annak valami előnye vagy haszna?

VÁLASZ: – Buddha [= a buddhizmus] kárt okoz a kormányzásnak, szerzetesei [= *Śramaṇera*] pedig megsértik a szokást; mint amikor szél támad vagy köd keletkezik, s gyorsan terjeszkedik, megszűnni nem akar. Én szomorúan nézem gonoszságait, s szeretném megmenteni azokat, akik a csapdájukba estek. Miért van, hogy némelyek kimerítik javaikat és a szerzetesek után mennek, elherdálják vagyoniukat és Buddhához rohannak, de nem szánják meg hozzátartozóikat és nem könyörülnek meg a szegényeken? Azért, mert a saját énjükkel törődés érzelme nagyon mély bennük, a másik megsegítésének érzelme pedig nagyon sekély. Így aztán, ha csupán egy marék rizst kér tőlük egy szegény barátjuk, a zsugoriság érzelme kiül az arcukra; de ha „ezer harangnyit” küldenek a gazdag szerzeteseknek, akkor a boldogság érzése ott ragyog az ábrázatukon. Hát nem azért teszik-e, mert a szerzeteseknek van miből életük meghosszabbítását ígérni nekik, de a barátjuknak semmije sincs, amit viszonzásul ígérhetne, s ők alamizsnát sem azért adnak, hogy segítsenek a szegényeken, hanem csak azt akarják, hogy „erényük” mindig őket magukat szolgálja!

Ráadásul (a szerzetesek) összezavarják őket a zavaros beszédeikkel, megfélemlítik őket a legmélyebb pokol [= az *Avīcinaraka*]

gyötrelmeivel, elbolondítják őket üres és fantasztikus fecsegésükkel, elgyönyörködtetik őket a mennyország [= a *Tuṣita*] örömeivel. Ezért aztán elvetik a hagyományos ruházatot és buddhista csuhát [= *kaśāya*] öltenek magukra, eldobják az áldozati tárgyakat és buddhista alamizsnácsészéket állítgatnak sorba, és egyik család a másik után veszíti el azt, akit szeretett, egyik ember a másik után veszíti el a leszármazottait.

Az eredmény az, hogy a katonákat leverik a csatasorokban, a jó tisztségviselők hiányoznak a kormányhivatalokból; az ételmelet teljesen felélik a dologtalan csavargók, a pénz is teljesen elfogy a földre és fára [= a buddhista templomok építésére]. Annak, hogy a banditizmusnak nem vetnek véget, hanem a (Buddhát) dicsőítő ódákat zengik szakadatlanul, éppen ezek a valóságos okai. S befolyásuknak senki nem vet véget, pedig kártevésüknek nincsen határa.

Ha az alakítás a természet ajándéka, amelyben a dolgok egyaránt maguk alakulnak, akkor érzékelhetetlen módon maguk kezdenek létezni, s észrevétlenül nem-létezni is; ami jön, azt nem érdemes akadályozni, s ami elmegy, annak nem érdemes utána menni, mert ha az Ég [= természet] elvét követjük, akkor mindannyiunknak békében kell lennünk a dolgok természetével. A kisemberek édességet találnak megművelt földjeikben, a nemes ember pedig megóvja az ő nyugodt egyszerűségüket; ha szántottak, van élelem, s az ételmelet nem is lehet kimeríteni, ha selyemhernyót neveltek, van ruha, és a ruhát nem is lehet kimeríteni. Az alattvalók, ha van fölöslegük, ajánlják fel azt a feljebbvalóiknak, a feljebbvalók pedig beavatkozás nélkül bánjanak az alattvalóikkal. Ha ezt az alapelvet alkalmazzuk, akkor vele biztosítani lehet az életet, táplálni lehet a szülőket, cselekedni lehet önmagunkért, tenni lehet az emberekért, lehet az országot jól kormányozni, s jó főnök lehet a fejedelem.

V. SZEMELVÉNYEK A KÉSŐBBI BUDDHISTA ISKOLÁK FILOZÓFIÁJÁBÓL

A kínai buddhizmus számos iskolája vagy szektája közül alighanem a Jingtü 淨土, azaz Tiszta Föld szekta volt a legnépszerűbb. A Tiszta Föld nem más, mint Amitábha Buddha „nyugati paradicsoma”, amelynek ígérete az egyszerű emberek nagy tömegeit vonzotta a buddhizmushoz. Amitábha kultuszát még *Huiyuan* 慧遠 vezette be, s a szektát az ő tanítványai alakították ki és terjesztették el Kína-szerte. A szekta népszerűségéhez döntően járult hozzá az a körülmény, hogy a néptömegek a „nyugati paradicsom” ígéretét a taoista elképzelésekkel rokonnak érezték. Ugyanezért azonban ez az irányzat inkább buddhista vallási szekta volt, semmint filozófiai iskola. Nagyon népszerű lett Japánban is.

Ezoterikusabb és viszonylag rövidebb életű volt a Tiantai 天台 iskola, amely az azonos nevű hegyről, ill. a rajta épült kolostorról (a mai Zhejiang 浙江 tartományban) kapta nevét. Filozófiájának alapgondolata, hogy a világon minden dolog csak elképzelt, realitása semminek sincsen. Az iskola híres műve *A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és a szemlélethez*, amelyet a hagyomány szerint második pátriárkája, *Huisi* 慧思 (514–577) írt. Szektaként Japánban a IX. században honosodott meg (Tendai); Kínában a XIV. századig maradt fenn.

A Csak-tudat Elméletének kiegészítése a Csak-tudat iskolájának alapműve, amelyet az indiai Yogācāra iskola szövegeiből átdolgozott és szanszkritből kínaira maga az iskolaalapító fordított, aki nem más volt, mint a világhírű India-utazó: *Xuanzang* 玄奘 (600–664), aki Faxian Feljegyzései után a leghíresebb kínai útleírást hagyta reánk Feljegyzések a Nyugati Vidékekről (*Xiyuji* 西域記) címmel. Xuanzang eredeti neve Chen Wei 陳緯 volt, a mai Henan 河南 tartományban született. A hagyomány szerint tizenhárom éves korában került kolostorba, s 618-ban szerzetes bátyjával együtt Chang'anba 長安 utazott, ahol 622-ben szentelték fel. Keveselvén a buddhista alapműveket Kínában, 629-ben Belső-Ázsián keresz-

tül Indiába utazott és csak 16 év után, 645-ben tért vissza onnan. Taizong 太宗 császár neki adományozta a Hongfusi 弘福寺 kolostort, ahol megírta és 648-ig a mai formájáig kidolgozta nagy útleírását. Gaozong 高宗 császár 653-ban az udvarba hívta és a Ci'ensi 慈恩寺 kolostort adta neki, hogy ott munkálkodjék, majd 657-ben átköltöztette őt a Yuhuangong 玉華宮 palotába, amelyet kolostorrá tett. Xuanzang maga az útvjáról magával hozott temérdek könyvből állítólag hetvenötöt fordított le kínaira.

Érdekes filozófiai iskolája még a kínai buddhizmusnak a Huayan 華嚴 iskola, amelynek harmadik pátriárkája, *Fazang* 法藏 (643–712) volt a valódi alapítója. Tanai szerint minden dolog egy időben létezik, de mindennek két aspektusa van, statikus és dinamikus. Fazang ennek szemléltetésére, amikor a dolgot el akarta magyarázni a trónbitorló Wu Zetian 武則天 császárnőnek, állítólag egy arany oroszlánt vett a kezébe, amelyben is az arany a statikus szubsztancia s az oroszlán a dinamikus forma. *Tanulmány az Arany Oroszlánról* című írása mindenesetre kitűnő összefoglalása a Huayan iskola elgondolásának.

Végül néhány részlet képviselje itt a híres Chan 禪 (japánul Zen) iskola filozófiáját, mégpedig *Az alapvetés könyve* című klasszikus munkából, amely az iskola hatodik pátriárkájának, de valódi alapítójának, *Huineng*nek 慧能 (638–713) a tanításait tartalmazza. A *chan* szó elmélkedést jelent, s az iskola egyik legfontosabb tanítása a hirtelen megvilágosodás gondolata. Előzményei megtalálhatók a korai kínai buddhista filozófiában is. Huinenget az utóda, Shenxiu 神秀 korában kettészakadt iskola déli ága is a magáénak vallotta, ezért is oly meglepetésszerűen a tanait hirdető mű első angol fordításának címe: *The Sutra of Wei Lang (or Hui Neng)*, Translated from the Chinese by Wong Mou-lam, New Edition by Christmas Humphreys, London, 1944. – A szekta három példázatgyűjteményét magyarra fordította és kommentálta Miklós Pál: *Kapujanincs átjáró, Kínai Csan-buddhista példázatok*, Helikon Kiadó, Prométheusz Könyvek 16, Budapest, 1987.

A négy szemelvény fordításának alapjául azok a szövegek szolgáltak, amelyek Shi Jun már idézett gyűjteményében található: Shi Jun, *op. cit.* pp. 398–447.

Tőkei Ferenc.

A NAGY KOCSI KAPUJA A MEGSZŰNÉSHEZ
ÉS SZEMLÉLETHEZ

Megszűnésről azért beszélünk, mert tudjuk, hogy minden dharma [= dolog], mégpedig kezdetétől fogva, nélkülözi a saját természetet, nem születik és nem is pusztul el. Csak az okságra való támaszkodás üres képzelgése az, hogy ami nem létezik, az mégis létezhet. Így azoknak a létező dolgoknak a létezése valójában nem létezés. Csupán a tudatban vannak meg, amelynek lényege nem ismeri a megkülönböztetést. Aki így szemléli a dolgot, az képes elérni, hogy téves gondolatai ne folyjanak tovább, s ezért vesszük ezt megszűnésnek.

Szemléletről azért beszélünk, mert tudjuk bár, hogy (a dolgok) eredetileg sohasem születtek, s ma nem is pusztulnak el, de mivel a tudat természete szerint okokat keres, csak nem szűnik meg üres képzelgésének szokásos működése; olyan ez, mint az álomban való képzelgés, amelyben a nem létező létezőnek látszik, s ezért a neve szemlélet. [...]

Minden dolog [= *dharma*] erre a tudatra támaszkodva létezik, s a tudat a lényegük. Elmerülvén az összes dolog szemléletébe, megláthatjuk, hogy a dolgok üres képzelgések, létezésük nem valóságos létezés. Ellentétben ezekkel az üres és csalóka dolgokkal, maga a szemlélet igazi. Továbbá minden dolog, habár valóságosan nem létezik, csupán mert az üres képzelgés okokat tételez fel, mégis olyannak látszik, mintha megszületett volna s el is pusztulhatna.

Am ha azok az üres dolgok megszülettek volna valaha, ez a tudat sohasem született; ha minden dolog elpusztul is valaha, ez a tudat nem pusztul el. Nem született, tehát nem is növekedik; nem pusztul el, tehát nem is csökken, s mivel nem született és nem pusztul el, nem növekszik és nem csökken, azért a neve Igazi.

A három korszak [= a múlt, a jelen és a jövő] minden buddhája a sok-sok élőlényvel azonos abban, hogy ez az egy tiszta tudat a lényegük. Minden szent és közönséges dolognak megvan a maga különbözősége és eltérő látszata, az igazi tudat azonban nem ismer eltéréseket és nem ismer látszatokat, ezért a neve Olyanság.

Továbbá az Igazi Olyanság [*zhenru* 真如 = *Bhūtatathatā*], mivel egynek fog fel minden dolgot, s az Igazi valóságost jelent, az Olyanság pedig reálist, csupán a tudatot jelenti. Ezért az egyetlen elme név is azt jelenti, hogy Igazság és Olyanság. Ha az elmén kívül van valami, az sem nem igazi, sem nem valóságos; és mivel nem is Olyan, csak hamis és különböző látszat lehet. [...]

A CSAK-TUDAT ELMÉLETÉNEK KIEGÉSZÍTÉSE (XUANZANG 玄奘 FORDÍTÁSA)

Az első változéképes tudatot a Nagy Kocsi és a Kis Kocsi tanításában egyaránt *ālaya*nak [= „elraktározás-tudásnak”] nevezik. Ebben a tudat-névben megvan az elraktározás képességének és az elraktározódottságnak, valamint az elraktározott kézben tartásának gondolata; azt is mondhatjuk róla, hogy különféle szennyezett elemekkel együtt feltételként szolgálnak egymásnak, és az érzelmekkel bíró lények úgy tartják a kezükben, mint saját benső énjüket. [...] Ez (az *ālaya*-tudat) elő tudja idézni a különböző világok közti áthaladás közben elkövetett jó és rossz tetteknek különféleképpen érett következményeit, így aztán azt is mondják neveképpen, hogy „különféleképpen érlelő” (tudat). [...] Minthogy pedig ez képes szilárdan kézben tartani minden dolognak a „magvát” és nem engedi elveszni, nevezik úgy is, hogy „mag”-(tudat). [...]

Miután pedig elsőként a „különféleképpen érlelő” változéképes tudattal foglalkoztunk, meg kell magyaráznunk a gondolkodás változéképes tudatának sajátosságát. Ez a tudat a szent tanításokban másik neve a *manas*nak, mely a gondolkodás szakadatlan gyakorlásával felülmúlja a többi tudatot. [...]

Miután pedig már a gondolkodás változéképes tudatával is foglalkoztunk, meg kell magyaráznunk a külvilági dolgokat megkülönböztető változéképes tudat sajátosságát. Ez a tudat szétválasztja az egységben levő hat (megismerés-)fajta, követe a hat érzékszervet és (az általuk érzékelt dolgok) fajtabeli különbségeit. Nevezik úgy is, hogy „látó tudat”, s úgy is, hogy az értelemig hatoló tudat.

Amiről eddig beszéltünk, az a három változéképes tudat és az elme nekik megfelelő működése; mind (a három) képes átalakulni a szemlélő és a szemlélt kétféle megkülönböztetésévé, s ezért állítottuk oda nevükbe a „változás” szót. A szemlélő megkülönböztetésévé való változást úgy nevezzük, hogy „különbségtéves”, mert képesek a szemléletet venni alapul; a szemlélt megkülönböztetésévé való változást úgy nevezzük, hogy „amivel különbséget tettek”, mert épp a szemlélő az, akit alapul vettek (a megkülönböztetéshez). Ebből a helyes elvből következik, hogy a valóságosnak vélt Én és a dharmák a tudat változásának jellegétől elválasztva egyáltalában

nem is léteznek. Elvonatkoztatva attól, hogy a „képesek venni” vagy az „alapul vétettek” (nézőpontjáról van-e szó), nem léteznek megkülönböztethető dolgok. Nem is létezhetnek „valóságos” dolgok, ha eltekintünk a kétféle szemlélettől. Ezért valamennyi létező dolog [= jelenség] és nem-létező dolog [pl. a születés és az elmúlás] közül, lássák azt valóságosnak vagy éppen hamisnak, semmi sem választható el a tudattól. A „csak” szó is arra szolgál, hogy tagadjuk a tudattól elválasztható „valóságos” dolgok létezését, de nem tagadjuk vele a tudattól elválaszthatatlan elméleti tartalmak, a dharmák és mások létezését.

A „változás” szó azt jelenti, hogy a benső tudat átváltozván úgy jelenik meg, mintha az Én és a dharmák külvilági dolgok volnának. Ez az a változásra való képesség, amit „különbségtevésnek” nevezünk el. Hamisan és tévesen tesz különbséget, mivel ez saját természetéből fakad, szólván mindjárt a Három Világ [= a vágy, a testiség és a testetlenség világa] elméjéről és elméjének tartalmáról. Azt, amihez a külvilági dolgokból ragaszkodik, annak neve „megkülönböztetett”. Nem más ez, mint hogy tévesen valóságosnak tartja az Én és a dharmák természetét, márpedig ebből a megkülönböztetésből az következik, hogy megváltozván (a nézőpont) olyanak látszanak, mintha a külvilág dolgai lennének, pedig csak hamis Én és dharmák jelenségei. Márpedig az így megkülönböztetett módon valóságosnak tartott Én- és dharmatermészetek határozottan és semmiképpen sem léteznek. A korábban idézett tanítások és elvek már teljes mértékben szétzúzták ezt az érvelést. Éppen ezért minden a világon pusztá elképzelés. Ám a hamis és téves megkülönböztetést mégis sokan elfogadják mint megállapított tény. A „csak” szóval nem tagadjuk a tudattól elválaszthatatlan dharmákat, s ezért az Igazi Üresség és más (üres és nem-létező) dolgok ugyancsak léteznek az emberi természetben. Ezen az úton messzire távolodunk attól a két végtől, hogy (mértéktelenül) megnöveljük (a tudat szerepét), vagy hogy lecsökkentsük azt (a semmire), a Csak-tudat értelmét teljesen felfoghattuk, és képesek vagyunk megtartani magunkat a közepső úton.

Ez a háromfajta saját természet [= jellegzetesség] nem szakadhat messzire az elmétől és azoktól, amik az elméhez tartoznak, a dharmáktól. Ez azt jelenti, hogy (1) az elme és az elméhez tartozók

a változások révén való megjelenésekkel együtt, számos előfeltételből keletkeztek, és olyanok, mint a bűvész mutatványa, amely nem létezik, noha létezőnek látszik, s így becsapja az ostoba embereket; mindezt úgy nevezzük, hogy „a másokra való támaszkodás természeté”. (2) Az ostoba ember ráadásul ferde módon ragaszkodik az Énhez és a dharmákhoz, akár léteznek, akár nem léteznek, azonosak vagy különbözők, együtt vannak vagy nincsenek együtt, és így tovább, noha azok olyanok, mint levegőben a virágok [= gyökértelenek], sem a benső természetben, sem a külső szemlélet számára nem léteznek; mindezt úgy nevezzük, hogy „az egészszel számolva is ragaszkodás” (a külvilág valóságosságához). (3) A másokra való támaszkodás által, valamint azáltal, hogy tévesen ragaszkodnak egy Énhez és a dharmákhoz, mindezek egyformán üresek [*sűnya*], s emez „üresség” által világossá lesz a tudatnak és tartozékainak igazi természeté, amelynek neve „tökéletes valóságosság”. Ezért a három (jellegzetesség) nem választható el az elmétől és a velejáróktól.

(1) Az első, hogy „az egészszel számolva is ragaszkodni” (egy dologhoz), még alapot adhat, hogy feltételezzük a testi alak nem-létezésének természetét; ebből azonban az következik, hogy sem a lényeg, sem a külső megjelenés egyáltalában nem létezik, hanem olyan (gyökértelenek), mint virágok a levegőben. (2) Másodszor, a „másokra való támaszkodás”, amelynek alapján feltételezhetjük a születés nem-létezésének természetét; ez azonban olyan, mint a bűvészmutatvány, amely számos (rejtett) okból sikeres, és így nincs is neki, mint tévesen gondolják, magában való [= független] természeté; bár annyit talán elmondhatunk, hogy ha nincs is természetük, ez azért nem a természetük abszolút nem-létezése. (3) Végül a „tökéletes valóságosság” alapján feltételezhetjük a legmagasabb értelem nem-létezésének természetét; ám ha a legmagasabb értelemről (v. igazságról) beszélünk, ez messze szakadt a korábbi „egészben számolva is ragaszkodni az Én és a dharmák valóságos természetéhez” tételétől, bár annyit azért most is elmondhatunk, hogy ha nincs is (saját) természetük, ez mégsem jelenti, hogy természetük abszolút értelemben nem léteznék.

TANULMÁNY AZ ARANY OROSLÁNRRÓL

1. AZ OKOKBÓL KELETKEZÉS MAGYARÁZATA

Azt jelenti, hogy az aranynak nincs magától való természete. Követvén a kézműves ügyes munkáját mint előfeltételét, annak következményeként keletkezik az oroszlánjelleg (is). Ha a keletkezés csak okok (következménye), akkor azt okokból keletkezésnek nevezzük.

2. AZ ANYAG ÉS AZ ÜRESSÉG MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE

Azt jelenti, hogy az oroszlán jellege üres, az egyedüli valóság az arany. Az oroszlán nem létező, míg az arany lényege szerint nem nem-létező. Ezért a nevük (is más): anyag és üresség. Továbbá: az ürességnek nincs magától való jellege, csak az anyag segítségével mutatkozik meg. Így nem akadályozza meg a képzelt létezést. A nevük (ezért) anyag és üresség.

3. A HÁROM TERMÉSZET RÖVID JELLEMZÉSE

Az oroszlán érzelmeink által létezik, ennek neve a teljes elképzelés (természete). Az oroszlán létezőnek látszik, ennek neve a másra való támaszkodás (természete). Az arany természete nem változik, s ezért nevezzük Teljes Valóságnak.

4. A JELLEGEK NEM-LÉTEZÉSÉNEK MEGVILÁGÍTÁSA

Azt jelenti, hogy mihelyt az arany teljesen magába fogadta az oroszlánt, az aranyon kívül nem létezik olyan oroszlán-jelleg, amely megtalálható lenne. Ezért a neve: jellegek nem-létezése.

5. A NEM-LÉTREJÖVÉS MAGYARÁZATA

Azt jelenti, hogy már amikor azt látjuk, létrejött az oroszlán, csupán az arany jött létre, s az aranyon kívül az összes más dolog nem-létezik. Az oroszlánnak hiába van létrejövése és pusztulása, az arany lényegének alapjában véve nincs sem növekedése, sem fogyatkozása. Ezért mondjuk, hogy (a dharmák) nem jönnek létre (és nem is pusztulnak el).

6. AZ ÖT TANÍTÁS JELLEMZÉSE

a). Az oroszlán egy okoktól és feltételektől függő dharma ugyan, mely minden pillanatban létrejön és elpusztul, de valójában nem-létezik oroszlán-jelleg, amely megtalálható lenne: ezt nevezzük az

Egyszerű Tan Közönséges Tanítványai tanításának [= a Kis Kocsi, a Hinayāna tanításának].

b) Minthogy ezek okokból létrejött dharmák, egyiküknek sincs magától való természete, alapjukig hatolva is csak üresség (van): ezt nevezzük a Nagy Kocsi [= a Mahāyāna] Első Tanításának [= a Három Tanulmány iskolájának].

c) Habár ismételten alapjukig hatolva is csak az ürességet (találjuk), ez nem gátolja meg, hogy az elképzelt létezők olyanok legyenek, amilyenek. Az okokból való létrejövés és a „kölcsonzótt” [= függő] létezés két jellege [= az üresség és a létezés] együtt van: ezt nevezzük a Nagy Kocsi Végső Tanításának [= a Tiantai iskolájának].

d) Minthogy ez két (különböző) jelleg, tagadják egymást és mindkettő megsemmisül, úgyhogy sem az érzelmeinkből fakadó, sem a csalóka (létezés) nem marad fenn, egyiknek sincs a létezéshez ereje, s az üresség és a létezés együtt pusztul el, a nevek és a beszéd útja megszakad, és megáll az elme, nincs ami hordozza: ezt nevezzük a Nagy Kocsi Hirtelen (Megvilágosodás) Tanításának [= a Chan 禪 (Zen) = Elmélkedés iskolájának].

e) Mikor ezek az érzelmek kimerültek, a lényeg pedig láthatóvá lett, (a lényeg és a jelenség) máris összeolvad és egy darabot alkot, sokféleség támad és hatalmasan működik, de keletkezésük feltétlenül a Teljes Valóság (megnyilvánulása); a tízezer kép [= minden jelenség] nagy bőségben van, együtt, de nem összekeveredve. Valamennyi azonos az Eggyel [= az Igazi Valósággal], s mind azonosak abban, hogy nincs (magától való) természetük; az Egy azonos a valamennyivel, hiszen az ok és okozat rendben következik. Az (Egy) ereje és a sok működése [= a lényeg és a jelenségek] kölcsönösen befogadják egymást, az összehúzódás (az Egybe) és a kiterjeszkedés (a mindenné) magától működik. Ezt nevezzük az Egy [= mindent befogadó] Kocsi [= a Huayan Iskola] Kerek Tanításának.

7. A TÍZ TITOKZATOS [KAPU] KÉZBENTARTÁSA

a) Az arany és az oroszlán egy időben állanak, tökéletességben kiteljesedetten: ezt nevezzük az egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés kapujának.

b) Ha az oroszlán szeme tökéletesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész (oroszlán) tisztán a szem; ha a füle teljesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész tisztán a fül. Ha az összes érzékszerv egy időben befogadja egymást és valamennyi kiteljesedett, akkor

minden egyes összekeveredik és minden egyes (mégis) tiszta marad, s így tökéletes tárházat alkotnak. Ennek a neve: minden tárházak tisztán keveredése teljes erényének kapuja.

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

d) Minthogy az oroslán minden érzékszerve és minden egyes szárszála az arany révén teljesen magába fogadja az oroslánt, az egyesek úgy áthatják az egészet, hogy az oroslán szeme, az a szem azonos a fülével, a füle azonos az orrával, az orra azonos a nyelvvel, a nyelve azonos a testével. Maguktól és nyugodtan állanak, nem korlátozzák és nem akadályozzák egymást. Ezt nevezzük a dharmák kölcsönös azonossága és magától nyugodtsága kapujának.

e) Minthogy az oroslán minden érzékszerve és minden egyes szárszála az arany révén teljesen magába fogadja az oroslánt, az egyesek úgy áthatják az egészet, hogy az oroslán szeme, az a szem azonos a fülével, a füle azonos az orrával, az orra azonos a nyelvvel, a nyelve azonos a testével. Maguktól és nyugodtan állanak, nem korlátozzák és nem akadályozzák egymást. Ezt nevezzük a dharmák kölcsönös azonossága és magától nyugodtsága kapujának.

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

g) Az arany és az oroslán: lehetnek rejtettek és megnyilvánulók, lehetnek egy és lehetnek sok, határozottan tiszták és határozottan összekeveredettek, erővel bírók vagy erőtlenek, lehetnek az „ez” és lehetnek az „az”. A legfontosabb és a társa egymást ragyogja be; az alapelv és a tények együtt jelennek meg, s valamennyien összeférnek egymással, nem akadályozzák egymás nyugodt megállását, és így

a kicsiny és parányi teljessé lesz. Ezt nevezzük a kicsiny és parányi kölcsönös összeférése és nyugodt megállása kapujának.

h) Az oroslán a szemében, a fülében, végtagjaiban és ízületeiben, s egyenként minden szőrszálában is, mindenütt ott van az arany oroslán; minden egyes szőrszálban oroslán lakozik, amely egy időben és hirtelen hatolt be az egyes szőrszálakba. Minden egyes szőrszálban végtelen számú oroslán van, s ráadásul minden egyes szőrszál, hordozván ezeket a végtelen számú oroslánokat, visszatérve behatol az egyes szőrszálba. Így az ismétlések ismétlése nem merül ki, akárcsak az Égi Császár [= Indra] hálójának drágakövei. Ezt nevezzük Indra háló-birodalma kapujának.

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

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

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

8. A HAT JELLEG EGYBEVETÉSE

Az oroslán az egyetemesség jellege. Az öt érzékszerv, lévén eltérő és különböző, a másság jellege. Hogy mind egy okból keletkeznek, az az azonosság jellege. Hogy a szem, a fül és a többi (érezékszerv)

kölcsönösen nem lépi át a határait, az a különbözőség jellege. Hogy az összes érzékszerv együttműködése létrehozza az oroszlánt, az az egésszé levés jellege. S hogy minden érzékszerv ugyanakkor megmarad a magától való helyén, az a szétbomlás jellege.

9. A BODHI ELÉRÉSE

„Bodhi” [= tökéletes bölcsesség]: ezt nevezik (kínaiul) Útnak vagy megvilágosodásnak. Azt jelenti, hogy amikor az oroszlánt nézzük, látjuk azt is, hogy minden dharma okokból létezik, s hogy nem kell a szétbomlásra várnia, eredetétől fogva mind nyugvó és pusztuló. Aki elszakad minden szerzéstől és elvetéstől, az ezen az úton belefolyik a *sarvajñā* [= az egyetemes tudás] tengerébe. Ezért nevezik Útnak. Annak megértését pedig, hogy kezdete-sincs idők óta minden létező szerencsétlenségből eredetileg nincs olyan, amelynek valósága volna, azt megvilágosodásnak nevezzük. Végül is a „mindennek tudását” nevezzük tökéletes *bodhinak*.

10. BELÉPÉS A NIRVÁNÁBA

Ha az oroszlánt és az aranyat nézzük, a két jelleg egyaránt elpusztul, s szerencsétlenség nem jön létre többé. Szépség vagy csúnyaság hiába jelenik meg előttünk, elménk nyugodt marad, akár a tenger; a téves gondolatok mind megszűnnek, s nem-létezik többé semmi kényszer; kijutunk a kötelékből s megszabadulunk az akadályoktól, és örökre elrekesztjük a szenvedés forrását. Ezt nevezzük a Nirvánába való belépésnek.

AZ ALAPVETÉS KÖNYVE

Az Ötödik Pátriárka egy napon hirtelen magához szólította minden tanítványát, és amikor minden tanítványa összegyűlt nála, az Ötödik Pátriárka így szólt hozzájuk: „Meg kell mondanom nektek, hogy a világiak számára az élet és a halál nagyon nagy dolog, ti pedig, tanítványaim, egész nap csak felajánlásokat tesztek, kizárólag a megáldott földeket keresitek, nem tudván elszakadni az élet és halál keserű tengerétől. S ha ti tévelyegtek a saját természetetekben, akkor az áldások hogy is menthetnének meg benneteket? Most pedig mindannyian térjete vissza szobáitokba és nézzetek magatokba, s akikben megvan a bölcsesség kegyelme, vegyék hasznát ennek az eredeti természetükben rejlő *prajñā*-tudásuknak. Mindannyian írjatok egy versezetet és ajánljátok fel nekem, én pedig megvizsgálom a verseiteket, és ha valaki megértette a fő gondolatot, akkor annak átadom majd a ruhát és a Törvényt, felkérve őt, hogy legyen a Hatodik Pátriárka. Siessetek hát, siessetek!”

Shenxiu 神秀 főszerzetes pedig a harmadik órség idején [= éjfélkor] a déli folyosó középső részének falára gyertyával a kezében felírt egy verset, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla. A vers így szólt:

*A test a bodhi [= a bölcsesség] fája,
Az elme olyan, mint egy tiszta tükör állványa,
Mindig szorgalmasan törölgetni kell,
Nem szabad engedni, hogy belepje a por.*

[...]

Az Ötödik Pátriárka azt mondta neki: „Ez a vers, amit írtál, mutatja, hogy megközelíted, de még nem éred el (a tökéletes tudást); csak a kapu elé értél el, de még nem adatik meg, hogy be is lépj rajta. A közönséges emberek, ha ezt a verset követve cselekszenek, nem vallanak kudarcot; ám ez a felfogás, ha megvizsgáljuk, semmit sem jelent a legfelső *bodhi* szempontjából, azt ennyivel még nem lehet megszerezni. Márpedig be kell lépni a megértés kapuján, hogy megláthassuk saját eredeti természetünket.” [...]

Én, Huineng, ugyancsak alkottam egy verset, és megkértem egy embert, aki tudott írni, hogy írja fel azt a nyugati folyosó falára, hadd legyen világos az én saját eredeti gondolkodásom. Aki ugyanis nem ismeri saját gondolkodását, hiába tanulja a Törvényt, nem gyarapszik általa, aki azonban ismeri gondolkodását és látja saját természetét, az nyomban megérti a fő gondolatot. Huineng verse így szólt:

*A bodhi gyökerét tekintve éppen nem fa,
Miként a tiszta tükörnek sincs állványzata,
A buddha-természet örökké világos és tiszta,
Ugyan hol is lephetné be azt a por!*

Egy másik verse meg így szólt:

*Éppenséggel az elme a bodhi fája,
S a test a tiszta tükörnek állványzata,
A tiszta tükör eredendően világos és tiszta,
Ugyan hol is piszkolná be azt a por!*

[...]

Az Ötödik Pátriárka éjjel, mikor eljött az éjfél, a csarnokba szólított engem, Huinenget, és beszélni kezdett a Gyémánt Szútráról, én pedig, amint meghallottam, szavai közben egyszerre megértettem. Azon az éjszakán elsajátítottam a Törvényt, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla, és így reám hagyatott a hirtelen megvilágosodás módszere és a (pátriárkai) ruha (mondván): „Te vagy immár a hatodik Pátriárka, ez a ruha hiteles bizonyítéka az átruházásnak, mely nemzedékről nemzedékre száll; a Törvény pedig elméről elmére hagyományozódik, és ennek eredménye, hogy mindenki maga képes megvilágosodni”.

[...]

Jó és tudós barátaim! Az én módszerem, a kezdet kezdetétől fogva, akár hirtelen, akár fokozatos megvilágosodásról van szó, mindenképpen a nem-gondolkodást állítja fel legfőbb elveként, a nem-jellemzőt tartja a lényegének, és a nem-ragaszkodást az alapjának. Mit nevezek nem-jellemzőnek? A nem-jellemző nem más, mint a jellemzők közt elszakadni a jellemzőtől; a nem-gondolkodás

nem más, mint gondolkodás közepette nem gondolkodni [= nem sodortatni el egy gondolat által]; a nem-ragaszkodás pedig az ember eredeti természete, mely gondolkodik és gondolkodik, de nem ragaszkodik (egy gondolathoz sem), a korábbi gondolkodás, a mostani gondolkodás és a jövő gondolkodása, a gondolkodás örök folyamata, amelynek sohasem szakad vége. Ha egy pillanatra megszakítjuk a gondolkodás folyamatát, akkor a Törvényt azonnal elszakad a fizikai testtől. A gondolkodás közepette egyetlen dharmához sem szabad ragaszkodni, mert ha egyetlen gondolathoz ragaszkodunk, az egész gondolkodási folyamat ragaszkodóvá válik, ennek a neve pedig gúzsbakötöttség, míg ha az összességet tekintve a gondolkodás folyamata semmihez sem ragaszkodik, akkor az maga a kötetlenség. Ezt jelenti, hogy a nem-ragaszkodást tekintem alapnak.

Jó és tudós barátaim! Csupán a minden jellemzőtől való elszakadást jelenti a nem-jellemző; s csak ha képesek vagyunk elszakadni a jellemzőtől, akkor lehet természetünk lényege tiszta és nyugodt. Ezt jelenti, hogy a nem-jellemzőt tartom a lényegnek. A külvilág tárgyaitól nem bepiszkolódnunk, ezt nevezem nem-gondolkodásnak: mert gondolkodásunkat meg kell szabadítani a külvilágtól és a dharmák felől nem szabad gondolatokat támasztani. Ámde ha a száz dologról nem gondolkodunk, s minden gondolkodástól megszabadulunk is, egy gondolat megszakad és elhal, más helyen akkor is új életet nyer. Az Út tanulóit ügyelnek erre, s közülük senki sem gondolkodik a Törvény értelmén. Hogy valaki maga tévedjen, az lehetséges, de más eset, ha más emberek tévelygését mozdítja elő; nem látja, hogy saját maga tévelyeg, s ráadásul szégyent hoz a Könyvre és a Törvényre. Ezért állítottam fel a nem-gondolkodást mint legfőbb elvet. S mivel a tévelygő emberek a külvilágról sokat gondolkodnak, gondolataikban sok ferde nézet keletkezik, így hát minden világi nyomorúság és téves gondolat éppen ebből születik.

Ezért iskolánk fő tételeként állította fel a nem-gondolkodást. Ha korunk emberei elszakadnának (téves) nézeteiktől, akkor gondolatok sem támadnának bennük, és ha nem lennének olyanok, akiknek gondolataik vannak, akkor a nem-gondolkodás tételét sem kellett volna felállítani. A nem-lét vajon minek a nem-létét jelenti? A gondolkodás vajon mi dologról való gondolkodást jelent?

A (gondolkodás) nem-léte: elszakadás a két jellemzőtől [= a lét és nem-lét dualizmusától] és a világi élet minden nyomorúságától; az Abszolút Valóság a gondolkodás teste [= lényege], a gondolkodás pedig az Abszolút Valóság működése. A magunk természete támasztja a gondolatokat, s ezért igaz ugyan, hogy látunk, hallunk, érzünk és tudunk, (saját természetünk) nem szennyeződik be a tízezer külső dologtól, hanem mindig magában létező [= szabad] marad. A *Vimalakīrti-sūtra* ezt mondja: „A külső alapján jól el tudjuk választani egymástól a különböző dharma-jellemzőket, de a benső megmarad az Első Elvnél és nem mozdul”.

Jó és tudós barátaim! Hallgassátok a ti jó és tudós barátokat szavait. Ha most, jó és tudós barátaim, saját fizikai testetekben meglátjátok saját öntörvényű természeteket, amely Buddha három testét is magában foglalja, akkor ez a három Buddha-test a természetetekből született.

Mit is nevezünk Tiszta törvény-testű Buddhának? Jó és tudós barátaim! Az emberek természete eredetileg magától tiszta, és minden dharma a saját természetben lakozik. Ha mindenféle gonosztettekről gondolkodunk, már ezzel gonoszságokat művelünk; ha pedig mindenféle jótettekről gondolkodunk, akkor máris jó tetteket gyakorolunk. Hát így van az, hogy minden dharma kivétel nélkül a saját természetünkben rejlik.

A saját természet mindig tiszta, miként a nap s a hold is mindig fénylik, csupán a felhők homályosíthatják el őket, de fenn akkor is ragyognak, csak alattuk van a homály, amelytől nem láthatjuk meg a napot, a holdat és a csillagokat; ám ha hirtelen jótékony szél támad, mely elfújja és szétszórja mind a felhőket és ködöket; és mind e tízezer jelenség bőséggel szétáradhat, de mind egy időben is megjelenhet előttünk. Az emberek természetének tisztasága olyan, mint ahogyan kék az ég, jóindulata olyan, mint a nap, bölcsessége pedig akár a hold; s ez a tudás és jótékonyág örökké fénylik. Csak ha kívül állván ragaszkodunk a külvilág dolgaihoz, és a téves gondolatok gomolygó felhőkként homályba borítják, akkor nem képes ragyogni a saját természet. Ezért, ha jó és tudós barátokkal találkozunk, akik elmagyarázzák a tökéletes módszert, ezzel elfújják a tévelygéseket, s a benső és külső megvilágosodik, a saját természetben pedig minden dharma láthatóvá lesz.

A *mahāprajñāpāramitā* szó Tang 唐 [= Kína] nyelvén: „a nagy

bölcsesség, amellyel elérni a Másik Partot”. Ezt a Törvényt meg kell valósítani, ez pedig nem függ az ismételtétéstől. Ha csak ismételtetjük, de nem valósítjuk meg, akkor olyan, mint egy képzelődés, vagy mint egy jelenés; ám ha valaki megvalósítja, annak Törvény-teste Buddhával egyenlő lesz. De miért van ott a névben a *mahā*? A *mahā* szó azt jelenti: „nagy”. Az elme befogadóképessége hatalmas, akár csak az üres tér. Ha valaki üres elmével üldögél, az már belépett a nem-émlékezés [= a közömbösség] ürességébe. Az üres tér képes magában foglalni a napot, a holdat és a csillagokat, a nagy földet, a hegyeket és a folyókat, mindenféle fűvet és fát, a rossz embereket és a jó embereket, a rossz dharmákat és a jó dharmákat, a mennyet és a poklokat; mindez ott van az ürességben; és a emberek természetének üressége ugyancsak ilyen. Az emberi természet magában foglal minden dharmát s ezért nagy, az összes dharma pedig nem más, mint a saját természet. Lát minden embert és nem-embert, minden gonoszt a jóval együtt, rossz dharmát és jó dharmát, közülük egyről sem mond le, mégsem szennyeződik be tőlük, mert nem is ragaszkodik hozzájuk, éppen úgy tehát, mint az üres tér, s ezért nevezik nagynak. Ezt jelenti a *mahā*. A tévelygő ember ismételteti a szájával, a bölcs azonban elméjében megvalósítja. Vannak olyan tévelygő emberek is, akik üresen tartják elméjüket és nem gondolkodnak, csak nagynak nevezik; ez azonban ugyancsak nem helyes. Az elme befogadóképessége nagy, de ha nem valósítják meg (a tökéletes módszert), akkor bizony kicsiny. Ne fecsegetek róla a szátokkal, ha azután nem gyakoroljátok a megvalósítását, mert így nem lehettek az én tanítványaim.

S mit jelent a *prajñā* név? A *prajñā*: bölcsesség. Ha valaki minden időben folyamatosan gondolkodik és nem ostoba, akkor mindig a bölcsességet valósítja meg, s ez ugyanaz, mint a *prajñā* megvalósítása. Ha egyetlen gondolat ostoba, a *prajñā* máris megszakad, ám egyetlen bölcs gondolat, és a *prajñā* máris újjászületik. Az emberek elméjében állandó az ostobaság, de magukról azt mondják, hogy ők a *prajñāt* gyakorolják. A *prajñā*nak nincs testi alakja és jellemzője; nem más, mint a bölcsesség természete.

S mit jelent a *pāramitā*? Ez szanszkrit szó a nyugati országból, Tang [= Kína] nyelven: „elérni a Másik Partot”, amely annyit jelent, mint elszakadni [= szabadnak lenni] az élettől és az elmúlástól. Ha valaki ragaszkodik a külvilág dolgaihoz, fölemelkedik számára

az élet és az elmúlás, akárcsak a vízben a hullámok, ez pedig nem más, mint az Innenső Part; ám ha valaki megszabadul a külvilág dolgaitól, annak számára nem létezik születés és elmúlás, akárcsak a vízben, mely folyvást folyik tovább, ezt jelenti hát az elnevezés, hogy „elérni a Másik Partot”, s ez az oka a *pāramitā* elnevezésnek is.

A tévelygő ember csak szájával ismételteti, de a bölcs elméjében megvalósítja; amikor csak mondogatják, ott vannak a tévedések, s ha ott vannak a tévedések, akkor az nem az Igazság birtoklása; csak ha a folyamatos gondolkodással megvalósítják, akkor mondhatjuk ezt az Igazság birtoklásának. Aki megérti ezt a módszert, az megérti a *prajñāt* és gyakorolja is a *prajñā* megvalósítását; aki pedig nem gyakorolja, az közönséges ember. Aki csak egy gondolattal is gyakorolja a megvalósítását, annak Törvény-teste Buddháéval egyenlő.

Jó és tudós barátaim! A szenvedés nem más, mint a *bodhi* [= bölcsesség], s aki (fenntartja) egy korábbi gondolatát, mely téves volt, az közönséges ember, de aki egy későbbi gondolattól megvilágosodik, az buddhává lesz.

A három korszak [= a múlt, jelen és jövő] minden buddhája, valamint a tizenkét osztályba sorolt Könyv (bölcsessége) mind eredetileg és együtt megvan az emberi természetben. Aki nem képes önmaga megértésére, annak szüksége van jó és tudós barátokra, akik megmutatják neki az utat, amelyen megismerheti a természetét; ha azonban valaki megérti önmagát, akkor annak nem kell jó és tudós barátokhoz folyamodnia. Ha valaki a külvilágban keresi a jó barátot, tőle remélvén a megszabadítást, az sehol sem fogja megtalálni ezt. Felismerni, hogy saját elméjén belül van a jó és tudós barát: ez a megszabadulás valódi elnyerése. De ha valakinek saját elméje elferdült és eltévelyedett, téves gondolataitól minden felfordult benne, akkor az odakinti jó és tudós barátok elláthatják ugyan tanításokkal, megmenteniük azonban nem sikerülhet.

A Nagy Mester mondotta: „A nagy gyülekezet legyen óvatos és figyelmes. Az emberek saját fizikai teste egy-egy városfal, amelynek szemünk, fülünk, orrunk, nyelvünk és testünk a városkapui; kívül van ez az öt kapu, belül pedig ott az értelem kapuja. Az elme nem más, mint a földterület, az emberi természet pedig a király; ha a természet megvan, a király is megvan, de ha a természete elhagyta, akkor a király nem létezik. Amíg a természetünk megvan, addig

testünk és elménk is megmarad, de ha természetünk elhagyott bennünket, akkor testünk és elménk is elpusztul.

Buddha is a saját természetének alkotása, ne keressétek hát a testetekon kívül. Ha saját természete tévelyeg, akkor egy buddha sem más, mint egy közönséges élőlény; s ha saját természetét megérti, a közönséges élőlény máris buddha. A könyörületesség nem más, mint Guanyin [= *Avalokitesvara*], az öröm neve *Mahāsthāma*, a tisztaságra való képesség maga *Śākyamuni*, az egyenlő egyenesség pedig *Maitreya*. Az ember énje a Meru-hegy, az elferdült elme egy hatalmas tenger, a szenvedések a hullámok rajta, a rosszindulatú elme egy gonosz sárkány, a gyötrődések halak és teknőcök, a hazugságok és tévedések nem mások, mint szellemek és kísértetek, a három méreg nem más, mint a pokol, az ostobaság és a csalódások állati lények, a Tíz Jótett pedig maga a Mennyország.

Ha nem léteznék az emberi én (elmélete), a Meru-hegy magától leomlana; ha megszabadulhatnánk az elferdült elméktől, a tenger vize elfogyna; ha szenvedések nem léteznének, a hullámok is elhálnának; ha a mérgező kártevések megszűnnének, a halak és teknőcök kipusztulnának. A saját elménk területén természetünk megértésének Eljövendője [= *Tathāgata*] kiterjeszti majd nagy bölcsességének ragyogását, fényességétől a hat kapu [= az érzékelés hat gyökere] megtisztul, fénye áthatol a Hat Vágy Minden Világán [= a vágy hat mennyországán és hat világán]. S ha a három méreg eltávolított, a pokol egyszerre csak megsemmisül, benn és kívül világosság lesz, és nem különbözünk majd a Nyugati Vidéktől. Ha nem ezt (a módszert) gyakorolnánk, hogyan is érhetnénk valaha oda?”

UTÓSZÓ HELYETT

Fordításgyűjteményünket nem előzte meg és most nem is követi olyan tanulmány, amely a kínai buddhizmus filozófiáját elemezné, vagy akár csak történetének összefoglaló képét megrajzolná. Megítélésünk szerint ennek még nincs itt az ideje. Ezek a fordítások ugyanis az első kísérletek arra, hogy a kínai buddhista filozófia gondolatai az eredeti kínai szövegekből ültetessenek át magyar nyelvre. Ez a kis kötet még csak műhelytanulmány.

Hogy teljesebb képet kapjunk a kínai buddhista filozófia problematikájáról, ahhoz szélesebb körben kell majd bemutatni az indiai és első-ázsiai áramlatokat is, valamint az ókori és korai középkori kínai filozófiában előzményének tekinthető törekvéseket. A szövegekhez adott utalások remélhetőleg felhívják a figyelmet arra, hogy a kínai buddhista filozófia megértéséhez tanulmányozni kell például a *Yijing* 易經 (Változások könyve) kommentáriumát, a művelt kínaiak alapműveltségéhez tartozó konfucianus filozófiát a kommentárokkal együtt, a taoizmus olyan klasszikusait, mint a *Laozi* 老子 és a *Zhuangzi* 莊子, ez utóbbit feltétlenül Guo Xiang 郭象 (?–312) önálló filozófiai rangú kommentárjaival, továbbá az ún. neotaoizmus különböző áramlatait is.

Érdemes lenne szemelvényeket adni Kumārajīva tanításaiból is, amelyek a tanítványainak kérdéseire adott válaszaiban foglaltatnak. Érdemes lenne rekonstruálni a legkorábbi kínai buddhisták filozofikus gondolatait, valamint az első neves elméletalkotók kísérleteit. Tanulmányozni kell a korai kínai buddhista filozófusok és érdeklődő laikusok levelezését. Különösen fontosnak látszik Kumārajīva egy másik neves tanítványának, a kötetünkben is említett Daoshengnek 道生 a filozófiáját rekonstruálni, annál is inkább, mert a neves kínai filozófiatörténész, Fung Yu-lan ezt megkísérelve ahhoz a feltevéshez jutott, hogy Daosheng (?–434) több gondolatával is, például a „hirtelen megvilágosodás” eszméjével, megelőlegezte a híres Chan 禪 iskola tanításait; vö. Fung Yu-lan,

A Short History of Chinese Philosophy, Ed. By Derk Bodde, New York [1948], Macmillan Paperbacks Edition, 1960, pp. 249–254.

Sha már ennyi kiegészítésre gondol, akkor a fordítónak óhatatlanul eszébe jut, hogy a kínai „középkorban” akad még néhány jelentékeny nem-buddhista filozófus is, továbbá a korszaknak nagyon magas színvonalú esztétikai irodalma is van, s így mindez együttvéve egy olyan szöveggyűjtemény lehetőségét rajzolja fel, amely a több kiadásban megjelent *Kínai filozófia, Ókor I–III.* folytatása lehetne, mondjuk *Kínai filozófia, Középkor* címmel.

Fordításaim ellenőrzésében segítségemre volt Csongor Barnabás, Fehér Judit, Hamar Imre és Pikó Anna. Köszönöm nekik.

Tőkei Ferenc

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

Útmutató a kínai szavak kiejtéséhez

<i>pinyin</i> átírás	<i>megközelítő</i> <i>magyar kiejtés</i>	<i>pinyin</i> átírás	<i>megközelítő</i> <i>magyar kiejtés</i>
b	p	s	sz
p	ph	sh	s
d	t	r	zs
t	th	x	hsz
z	c	y	j
c	ch	a	á
zh	cs	e	é vagy ö
ch	csH	u [j, q, x, y után]	ü
g	k	i [r, z, zh, c, ch, sh, s után]	ö
k	kh	-ong	-ung
j	ty	-ian	-ien
q	tyh		

- Ai 哀 fejedelem 213, 214, 300, 343
 alapelv, lásd *li* 理.
 általános név (*hao* 號) 32, 33, 34, 35, 38, 68, 114
amṛta (édes harmat) 402
 An Shigao 安世高 378
 Ancheng 安成 407
 Anhui 安徽 73, 317, 318
 Anling 安陵 134
 Asóka király 389
 átalakító hatás (*jiaohua* 教化) 28, 30, 33, 44, 49, 50, 52, 53, 54, 57, 181, 237, 324, 341, 348
 Avalokiteśvara 459
 Ba Chu 霸出 268
 Baimasi 白馬寺 (Fehér Ló Kolostor) 377, 378
 Baktria (*Daxia* 大夏) 250
 Ban Gu 班固 15, 69, 321, 322
 Baopuzi 抱朴子 395
 Baoyun 寶雲 383, 391
 Beihu 北戶 98
 Bi Xi 佛髻 226, 227, 228, 229
 Bi 畢 158, 337
 Bi 費 219, 228
 Bian He 卞和 301, 318
 Biansui 卞隨 113, 140
bifang 畢方 108
 Bing Ji 丙吉 354, 373

- Bing 邴 132
Bingfa 兵法 164
 Bo Qi 白起 170
 Bo Yikao 伯邑考 91
 Bo Yue 伯約 437
 Bocheng Zigao 伯成子高 96, 107
bodhi 401, 427, 452, 453, 454, 458
bodhimanda 401, 403
 Bohai 勃海 85
Bohu tongyi 白虎通義 69, 321
 Boniu 伯牛 174, 213, 309, 318
 Boyi 伯夷 113, 114, 115, 116, 120, 180, 232, 314
 Buddha 377, 381, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 440, 457, 458
 Buddhahadra 393
 Buzhan 不占 271, 272, 317
 Buzhou 不周 hegy 79, 84, 107, 245, 246, 247, 248, 373
 Cai 蔡 94
 Caishu 蔡叔 103, 107
 Cao Can 曹參 256, 257, 316, 373
 Chan 禪 442, 449, 460
 Chang 昌 114, 207
 Chang'an 長安 378, 405
 Changping 長平 170, 171, 177
 Changshan 常山 128
Changyan 昌言 323
 Changyi 昌邑 354
 Chao Cuo 晁錯 15, 68, 370
 Chen Heng 陳恆 314
 Chen Ping 陳平 373
 Chen 陳 171
 Cheng Jiyou 成季友 258
 Cheng Zheng 程鄭 131
 Cheng 成 király 52, 103, 179, 276
 Chengdi 成帝 146, 321
 Chengtang 成湯 176
 Chengwang 成王 64, 94, 103, 316
 Chiyou 蚩尤 240, 315
 Chonghua 重華 (= Shun) 398
 Chu Zhuangwang 楚莊王 27, 68
 Chuji 垂棘 294
Chunqiu 春秋 16, 69, 70, 141, 322, 370
Chunqiu fanlu 春秋繁露 16, 27, 68, 312
 Chunshen 春申 121
 Ci Fei 依非 99, 108
 Cui Shi 崔實 322, 372
 Dahu 大漢 92
 Dai 代 126
 Dan Zhu 丹朱 176, 185, 189, 191, 215, 275, 311, 313, 317
 Danyang 丹陽 309
dao 道 27, 28, 29, 31, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 85, 89, 93, 94, 95, 96, 103, 104, 106, 115, 120, 137, 138, 139, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 160, 176, 177, 182, 192, 195, 196, 198, 202, 206, 208, 215, 217, 218, 227, 231, 233, 239, 246, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 273, 303, 328, 330, 337, 338, 345, 346, 355, 356, 358, 368, 408, 425
 Dao'an 道安 378, 379, 392, 399, 420
 Daosheng 道生 392, 405, 460
 Daoxing 道行 409, 423, 426
 Daozheng 道整 384, 389, 391
Datongshu 大同書 70
 Daxia 大夏 92, 98, 250
 Daxiang 達巷 52, 70
Daxue 大學 18
 Dazhang 大章 92
de 德 (erény) 30, 35, 43, 44, 47, 52, 89, 90, 92, 102, 106, 115, 117, 119, 125, 128, 152, 177, 183, 234, 253, 291, 306, 328, 337, 343, 348, 354, 408
 Dian 滇 131
 Diao Xian 刁閑 132
 Diku 帝嚳 328
 Ding Bo 丁伯 290
di-törzs 狄 78
 Dong Anyu 董安于 186, 312
 Dong Zhongshu 董仲舒 15, 16, 17, 68, 69, 74, 145, 146, 168, 193, 305, 310, 312, 321, 328, 370, 371, 372
 Donglinsi 東林寺 392

- Dongxia 東下 182
 Du Fang 杜房 160
 Duan Ganmu 段干木 232, 233, 236, 237
 Dui 杜 134
 Dunhuang 敦煌 336, 380, 382
 Dzsambudvípa 390
 égi elrendelés (*tianming* 天命) 43, 59, 170, 171, 172, 215, 219, 275, 350, 351, 356
 emberség (*ren* 仁) 30, 49, 56, 64, 95, 113, 120, 151, 158, 162, 186, 190, 212, 368
 engedékenység (*rang* 讓) 192, 194, 208
 erény, lásd *de* 德.
 Ershi Huangdi 二世皇帝 13
 Fan Chi 樊遲 204, 206
 Fan Zhen 范縝 431, 432
 Fang 防 284, 329, 437
 Fangfeng 防風 268, 316
 Fangguang 放光 409, 410, 413, 421, 424, 425
fāngzhu 方諸 *tükör* 84, 107
 Fanquan 阪泉 183
 Fanzhong 反踵 98
 Faxian 法顯 380, 382, 383, 384, 385, 388, 389, 391, 441
Fayan 法言 146
 Fazang 法藏 441, 442
 Fenghou 風后 328
Feng-madár 鳳, lásd *főnix*.
fényang 墳羊 108
 Fotudeng 佛圖澄 399
főnix (*fenghuang* 鳳皇) 49, 75, 216, 275, 276, 308, 437
 Fu Gongsun 富公孫 383
 Fu Yi 傅毅 350, 372
 Fu Yue 傅說 120
 Fu Zijian 密子賤 188, 312
 Fu 甫 *fejedelmé* 240
 Fuxi 伏羲, 宓犧 96, 153, 158, 269, 297, 317
 Fuxian 傅險 120
 Gan Ying 甘英 388
 Gándhára 389, 390
 Gao Huangdi 高皇帝 235, 314
 Gao Yao 皋陶 69, 203, 296, 313, 318, 371
 Gaochang 高昌 383
 Gaoxin 高辛 79, 107
 Gaozi 告子 190, 191
 Gaozu 高祖, lásd Han Gaozu.
 Gong Niu'ai 公牛哀 279
 Gong 龔, lásd Faxian.
 Gonggong 共工 79, 84, 107, 245, 246, 247, 248, 249, 373
 Gongshan Furao 公山弗擾 228, 229
 Gongsun Nizi 公孫尼子 188, 194, 312, 351, 372
 Gongye Chang 公冶長 207, 208
 Gongyizi 公儀子 61, 70, 372
 Goujian 句踐 185, 311
 Guangwu 光武 146, 276, 317, 354
 Guanshu 管叔 103, 107
 Guan Zhong 管仲 120, 124, 141, 256, 300, 315
 Guanzi 管子 19, 67, 104, 108, 124, 141, 300, 372
 Guiji 會稽 251, 272, 289, 290, 317
 Gun 鯀 183, 309, 318, 373
 Guo Xiang 郭象 404, 460
 Guo Xie 郭解 121, 122
 Gusou 瞽叟 318, 398
 Guzang 姑臧 378, 405
 Guzhu 孤竹 114
 Han Feizi 韓非子 70, 107, 108, 119, 140, 225, 229, 230, 241, 299, 314, 315, 316, 318
 Han Gaodi 漢高帝, lásd Han Gaozu.
 Han Gaozu 漢高祖 13, 14, 73, 170, 171, 235, 310, 311, 314, 354
 Han-dinasztia 漢 13, 14, 19, 50, 51, 60, 67, 68, 73, 121, 147, 167, 168, 187, 256, 258, 273, 276, 310, 314, 316, 321, 322, 343, 345, 349, 359, 361, 370, 372, 373, 378, 388
 Hao 鄯 337

- hat klasszikus könyv (*liuyi* 六藝) 62, 70, 113, 324, 370
 hatalmi helyzet (*shi* 勢) 64, 245, 358, 362, 363
 He 和 325, 340, 341, 371
 hegemon uralkodó (*bajun* 霸君) 256, 301, 318
 Helü 闔廬 185, 311
 Hengshan 橫山 315
Hínajána 377, 378
 hivatali jövedelem (*lu* 祿) 60, 61, 227, 292, 293, 306, 344, 345, 368, 369
 Hong Yan 弘演 271, 272, 317
Hongfan 洪範 370, 401
Hongliezhuan 鴻列傳 73
Hongmingji 弘明集 147, 431
Hou Hanshu 後漢書 146, 322, 323
 Hou Ji 后稷 102, 192, 312
 Hua Yuan 華元 337
 Huai 淮 folyó 99, 126, 128, 336
 Huainan 淮南 73, 157, 250, 251, 302
Huainanzi 淮南子 73, 74, 107, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 371, 394, 396
 Huaiyang 淮陽 256, 257
 Huan Fa 桓發 134
 Huan Junshan 桓君山, lásd Huan Tan.
 Huan Tan 桓譚 143, 145, 146, 147, 160, 164, 167, 169, 309, 318
 Huangdi 黃帝 117, 153, 158, 176, 183, 260, 261, 315, 316, 328, 361
 Huashan 華山 103, 315
 Huashi 華士 233, 236
 Huayan 華嚴 442, 449
 Hui 回, lásd Yan Yuan.
 Hui 惠 (Liang-beli 梁) 118, 232, 316
 Huida 慧達 384, 389, 391
 Huijian 慧簡 383
 Huijing 慧景 384, 389, 391
 Huineng 慧能 441, 454
 Huisi 慧思 441
 Huiwei 慧嵬 383
 Huiying 慧應 382
 Huiyuan 慧遠 392, 393, 399, 431, 441
 Huo Guang 霍光 354, 373
 húség (*zhong* 忠) 42, 43, 59, 60, 159, 213, 263, 270, 271
 írástudó (*shi* 士) 33, 53, 54, 55, 116, 119, 120, 126, 223, 271, 273, 359, 360, 361, 362, 367, 368
 Ji Ci 季次 119, 121
 Ji Huanzi 季桓子 229
 Ji Kangzi 季康子
 Ji Yan 汲黯 214
 Ji 季 család 205
 Ji 濟 128
 Jia Yi 賈誼 15, 67, 116, 140, 318, 370, 372
 Jiang Shang 姜尚 328
 Jiangling 江陵 128
Jiangnan 江南 123
 Jiangsu 江蘇 310, 311, 318
 Jiankang 建康 380, 399
 Jiazi 賈子, lásd Jia Yi.
 Jie 桀 46, 154, 180, 274
 Jieshi 碣石 118
 Ji-folyó 濟 78, 128
 Ji-hegy 箕 113
 Jihou 紀后 328
 Jijin 棘津 120
 Jing Fang 京房, lásd Jing Junming.
 Jing Junming 景君明 328, 371
 Jing 景 fejedelem 104, 108, 161, 164, 343
 Jingdi 景帝 15, 16, 337, 371
jingtian 井田 rendszer 349, 362, 363
 Jiujiang 九江 309
 Jiushao 九韶 92
 Jiuyi 九疑 hegy 78
 Ju Meng 劇孟 121
junzi 君子, lásd nemes ember.
 Kang Youwei 康有為 70
 Kang 康 király 52, 103, 276
 Kaniska 390
 kis ember (*xiaoren* 小人) 150, 185, 270, 360, 365, 367

- konfuciánusok (*ruzhe* 儒者) 93, 97,
 103, 117, 119, 121, 135, 136, 137,
 170, 196, 202, 203, 228, 253, 262,
 266, 268, 308, 315
 Konfuciusz 16, 29, 36, 40, 45, 46, 47,
 48, 49, 50, 53, 56, 58, 59, 62, 63, 64,
 65, 69, 70, 98, 103, 104, 113, 115,
 116, 118, 120, 140, 146, 148, 149,
 153, 155, 156, 157, 158, 164, 180,
 181, 191, 192, 200, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
 226, 227, 228, 229, 231, 240, 258,
 261, 263, 265, 269, 274, 275, 283,
 284, 293, 294, 295, 300, 306, 312,
 313, 314, 315, 316, 317, 318, 324, 325,
 326, 327, 329, 335, 336, 337, 339,
 341, 343, 349, 371, 427, 428, 438
 Kong Ji 孔伋, lásd Zisi.
 Kongtong 空同 98
 Kongzi 孔子, lásd Konfuciusz.
 Kuang 匡 120
 Kuang 曠 76, 92, 106, 301
 Kuangjue 狂譎 233, 236, 314
 Kumáradzsíva 378
 Kunlun 崑崙 250, 251
 különös név (*ming* 名) 32, 33, 34,
 68
 Langye 琅邪 272
 Lao Dan 老聃, lásd Laozi.
 Lao 牢, lásd Zikai 子開.
 Laoshan 勞山 380
 Laozi 老子 107, 122, 140, 141, 152,
 160, 255, 260, 263, 315, 316, 328,
 371, 394, 396, 401, 403, 404, 406,
 407, 408, 409, 410, 411, 413, 416,
 418, 421, 426, 430, 460
 Legfelső Uralkodó (*shangdi* 上帝)
 66, 162, 261
 legisták (*fajia* 法家) 135, 136, 138,
 325
 lehelet, lásd *qi* 氣.
 Lelang 樂浪 371
 Li Dui 李兌 295
 Li Hao 李浩 382
 li 理 27, 28, 29, 30, 31, 36, 58, 61, 77,
 87, 89, 204, 325, 351, 403, 450
 Li 厲 45
 Li 栗 134
 Li 鯉 222
 Liang Qiuju 梁丘據 105, 108
 Liang 梁 126, 317, 408
 Liji 禮記 70, 107, 141, 311, 370
 Lijing 禮經 70, 141
 lin 麟 85
 Ling 靈 (Jin-beli 晉) 332, 337, 371
 Linhuai 臨淮 272
 Linqiong 臨邛 131
 Lishan 歷山 79, 294
 Liu An 劉安 73, 74, 106, 157, 250,
 302, 318
 Liu Bang 劉邦, lásd Han Gaozu.
 Liu Boshi 劉伯師 162, 164
 Liu Xiang 劉向 192, 193, 194, 312,
 321, 351, 372
 Liu Yimin 劉遺民 405
 Liu Zizheng 劉子政, lásd Liu
 Xiang.
 Liuxia Hui 柳下惠 180
 Liyang 歷陽 170, 171, 177
 Lizhu 離朱 76, 106
 Long(-hegység) 隴 382
 Longmen 龍門 123
 Longquan 龍泉 182
 Lu Jia 陸賈 14, 187, 192, 193, 312
 Lu 魯 63, 70, 92, 107, 126, 158, 240,
 243, 257, 258, 279, 300, 301, 315,
 316, 437
 Lufu 祿父 103
 Luhou 蓼侯 92
 Lunheng 論衡 167, 168, 296, 298,
 311, 371
 Lunyu 論語 68, 69, 70, 140, 146, 164,
 203, 204, 310, 311, 312, 313, 314,
 315, 316, 317, 318, 370, 371, 372,
 403, 407, 408, 427, 438, 430
 Luo 洛 187, 252, 257, 336
 Luoyang 洛陽 132, 377
 Luoyang 雒陽 187, 251

- Lushan 廬山 392, 405
 Lü Buwei 呂不韋 302, 318
 Lü Shang 呂尚 120
 Lü Wang 呂望 318
 Lühou 呂后 235
Lüshi chungqiu 呂氏春秋 73, 311, 318
 Lüshi 呂氏, lásd Lü Buwei.
 Madhjamaka 377, 379
Mahájána 377, 378
mahāprajñāpāramitā 456
mahāsattva (nagy ember) 401, 403
 Mahāsthāma 459
Mahāyāna-sāstra 420, 423, 428
 Maitreya 459
 Mao 鄒 251
 megbízatás (*ming* 命) 28, 33, 39, 45, 46, 57, 89, 170, 171, 176, 179, 192, 213, 221, 256, 293, 306, 350
 Meng Ben 孟賁 185, 234, 314
 Meng Ke 孟軻, lásd Mengzi.
 Meng Wubo 孟武伯 205
 Meng Yizi 孟懿子 204
 Meng Zhang 孟章 272
 Meng 蒙 290
 Mengchang 孟嘗 121
 Mengsun 孟孫 204
 Mengzi 孟子 40, 41, 69, 98, 108, 118, 140, 141, 145, 156, 157, 174, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 293, 299, 310, 311, 312, 318, 351, 372, 373
 Meru-hegy 459
 Min Ziqian 閔子騫 157, 313
 Min 汶 hegy 131
 mindent-tudás (*sarvajñatā*) 409
ming 命, lásd megbízatás.
 Mo Di 墨翟 98, 103, 104, 108, 179, 311
 Moru 墨如 328
 motisták (*mozhe* 墨者) 97, 121, 135, 136, 137, 138, 170, 326
 Mozi 墨子 98, 103, 138, 179, 310
 Mu 穆 (Qin-beli 秦) 70, 240, 315, 318, 371
 Muye 牧野 mező 103
 Nágárdzsuna 377, 378
 Nagy Békesség (*taiping* 太平) 338, 340, 363
 Nancheng 南城 hegy 337
 Nanzi 南子 214
 Nanyang 南陽 131
 nem-cselekvés (*wuwei* 無為) 78, 80, 139, 152, 154, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 267
 nemes ember (*junzi* 君子) 31, 40, 52, 58, 63, 119, 125, 148, 150, 151, 184, 185, 218, 270, 329, 339, 341, 348, 350, 365
 nevek helyessé tevése (*zhengming* 正名) 37, 41, 173, 325
 Ni Kuan 倪寬 329, 371
 Ni Ziming 倪子明 272
nirvána 377, 379, 388, 390, 406, 421, 452
 Nügua 女媧 245, 247, 248, 249
 ós-lehelet (*yuanqi* 元氣) 186, 248, 267, 281, 338
 öt állandó erény (*wuchang* 五常) 51, 175, 182, 186, 195, 198, 199, 212, 269, 270, 281, 312
 öt belső rész (*wuzang* 五臟) 186, 198, 199, 281
 öt elem (*wuxing* 五行) 16, 42, 43, 69, 86, 117, 198, 199, 200, 289, 312
 Pangxian Shizi 龐攔是子 240, 243, 244
paramārtha 422
 Pei 沛 170, 310
 Pengzu 彭祖 268, 316
 Pingyuan 平原 118, 121
prajñā 401, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 419, 453, 457, 458
 Purusapura 390, 391
 Qi Diaokai 漆雕開 188, 312
 Qi Sheng 祁勝 189
 Qi 岐 hegy 102
 Qi 杞 65
qi 氣 (lehelet) 31, 37, 43, 81, 83, 88, 150, 160, 161, 163, 172, 175, 186,

- 189, 196, 246, 253, 278, 307, 339, 352, 394
- qi* 麒 85
- Qi 齊 (állam) 107, 124, 126, 141, 184, 311, 314, 334, 371, 438
- Qian Gui 乾歸 382
- Qianfulun* 潛夫論 322
- Qiantang 錢唐 317
- Qiao Tao 橋姚 133
- Qiao 躄 120
- Qigong 奇肱 98
- Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 13, 145, 312, 318, 360, 373
- Qin Yang 秦揚 134
- Qin Zheng 秦政 (= Qin Shi Huangdi) 360
- Qin-dinasztia 秦 13, 50, 52, 121, 155, 257, 274, 275, 276, 310, 314, 345, 346, 349, 370, 378
- Qiu 丘, lásd Konfuciusz.
- Qu Boyu 蘧伯玉 225, 226, 257, 291, 316, 317
- Qu Ping 屈平, lásd Qu Yuan.
- Qu Yuan 屈原 174, 311
- Ran You 冉有 224, 225
- Ranzi 冉子 225
- Ratnakūṭa 410, 418, 422
- régi szövegek (*guwen* 古文) 145, 147, 168, 317
- Ren 任 132, 133
- Rinan 日南 (Annam) 252
- Rongyang 滎陽 133
- rossz lehelet (*xieqi* 邪氣) 46, 48, 87
- Ru Dan 禡壇 382
- rūpa* 420, 421
- Sākya-muni 459
- Sang Min 桑氏 338
- Sanmiao 三苗 80, 184
- Sengjing 僧景 391
- Sengrui 僧叡 392, 399, 404
- Sengshao 僧紹 385
- Sengzhao 僧肇 392, 393, 405
- Sengyou 僧祐 431
- Shabei* 沙北 125
- Shandong* 山東 123, 125, 131, 380
- Shang Jun 商均 176, 189, 191, 311
- Shang Yang 商鞅 14, 106, 262, 295, 318
- Shang-dinasztia 商, lásd Shang-Yin dinasztia.
- Shangjunshu* 商君書 14, 108
- Shangshu* 尚書 250
- Shang-Yin 商殷 dinasztia 59, 65, 67, 97, 107, 114, 311, 347, 349, 372, 437
- Shangyu 上虞 289
- Shanshan 鄴鄴 383
- Shanxi* 山西 123, 125
- Shao 召 179
- Shao 韶 45, 69, 296
- She 葉 fejedelme 343
- Shen Buhai 申不害 14, 105, 108
- shengwang* 聖王, lásd szent királyok.
- Shenjian* 申鑒 322
- Shennong 神農 26, 68, 77, 95, 96, 114, 122, 158
- Shenxiu 神秀 442, 453
- Shenzi 申子, lásd Shen Buhai.
- Shi Jun 石峻 432, 442
- Shi Shi 世碩 188, 194, 240, 312
- Shi Shi 師史 132
- Shi Yu 史魚 291, 292, 317
- Shi Ziyu 史子魚, lásd Shi Yu.
- shi* 勢 (hatalmi helyzet) 106, 187, 200, 245, 348, 358
- shi* 士, lásd írástudó.
- Shiji* 史記 14, 16, 73, 111, 112, 113, 141, 257, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318
- Shijing* 詩經 69, 70, 140, 141, 311, 312, 370, 371, 372
- Shilun* 實論 297
- Shizi 世子, lásd Shi Shi.
- Shouyang 首陽 114, 115, 120, 314
- Shu Xiu 庶秀 328
- Shu 蜀 128, 130, 437
- Shun 舜 29, 45, 46, 53, 59, 69, 79, 91, 92, 95, 149, 158, 180, 189, 203, 238, 258, 294, 301, 309, 311, 313, 316, 318, 324, 373, 398, 437

- Shuqi 叔齊 113, 114, 115, 116, 314
 Shusun Tong 叔孫通 185, 311
 Si 賜, lásd Zigong 子貢.
 Si-folyó 泗 257, 126
 Sima Fa 司馬法 155, 164
 Sima Qian 司馬遷 111, 141, 145, 146,
 157, 169, 250, 315, 316, 318, 321
 Sima Tan 司馬談 111, 113
 Sima Xiangru 司馬相如 157, 164
skandha 414
 Song 誦 290
 Songshan 嵩山 315
 Su Qin 蘇秦 295, 317
 Sui 隨 183
 Sun Qing 孫卿, lásd Xunzi.
 Sunshu Ao 孫叔敖 99, 108
 Sunü 素女 176, 311
sūnyatā 419, 425
 szent ember (*shengren* 聖人) 27, 30,
 31, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 55,
 56, 57, 65, 66, 78, 79, 80, 81, 83, 85,
 89, 90, 93, 95, 96, 99, 100, 102, 116,
 139, 140, 149, 150, 152, 153, 155,
 156, 157, 158, 182, 203, 204, 210,
 214, 216, 221, 250, 266, 274, 284,
 309, 328, 335, 339, 341, 343, 349,
 364, 366, 367, 381, 409
 szent királyok (*shengwang* 聖王) 22,
 44, 50, 52, 98, 327, 345
 Szuvasztu 389
 Tai 岱 hegy 124
 Tai'e 太阿 182
 Taigong Wang 太公望 124, 141, 305,
 314, 318
 Taigong 太公 102, 114, 141, 233,
 314
Taigongshu 太公書 257
 Taishan 泰山, 太山 101, 205, 315
Taishi gong shu 太史公書, lásd
Shiji.
Taixuan 太玄 273
Taixuanjing 太玄經 146
 Taksasilá 389
 Tang Shuyu 唐叔虞 257
 Tang 唐, lásd Yao.
- Tang 湯 20, 22, 64, 67, 140, 149, 274,
 318, 328, 438
 Tangxi 棠谿 182
 taoisták (*daojia* 道家) 73, 74, 111,
 135, 139, 168, 182, 183, 254, 259,
 260, 263, 315, 316, 322, 324, 378,
 379, 392, 441
 Tendai 441
 terminológisták (*mingjia* 名家) 135,
 136, 138
 Tian Chengzi 田成子, lásd Chen
 Heng.
 Tian Lan 田蘭 134
 Tian Se 田嗇 134
 Tian Shu 田叔 134
 Tian Zhong 田仲 121
tianming 天命, lásd égi elrendelés.
 Tiantai 天台 441, 449
 Udjána 388
 új szövegek (*jinwen* 今文) 145,
 321
upāya (alkalmas eszköz) 394
 Vekerci József 377
Vimalakirti-sūtra 405, 422, 456
 Wang Chong 王充 167, 168, 289, 290,
 296, 297, 300, 311, 312, 313, 316,
 317, 318, 321, 372
 Wang Fu 王符 322, 371
 Wang Gong 王公 121
 Wang Liang 王梁 173, 310
 Wang Liang 王良 179, 238, 315
 Wang Mang 王莽 146, 147, 268, 317,
 347, 354, 361
wangxiang 罔象 108, 409
 Wanshijun 萬石君 265
 Wei Buhai 衛不害 337
 Wei Xiang 魏相 373
 Wei 渭 folyó 128
 Wei 衛 171, 358
 Weijia 韋家 134
 Weijun 魏郡 289
weimao 委貌 kalap 90, 107
 Wen 文 (Jin-beli 晉) 318
 Wen 文 király 45, 104, 120, 149, 324,
 328, 337, 438

- Wendi 文帝 68, 336, 371
 Wen-folyó 汶 78
 Wenzi 文子 263, 316, 396
 Wu Bei 伍被 250
 Wu Taibo 吳太伯 113
 Wu Yuan 伍員 174, 311, 337
 Wu Yuanhou 武原侯 337
 Wu- 于 107
 Wucheng 務成 328
 Wudi 武帝 15, 16, 17, 73, 111, 141, 259, 316, 372, 431
 Wuguang 務光 113, 140
 Wuwang 武王 52, 94, 102, 103, 114, 237, 274, 316, 372
 Wuxiang 武象 92
 Wuyan 無鹽 133
 Xi 羲 325, 371
 Xia-dinasztia 夏 59, 65, 67, 97, 104, 113, 122, 154, 271, 273
 Xiahou 夏后 89, 91, 92, 95, 270
 Xiang Ji 項籍 437
 Xiang Yu 項羽 13, 171, 310, 354, 437
 Xiang 襄 (Song-beli 宋) 318
 Xiangyang 襄陽 378, 392
 Xianyang 咸陽 349
 Xiao He 蕭何 373
 Xiao Yan 蕭衍 431
 Xiao Ziliang 蕭子良 431
 Xiaogong 孝公 295, 318
Xiaojing 孝經 70, 438
 Xiaomingdi 孝明帝 276, 317
 Xiaowen 孝文 217, 313, 334, 335, 371
 Xiaowu 孝武 343, 372
 Xiaoxuan 孝宣 császár 346, 354, 372
xiaoyang 臯陽 99, 108
 Xiaoyao 逍遙 kert 408
 Xiatai 夏台 176
 Ximen Bao 西門豹 186, 187, 312
 Xin-ház 新 346
 Xinling 信陵 121
Xinlun 新論 146
Xinyu 新語 14, 312
xiongnu 匈奴 77, 107
 Xiugu 脩股 98
 Xu Junshu 許君叔 272
 Xuandi 宣帝 276, 312, 317, 372
 Xuanqu 宣曲 132
 Xuanwang 宣王 45, 69
 Xuanzang 玄奘 441, 442
 Xun Yue 荀悅 322, 323
 Xunzi 荀子 140, 141, 145, 157, 169, 191, 192, 193, 195, 312, 322, 351, 372
 Xuyou 許由 113, 140
 Yan Ling 延陵 121, 141
 Yan Lu 顏路 222, 309, 318
 Yan Pingzhong 晏平仲 345, 372
 Yan Yan 言偃, lásd Ziyou 子游.
 Yan Ying 宴嬰, lásd Yanzi.
 Yan Yuan 顏淵 115, 116, 149, 156, 157, 174, 208, 209, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 223, 263, 313, 314, 318, 427
 Yan 偃 király (Xu-beli 徐) 236
 Yan 燕 126
 Yandi 炎帝 102, 183
 Yang Hu 陽虎 200, 229, 437
 Yang Huo 陽貨, lásd Yang Hu.
 Yang Sheng 羊勝 292, 293, 317
 Yang Xiong 楊雄 145, 146, 147, 167, 169, 195, 273, 303, 307, 309, 317, 318, 323, 351, 372
 Yang Zhu 楊朱 98, 108, 179, 311
 Yang Ziyun 楊子雲, lásd Yang Xiong.
yang 陽 30, 42, 46, 54, 83, 85, 90, 117, 163, 188, 192, 196, 231, 260, 278, 338, 365, 394
 Yangcheng Zizhang 陽成子長 318
 Yanghou 陽侯 92
 Yanglou-hegy 養樓 382
 Yangshe Siwo 羊舌似我 175, 311
yangsui 陽燧 tükör 84, 107, 183
 Yangting 陽亭 290
 Yangzhou 揚州 309, 318
 Yangzi 楊子, lásd Yang Zhu.
 Yanmen 鴈門 78
Yanzi chungqiu 宴子春秋 108, 164

- Yanzi 宴子 105, 108, 162, 164, 177, 311
 Yao Song 姚嵩 407
 Yao 堯 22, 29, 46, 53, 95, 113, 149, 158, 180, 183, 189, 237, 294, 301, 310, 311, 313, 324, 342, 371, 373, 397, 437, 456
 Ye 鄴 187
 Yi Di 儀狄 318
 Yi Ya 易牙 318
 Yi Yin 伊尹 120, 318
 Yi 益 249
 Yi 羿 102
 Yi 翳 79
 Yin Wenzhi 尹文子 316
 Yin 鄆 251
 yin 陰 30, 42, 46, 54, 83, 85, 90, 117, 163, 188, 192, 196, 231, 253, 260, 278, 338, 365, 394
 Yin-dinasztia 殷, lásd Shang-Yin dinasztia.
 Ying Shao 應劭 68
 Yingchuan 潁川 268
 Yingqiu 營丘 124
 yin-yangista 陰陽 16, 74, 135, 137, 168, 311, 325
 Yiwu 夷吾, lásd Guan Zhong.
 Yizhoushu 遺周書 141
 Yong Bo 雍伯 134
 Yong Lecheng 雍樂成 134
 You 幽 45
 Youli 甯里 177
 Youyu 有虞 92
 Yu 禹 20, 22, 60, 64, 67, 77, 78, 89, 91, 104, 140, 149, 203, 218, 309, 318, 373
 Yu 虞, lásd Shun.
 Yuan Si 原思, lásd Yuan Xian.
 Yuan Xian 原憲 119, 140, 318,
 Yuan 宛 126, 131
 Yuancheng 元城 289
 yuanqi 元氣 (ős-lehelet) 186, 248, 267, 281, 338
 Yuchang 魚腸 182
 Yue Lü 樂呂 337
 Yue 嶽 311
 Yue 越 107, 125, 311
 Yueji 樂記 70, 141
 Yuejing 樂經 70, 141, 318
 Yueling 月令 311
 yuezhi 月氏 390
 Yugong 禹貢 140, 249, 311, 312
 Yuzhang 豫章 335
 Zai Wo 宰我 157, 209, 210, 211
 Zaofu 造父 310, 371
 Zeng Shen 曾參 227, 337
 Zeng Xi 曾析 337
 Zengzi 曾子, lásd Zeng Shen.
 Zhang Bosong 張伯松 273
 Zhang Li 張里 134, 257, 314, 316
 Zhang Qian 張騫 250, 315, 388
 Zhang Tang 張湯 268
 Zhang Zhongshi 張仲師 268
 Zhang Zifang 張子房 235, 314
 Zhang 張 család 134, 437
 Zhangdi 章帝 317, 321, 372
 Zhang-folyó 漳 187
 zhangfu 章甫 kalap 90, 107
 Zhangqing 長卿, lásd Sima Xiangru 司馬相如.
 Zhangye 張掖 382
 Zhao Liang 趙良 263
 Zhao 昭 (Lu-beli 魯) 118
 Zhao 趙 126, 141, 170, 258, 318, 437
 Zhaoli 昭釐 (Han-beli 韓) 105
 Zhe 沂 folyó 126
 Zheng 鄭 171, 300, 301, 315, 318, 358, 438
 Zhi Daolin 支道林 420
 Zhi Mindu 支愨度 419
 Zhi 躒, lásd Zhi 跖.
 Zhi 跖 115, 120, 174, 193, 244, 312, 367
 Zhi 郵 család 134
 Zhiyan 智嚴 383
 Zhiyang 芷陽 336
 Zhongchang Tong 仲長統 323, 373
 Zhongfu 仲父, lásd Guan Zhong.
 Zhonggong 仲弓 309, 318
 Zhongguan 中觀 414, 423, 424, 426

- Zhonglun* 中論 421
Zhongmou 中牟 226
Zhongni 仲尼, lásd Konfuciusz.
Zhongren 仲任 289
Zhongyong 中庸 315
Zhou Bo 周勃 373
Zhou 紂 46, 102, 107, 154, 180, 189, 275, 312, 437
Zhou-dinasztia 周 29, 30, 50, 59, 97, 107, 269, 273, 275, 311, 312, 324, 346, 388
Zhougong 周公 46, 52, 64, 94, 103, 107, 205, 238, 239, 261, 313, 337, 351, 438
Zhoushu 周書 124
Zhu Jia 朱家 121, 122
Zhu Xi 朱熹 314
Zhu Yong 祝融 328
Zhuang Qiao 莊騫 174, 193, 312
Zhuang 莊 311, 317, 318
Zhuangwang 莊王 (Chu-beli 楚) 108, 312
Zhuangzi 莊子 74, 107, 141, 316, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 403, 404, 408, 409, 410, 413, 417, 419, 425, 427, 428, 429, 460
Zhuanxu 顓頊 246
Zhuo 卓 130
Zhuo 濁 család 131, 134
Zi Jiaguai 子家噲 105, 108
Zichan 子產 242, 315
Zigao 子羔 218, 219
Zigong 子貢 157, 181, 208, 231, 257, 295, 313, 314, 318
Zikai 子開 265, 316
Zisi 子思 157, 240, 241, 243, 315
Ziwen 子文 212
Ziyou 子游 63, 64, 65, 70, 157, 203, 205
Ziyu 子玉 212
Zizhang 子張 157, 212, 314
Zizhang 子長, lásd Sima Qian.
Zong Yanghou 縱陽侯 338
Zongling 葱嶺 385, 387
Zou Yan 鄒衍, 騶衍 116, 118, 249, 250, 251, 252, 253, 292, 293, 315, 317
Zou Yang 鄒陽 292, 293, 317
Zou 鄒 132
Zouzi 鄒子, lásd Zou Yan.
Zouzi 騶子, lásd Zou Yan.
Zuo Wu 左吳 250
Zuozhuan 左轉 318, 438

Felelős kiadó Kósa Ferenc
a Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány elnöke
A borító és a tipográfia
Kun Gábor munkája
KOSSUTH KIADÓ ZRT.
www.kossuth.hu / kiado@kossuth.hu

