

Kínai bölcselet és művészet

Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére

Szerkesztette: Hamar Imre – Takó Ferenc

ELTE Konfuciusz Intézet

罗兰大学孔子学院
匈牙利布达佩斯

Budapest, 2020

Konfuciusz Könyvtár 4.

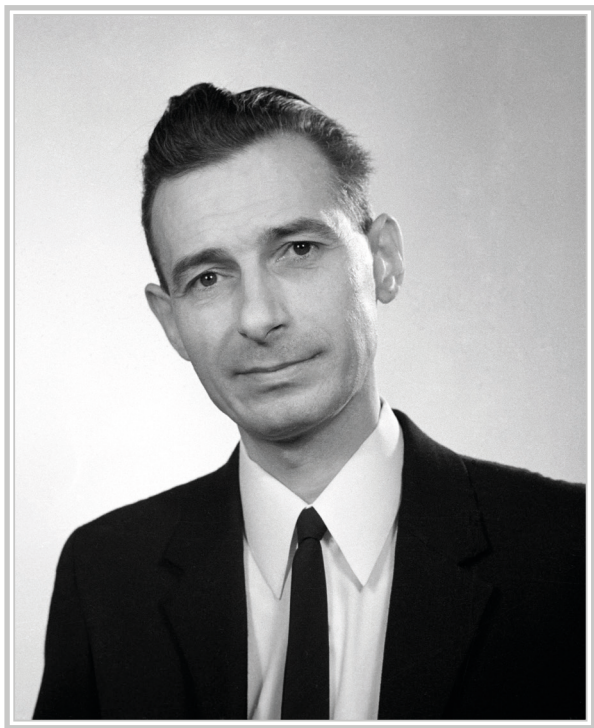
A kötet megjelenését a Magyar Kína-kutatásért
Alapítvány támogatta

ISSN 2061-5272
ISBN 978-963-489-213-7

Konfuciusz Könyvtár 4.
Sorozatszerkesztő: Hamar Imre
Borítókép: Vincze Lajos: [Cím nélkül]. 350 x 600 mm, lavírozott tus, gyűrt papíron
Tokaji Zsolt tulajdona
Tőkei Ferenc portréja a kötet III. oldalán: MTI Fotó: Mező Sándor, 1970

© A szerzők, 2020
Szerkesztette: Hamar Imre – Takó Ferenc
Nyelvi lektor: Laczkó Krisztina

Kiadja az ELTE Konfuciusz Intézet
Felelős kiadó: Dr. Hamar Imre
Tördelő: Terjék Edina
Cím: ELTE Konfuciusz Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F
Tel.: (36) (1) 411-6597
www.konfuciuszintezet.hu
media@konfuciuszintezet.hu



TÓKEI FERENC (1930–2000)

TARTALOMJEGYZÉK

Szerkesztői előszó	VII
编者的话	XI
<i>Tőkei Ferenc</i> : Sinológusi pályámról	XV
杜克义: 我的汉学家生涯	XIX
Tőkei Ferenc sinológiai munkáinak válogatott jegyzéke	XXIII

NEVEK ÉS ERÉNYEK – A KLASSZIKUS KÍNAI BÖLCSELET ÉRTELMEZÉSEI

<i>Várnai András</i> : Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbe- tétel (<i>zhengming</i> 正名 „egyenés nevek”): hatalmi rendszer és kormányzati feladat	3
<i>Kósa Gábor</i> : Mo Di, Arthur Waley és a szülőtisztelet. A konfuciánus és a motista megközelítés a Keleti Zhou-korban	53
<i>Takó Ferenc</i> : Japán „feudalizmus” és kínai bölcselet. Ogyū Sorai, Fukuzawa Yukichi, Maruyama Masao és a <i>fengjian/hōken</i> 封建.....	91

SZÚTRÁK ÉS KOMMENTÁROK – A KÖZÉPKORI KÍNAI BUDDHIZMUS FORRÁSAI

<i>Hamar Imre</i> : Szamantabhadra vizualizációs szútra	123
<i>Pap Melinda</i> : Kínai buddhista filozófia a Tang-korban. Zhanran és a <i>tiantai</i> iskola reneszánsza.....	163

TARTALOMJEGYZÉK

ELBESZÉLŐK ÉS TÖRTÉNETEK – TŐKEI FERENC ÉS A KÍNAI IRODALOM

<i>Csibra Zsuzsanna</i> : Pu Songling <i>Fang Wenshu</i> című történetének dramaturgiai elemei.....	233
<i>Nyirádi Blanka</i> : Tőkei Ferenc Lu Xunje	249
<i>Tokaji Zsolt</i> : Vincze Lajos kínai tematikájú könyv- illusztrátori munkássága 1959 és 1962 között.....	269
Abstracts	283
A kötet szerzői	289

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

Tőkei Ferenc (1930–2000) a magyar sinológia egyik legkiemelkedőbb alakja volt. Fiatalon, autodidakta módon kezdett kínaiul tanulni, hogy aztán egész életművét a kínai kultúra tanulmányozásának és bemutatásának szentelje. Műveit nemcsak sinológusok és a kelet-ázsiai régió más kultúráinak kutatói használják munkájuk nélkülözhetetlen részeként, hanem az érdeklődő nagyközönség is betekintést nyerhet általuk Kína kultúrájába.

Annak ellenére, hogy olyan korban kezdte meg pályáját, amikor a szükséges szakirodalmi források igen korlátozott mértékben álltak rendelkezésre, Tőkei rendkívül kreatívan értelmezte a klasszikus kínai forrásokat, a nyugat-európai sinológia figyelmét is felkeltve. Nyugati nyelveken megjelenő művei jelentős hatást keltettek. Tőkei barátságot ápolt a meghatározó magyar származású sinológussal, Étienne Balázssal, és jól ismerte Jacques Gernet-t is.

Tőkei volt az egyetlen magyar sinológus, aki – a Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályán – akadémikussá válhatott. Az általa vezetett Orientalisztikai Munkaközösség kiemelkedő színvonalon művelte a sinológiát, munkájának eredményeit számos fontos kiadvány őrzi. Itt működött többek között Ecsedy Ildikó, a magyar sinológia egyik igen kiemelkedő alakja, akinek pályáját nagymértékben szintén Tőkei egyengette.

Tőkei Ferenc mint Ligeti-tanítvány, majd Csongor Barnabás egyik legelső tanítványa, a Ligeti és Csongor alatt szerveződő sinológia egyik legjelentősebb kutatójává vált. Művei, köztük a *Kínai filozófia – Ókor* három kötete máig a legteljesebb magyar nyelvű válogatás, amelyen a sinológia nemzedékei nőttek fel, értékük ma is felbecsülhetetlen. Tőkei fordításai, esztétikai tanulmányai szintén kimagasló színvonalúak.

Tőkei élete utolsó éveiben, amikor a Kínai Tanszéken órákat tartott, nagy lelkesedéssel vonta be kutatásaiba, könyvkiadási tevékenységbe az ifjú sinológusokat. Ebben az időszakban alakult ki az írásjegyek számítógépes bevitelének a technikája, amelyet Tőkei

Ferenc nagy örömmel sajátította el, és ennek segítségével saját maga készítette elő a kínai szövegeket kétnyelvű sorozatához.

A jelen kötet Tőkei Ferenc születése 90., halála 20. évfordulójának állít emléket, amelyről az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Távol-keleti Intézete emlékkonferenciával is megemlékezik. Kötetünk színessége hűen tükrözi azt a sokféleséget, amely Tőkei fordítói, kutatói, tudósi munkásságát jellemzi, és többen is szerepelnek benne azok közül a sinológusok közül, akik társszerzők, lektorok voltak a munkáiban.

Tőkei Ferencnek a klasszikus kínai filozófia tárgykörében folytatott kutatásaihoz kapcsolódnak Várnai András, Kósa Gábor és Takó Ferenc írásai. Várnai András Xunzi-nek a *zheng ming*ről, a „neveknek megfelelő rendbetételről” szóló tanítását, illetve annak európai interpretációit elemzi. Kósa Gábor Arthur Waley-nek a Hadakozó fejedelemségek korabeli konfuciánus *xiao*értelmezésekben megfigyelhető motista hatásról szóló hipotézisét vizsgálja felül. Takó Ferenc Tőkei japán „feudalizmusról” szóló írásából kiindulva a kínai bölcsélet szerepét mutatja be a Tokugawa-kor mint „feudalizmus” interpretációiban.

Tőkei jelentős, a kínai buddhista filozófia területét érintő fordítói, kiadói tevékenységének állítanak emléket – folytatva az általa megkezdett, a középkori kínai filozófiát bemutató munkát – Hamar Imre és Pap Melinda tanulmányai. Hamar Imre *A Buddha által elmondott szútra Szamantabhadra vizualizációjának gyakorlatáról* című szöveg bevezetővel ellátott fordítását közli. Pap Melinda szintén bevezető elemzéssel tárja az olvasó elé a Tang-kori *tiantai* buddhizmus fontos szövegét, Zhanran *A gyémántpenge* című művét.

Tőkei kiemelkedő szépirodalmi vonatkozású tevékenységéhez kapcsolódnak Csibra Zsuzsanna, Nyirádi Blanka és Tokaji Zsolt írásai. Tőkei a klasszikus kínai irodalom területét érintő munkáinak állít emléket Csibra Zsuzsanna, aki a dráma és az epika kölcsönhatásait vizsgálja Pu Songling *Fang Wenshu* című novelláján keresztül. Nyirádi Blanka Tőkeinek a modern kínai irodalom meghatározó alakjáról, Lu Xunról alkotott képét elemzi, akinek Tőkei több művét jelentette meg magyarul. Tokaji Zsolt Tőkei kiadói tevékenységére emlékezik Tőkei munkatársa, Vincze Lajos kínai tematikájú könyv-illusztrátori munkásságát bemutató tanulmányában.

Tőkei Ferenc nemcsak tudását osztotta meg tanítványaival. Személyes barátságával, közvetlen stílusával rendkívül termékeny alkotói műhelyt teremtett. Személyében a legmagasabb fokú szakmaiság, a kutató tárgy iránti szeretete és a kollégákkal való egyenrangú, a közös munka iránt feltétlenül elkötelezett együttműködés kapcsolódott össze. A jelen kötet ennek a személyiségnek is emléket kíván állítani.

Budapest, 2020. szeptember 2.

A szerkesztők

编者的话

杜克义(1930–2000)是匈牙利汉学研究领域最杰出的代表之一。他从青年时代开始自学汉语，此后更是倾其一生致力于中国文化的研究与推广工作。其成果不仅被汉学家和从事东亚地区其它文化研究的学者所采用，成为他们工作中不可获取的一部分，而且也为那些对中国和汉学感兴趣的普通民众提供了一个了解中国文化的窗口。

在杜克义学术生涯伊始的年代，可供使用的专业文献极度匮乏，尽管如此，他仍然极富创造性地对中国古典文献进行了解读，这也引起了西欧汉学界的关注。其作品被翻译成多种西方语言出版发行，产生了重要的影响。杜克义与知名的匈裔汉学家白乐日(Étienne Balázs)保持着友谊，同谢和耐(Jacques Gernet)也相交熟稔。

杜克义是唯一一位当选匈牙利科学院院士的匈牙利汉学家。由他率领的开展了具有极高水平的汉学研究，其研究成果在很多重要刊物上都有记载。在该团队的众多成员中，涌现出了一位匈牙利汉学界杰出的代表——艾之迪(Ecsedy Ildikó)，她的职业生涯也因杜克义的帮助而获益良多。

作为(Ligeti Lajos)的弟子和陈国(Csongor Barnabás)的首批学生，杜克义成为了李盖蒂和陈国汉学体系中最重要学者之一。在他的众多著作中，三卷本的《中国古代哲学》是目前为止收录中国古代哲学作品最全的匈牙利语选集，而匈牙利汉学研究的传承也以此为契机一代代发展壮大，时至今日其价值仍无法估量。此外，杜克义在翻译和美学研究领域所做的工作同样具有极高的水准。

杜克义晚年执教于汉语教研室，他以极大的热忱引领一众青年汉学家投身到科研及图书出版工作中。这一时期，电脑汉字输入技术已经出现，杜克义非常乐于掌握这项新技能，并亲自动手为其双语系列录入汉语文章。

罗兰大学文学院远东研究所以纪念会的形式缅怀杜克义诞辰90周年、逝世20周年，这部论文集也正是为此而发行。杜克义的工作集翻译、研究与多种学术活动于一身，而本论文集内容上的色彩纷呈也忠实地体现了这种多样性。在参与此次论文集编写的诸位汉学家中有多人曾与杜克义在科研活动中有过合作，或曾担任联合作者，或曾负责审校工作。

瓦勒诺伊·安德拉什(Várnai András)、康高宝(Kósa Gábor)和塔克费(Takó Ferenc)的论文都与杜克义在中国古典哲学领域所进行的研究有关。瓦勒诺伊·安德拉什对荀子“正名”理论及其在欧洲的解读进行了分析；康高宝的研究对象是亚瑟·伟利(Arthur Waley)关于战国时期儒家“孝”思想中可能出现的墨子影响这一假设；塔克费则是从杜克义有关日本“封建主义”的论著出发，介绍了在关于德川家康时期的各种研究中中国哲学所扮演的角色。

郝清新(Hamar Imre)和梅林达(Pap Melinda)继承了由杜克义开创的中世纪中国哲学推介工作，他们通过文章缅怀了杜克义对中国佛教哲学翻译和出版所做的贡献。郝清新发表了由其本人翻译的《佛说观普贤菩萨行法经》，并添加了导读注释。梅林达也通过导读分析向读者展示和解读了唐代佛教天台宗重要经典——高僧湛然的《金刚錍》。

周碧霞(Csibra Zsuzsanna)、白兰(Nyirádi Blanka)和陶凯(Tokaji Zsolt)的论文则都与杜克义在文学领域所做的突出贡献有关。周碧霞通过蒲松龄的短篇小说《房文淑》对戏剧和叙事诗之间的相互影响进行了探讨，借此缅怀杜克义在中国古典文

学领域所做的工作。鲁迅是中国现代文学重要的代表人物，杜克义用匈语出版发行了其多部作品，白兰围绕杜克义对鲁迅作品的印象展开了分析。陶凯则在其介绍有关杜克义的同事——文策·劳约什(Vincze Lajos)中国题材图书插画创作的论文中对杜克义在出版领域的工作进行了回顾。

杜克义不仅致力于教书育人，凭借其友善和平易近人的风格，他还建立起了成果斐然的学术团队。他本人具备最高水平的专业素养，对科研课题充满热爱，与同事平等合作，对工作全身心投入。我们也希望通过这部论文集对杜克义的人格魅力进行缅怀！

布达佩斯，2020年9月2日

编者

汉语翻译：杨凤山

Fordította: Yang Fengshan

TŐKEI FERENC

SINOLÓGUSI PÁLYÁMRÓL¹

[TÁJÉKOZTATÓ ÍRÁS EGY NÉHÁNY ÉVE KÉSZÜLŐ
KÍNAI ÉLETRAJZ SZERZŐJÉNEK]

1930. október 3-án születtem Budapesten. Egészen fiatal korom óta legjobban az irodalom érdekelt, később a történelem és a filozófia. A magyar irodalmon kívül a világirodalom területén is meglehetősen nagy olvasottságra tettem szert; olvastam a magyaron kívül franciául és németül is. Magam is, mint minden ifjú ember, megpróbálkoztam versek, majd elbeszélések és drámák írásával. És éppen a drámatörténet tanulmányozásakor tudtam meg, hogy a régi kínai színházművészet és színműírás sok tanulsággal szolgálhat a modern európai színház és dráma számára. Megjegyzem, hogy akkor Bertolt Brechről, aki Li Xingdao *Kréta*körét (*Huilanji*) felfedezte a maga számára, még csak nem is hallottam.

Még gimnazista koromban elkezdtem tehát kínaiul tanulni, hogy a kínai színjátékkal megismerkedhessem. 1949-ben kínai szakos hallgatója lettem az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának. Akkor az orientalista tanszékek az úgynevezett

¹ A szöveg megjelent: *Állandóság a változásban – T'ung-pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*, Politika+Kultúra Alapítvány, 2000, 436–439; valamint *Tanulmányok, cikkek, interjúk* (Tőkei Ferenc életműsorozat VIII), Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2007, 31–34.

muzeológia szak keretében működtek, s ebben a keretben kötelező volt például egyetemes néprajzot (etnológiát), világirodalmat, világtörténelmet, esztétikát is tanulni, valamint nekem kínai és belső-ázsiai művészettörténetet is. A kínai nyelv és irodalom mellett egyébként klasszikus tibeti nyelvet is tanultam két éven át. Így aztán egyetemi képzésem nagyon megfelelt sokoldalú érdeklődésemnek, s tudományos témáim sokfélesége, egyszerre több témában való munkálkodásom, időről időre témaváltásom – egyéni hajlamaimon kívül – kiváló egyetemi képzésemén nyugszik.

1953-ban aspiráns lettem, s három évre az egyetemi tanszéken maradtam. A kandidátusi dolgozat, amelyet 1956 őszén védtem meg, a Zhou-dinasztia korának földtulajdonviszonyairól szólt. Ennek munkálatai során találkoztam Marx műveiben a „ázsiai termelési mód” fogalmával, s hamarosan világossá vált számomra, hogy a kínai történelem, társadalom és kultúra teljesen érthetetlen marad, ha Marxnak ezt a fogalmát a sematikus-dogmatikus tankönyvek módjára figyelmen kívül hagyjuk. A témáról 1960-ban egy kis könyvet írtam, amely a világ számos nyelvén megjelent.

Ugyanakkor nem lettem hűtlen a kínai irodalomhoz sem. Már 1953-ban találkoztam Qu Yuan költészetével, amely óriási hatással volt rám. Műveit nyomban lefordítottam magyar prózára, amelyből Weöres Sándor, a nagy magyar költő készített remek versfordítást. A *Lisao*-t később újra lefordítottam, s ekkor barátom, az ugyancsak nagy költő, Nagy László formálta prózámat remekművé versekké. Qu Yuan költészetét azóta is újra meg újra tanulmányozom, és néha tanítom is a budapesti egyetemen. Könyvet is írtam róla, amelyet aztán Franciaországban és Japánban is kiadtak. Qu Yuant ma is a legnagyobb kínai költőnek tartom, a *Lisao*-t pedig a legnagyobb, csak világirodalmi mércével mérhető kínai költeménynek.

Mind a földtulajdonviszonyok, mind a kínai költészet tanulmányozásához elengedhetetlen volt, hogy megismerkedjem az ókori kínai filozófiával is. Valamennyi nagy ókori kínai filozófus művét tanulmányoztam többször is; és készítettem műveikből egy háromkötetes válogatást, amely fordításomban, jegyzeteimmel és kis tanulmányaimmal többször is megjelent Magyarországon. A kínai filozófiát ma is tanítom az egyetemen.

Esztétikai érdeklődésem is könnyen megtalálta tárgyát, mégpedig a Han-kor utáni idők kínai esztétikai irodalmában. Magyarra

fordítottam egy kötetnyi válogatást a kínai esztétika alapszövegeiből, amely két kiadásban is nagy sikert aratott. Akadémiai doktori disszertációmát Liu Xie *Wenxin diaolong*ja elemzésének szenteltem; ez a munkám a magyaron kívül angolul is megjelent. Filozófiai és esztétikai érdeklődésem szorosan összefügg egymással; ezeken a területeken ma is dolgozom, legutóbb például egy kínai buddhista filozófiai szöveggyűjteményt állítottam össze és fordítottam le magyarra.

Még a sinológia felé elindító színházi érdeklődésem is eleven maradt bennem. A hatvanas években lefordítottam és kiadtam például Guan Hanqing *Dou E yuan*ját, Li Xingdao *Huilanji*-jét és Wang Shifu *Nyugati szobáját*. Guan Hanqing drámáját egy színház két rendezésben is előadta, Li Xingdao *Kréta*köréből pedig a kiváló magyar filmrendező, Bódy Gábor készített tv-filmet.

A későbbi kínai irodalomból igen nagy hatással volt rám az elbeszélési irodalom néhány remekműve, s különösképpen Pu Songling *Liaozhai zhiyi* című gyűjteménye, amelyből egy kis kötetnyi novellát le is fordítottam magyarra. Azt hiszem, Pu Songling egyike volt a legnagyobb kínai írónak, novellisztikája világirodalmi rangú. Ma is a legkedvesebb kínai prózaíróm. A modern kínai irodalomból szeretem és nagyra tartom Lu Xunt, a *Gushi xinbiant* és a *Yecao*-t lefordítottam magyarra.

Fordítói munkásságom végső mérlege eddig: több tízezer versor prózafordítása, többkötetnyi kínai filozófiai és esztétikai szöveg, valamint többkötetnyi kínai dráma és elbeszélés fordítása. A fordítói munkában mindig nagy gyönyörűséget találtam; úgy gondolom, egy klasszikus kínai művet akkor ért meg igazán az ember, ha anyanyelvére lefordítja azt. Maradék éveimben még sokat szeretnék fordítani.

A voltaképpeni sinológia (*hanxue*) körén kívül sokat foglalkoztam Marx történetfilozófiájával, Lukács György esztétikájával; ezekben a témákban is több tanulmányt írtam. Bizonyos, hogy ezekben a témákban való vizsgálódásaim komolyan hatottak sinológiai munkásságomra is.

Végül szólnom kell egy olyan érdeklődésemről, amely nem tartozik a sinológia körébe, de a Kína-kutatás (*zhongguoxue*) körének nagyon fontos szelete. Kevéske klasszikus tibeti nyelvismeretem hozzásegített ahhoz, hogy kicsit beletanuljak Kína déli nemzeti kisebbségeinek nyelvébe és irodalmába (természetesen a sino-tibeti

vagy tibeto-birmán nyelvekről beszélek). Belekóstoltam a *dongba* írásos *naxi* szövegekbe, de igazában a *yi* népköltészet érdekel, főleg a *sani* és az *axi*. A déli nemzeti kisebbségek kutatása Magyarországon (noha igen fejlett tibetológia van) még a kezdet kezdetén tart; szeretném ezt a kutatást erősíteni azzal, hogy szövegeket fordítok magyarra, és a fiatalok figyelmét ráirányítom ezekre a területekre is. Kínában ezek a kutatások az utóbbi években igen magas szintre emelkedtek.

Kínában sohasem éltem hosszabb ideig. Először 1959-ben jutottam el az országba, saját költségemen, az első magyar turistacsoporttal. Másodszor már a Magyar Tudományos Akadémia jóvoltából, 1960-ban. Ezután 22 éves szünet következett. 1982-től újra utazhattam néhányszor, az utóbbi időkben az MTA és a Kínai Társadalomtudományi Akadémia csereegyezményének keretében már minden évben. Minden utazással sok új dolgot ismerek meg, s igyekszem sok új könyvet vásárolni az óriási kínai könyvtermésből.

Az MTA rendes tagja vagyok, éppen sinológusi mivoltomban. Az MTA Nyelvtudományi Intézetében egy kis orientalisztikai kutatócsoportot vezetek. Érdeklődésem sokoldalúsága megengedte volna, hogy némileg megváltoztassam tudományos pályámat. Én azonban soha egy pillanatra sem bántam meg, hogy a sinológusi pályát választottam, s magamat mindig elsősorban sinológusnak tartottam. Ma is a kínai kultúra szerelmese vagyok.

我的汉学家生涯

~献给一位一直为我作传的中文作家

1930年10月3日我出生在布达佩斯。我从小就喜欢文学，渐渐地对历史和哲学也开始感兴趣。匈语是我的母语，同时我也通晓法语和德语。除了匈牙利文学，我熟读了世界各地文学作品。如同每一个年轻人，我曾经也尝试过作诗，写散文和戏剧。也正是在研究话剧学的时候，我发现现代欧洲话剧可以从传统的中国戏剧学和戏剧写作里借鉴很多。当时我还没有听说过德国作家贝托尔特·布莱希特，更不知道他已把李行道的《灰阑记》改编成了德国话剧。

高中时，为了可以更深入的了解中国戏剧，我开始学习汉语。1949年，我成为罗兰大学文学院中文系的学生。当时所有的东方学系都属于博物馆科系，所以除了中国和东亚大陆艺术史，我的必学课程里还有世界民族学，世界文学，世界历史和美学。除了汉语我也曾学过两年传统藏语。如此，我的大学课程恰好满足了我的广泛兴趣，而大学这些优秀的课程也正好为我多方面的研究奠定了基础。

1953年，我得到了大学的奖学金，这意味着在之后的三年里我可以专注地研究我所选的课题。1956年的秋天，我写完并顺利通过了大学博士论文的答辩，内容是关于周朝的土地所有权，与此同时我也接触到了马克思作品里的亚细亚生产方式。当时的很多教课书并没有提及这个理念，但是我发现这理念是真正了解中国历史，社会和文化的必经之道。关于这个话题，我在60年代写了一本书，此书在世界各地用多种语言出版。

我一直保持着对中国文学的热爱。1953年我已读到屈原的诗歌，他的作品对我产生了很大的影响。我立刻把他的诗翻译为匈牙利语散文，之后威瑞士·山道尔，一名伟大的匈牙利诗人，把它改写为诗歌。后来我重新翻译了《离骚》，而同时我的好朋友，纳吉·拉斯洛把我的散文改写成诗歌。我一直研究屈原的作品，有时还在布达佩斯大学教授关于屈原的课程。我曾写过一本关于屈原的书，这本书在法国和日本也出版过。直到现在我仍然认为屈原是中国最伟大的诗人，而《离骚》则是享誉国际的中国名诗。

通过研究土地所有权和中国诗歌史，我又了解到中国古代哲学。无数次研究了中国古代哲学家的作品，同时编辑了三部哲学作品集。这些作品集在匈牙利出版过多次，包括我的翻译，备注和短片研究。现在我还在大学教中国哲学。

在美学领域我也找到了我的研究方向，专攻汉朝后的中国文学。我把一部中国经典美学精选作品翻译为匈牙利语，并且这部书的两次出版都获得了很高的评价。我的博士论文论述的是刘勰的《文心雕龙》，此论文同时用匈牙利语和英语出版。我对哲学和美学进行的长期研究，发现两者之间有更多的共同点，而我此时的工作也正好与这些课题相关，不久前我翻译和编辑了一本佛教哲学精选。

自始至终我对戏剧的兴趣没有中断，通过对汉学的研究，我对戏剧方面涉猎更深。在六十年代的时候，我翻译并出版了关汉卿的《窦娥冤》，李行道的《灰阑记》和王实甫的《西厢记》。关汉卿的杂剧曾在布达佩斯的一个话剧院有过两种演出。而出色的匈牙利导演博迪·加伯把李行道的《灰阑记》拍成一部故事片在电视上播放。

在之后的中国文学里，有几篇散文对我有很深的影响，例如蒲松龄的《聊斋志异》，我也翻译了其中一些精选章节。我认为蒲松龄属于最伟大的中国作家之一，作品是国际文学级别的。至今也是我最喜爱的作家之一。在现代中国作家里我非常喜爱并敬佩的是鲁迅。我把他的《故事新编》和《野草》也翻译成匈牙利文。

我的翻译成果至今为止有数十万诗句的散文翻译，数卷中国哲学和美学作品以及数卷中国戏剧作品和散文。我一直在我的翻译工作里寻找很多美妙的东西。我认为，只有通过翻译成母语才能真正了解一部经典中国作品。希望晚年的我也能继续翻译更多作品。

在汉学之外，我还对马克思的历史哲学和卢卡奇·格奥尔格的美学有更深入的了解，也针对这些题目做过很多研究。我敢肯定，对这些领域的研究也深深地影响了我的汉学生涯。

最后，我的另一个兴趣不得不提，虽然它并不属于汉学领域，但是在中国学(作家用这个词汇的原意是中国学比汉学包括的范围更广)当中还是有很重要的位置。我的传统藏语的基础知识也协助了我对中国南方少数民族语种和文学的研究。在这里我指的当然是汉藏语系和藏缅语族。我尝试阅读东巴文中的纳西民谣，但其实我对彝族民谣更感兴趣，尤其是撒尼和阿西。虽然匈牙利对藏学的研究已有了不错的成绩，但是对于南

杜克义

方少数民族的研究还在初始阶段。我希望通过翻译有关作品，引导年轻一代在这方面兴趣和研究，从而在该领域做出更大的贡献。这几年，中国也在提高对这方面研究的进度。

我从来没在中国长时间地生活过。我第一次去中国是在1959年，当时我是自费跟第一个匈牙利旅游团队去的，第二次是在1960年通过匈牙利科学院。后来的22年里我一直没能去，直到1982年。最近我通过匈牙利科学院和中国社会科学院的交换协议，年年都访问中国。每一次拜访都让我学到很多新的东西，我每次也尽量买很多中国书籍。

我是匈牙利科学院的正式成员，在科学院的语种科我也带领一个亚洲研究小组。我这一生有着从事各个科学领域的广泛兴趣，但是我从来没有后悔自己选择了汉学生涯。我首先把自己当成一位汉学家，现在的我更是中国文化的热爱者

杜克义

汉语翻译：崔伊

Fordította: Cui Sissy

TÓKEI FERENC SINOLÓGIAI MUNKÁINAK VÁLOGATOTT JEGYZÉKE

KÖNYVEK

- A kínai elégia születése. K'ü Jüan és kora.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959 [1986² jav.].
- Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1965 [1975² jav., bőv.; a későbbiekben öt nyelven].
- Műfajelmélet Kínában a III–VI. században. Liu Hie elmélete a költői műfajokról.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- Naissance de l'élégie chinoise.* Paris: Editions Gallimard, 1967.
- A társadalmi formák elméletéhez.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1968 [1970²].
- Antikvitás és feudalizmus.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1969.
- Vázlatok a kínai irodalomról.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1970.
- Genre Theory in China in the 3rd–6th Centuries* [transl. by Hilda Ecsedy]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
- Chūgoku no higa no tanjō – Kutsugen to sono jidai* 中国の悲歌の誕生－屈原とその時代 [A kínai elégia születése. Qu Yuan és kora]. Tokyo: Fūtō Sha, 1972.
- Sinológiai műhely.* Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1974.

TANULMÁNYOK

- «Sur le term nong-fou dans le Che king.» *Acta Orientalia Hung.* V., 1955, 123–141.
- «Notes prosodiques sur quelques chants de travail chinois.» *Acta Orientalia Hung.* VI., 1956, 54–63.
- «Sur le rythme du Chou king.» *Acta Orientalia Hung.* VII., 1956, 78–104.
- «Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tcheou.» *Acta Antiqua Hung.* VI., 1958, 245–299.
- „Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit.” In: *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biró sacra.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959, 291–318.

- «Les rapports de propriété dans la Chine ancienne.» *Acta Antiqua* VII., 1959, 161–165.
- „A klasszikus kínai irodalom rövid története.” In: Tőkei Ferenc – Miklós Pál: *Akínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1960, 13–178 [Bevezetés: 7–11].
- «A propos du redoublement des mots dans la poésie chinoise.» *Acta Orientalia Hung.* XV., 1962, 337–342.
- „Népballadák nyomai és kezdetei az ókori kínai költészetben.” *Műveltség és hagyomány* VI., 1964, 81–103.
- «Fantastique et réalité dans la nouvelle chinoise classique.» In: Béla Köpeczi – Péter Juhász (éd.): *Littérature et réalité*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966, 125–143.
- «Traces et débuts des ballades populaires dans la poésie chinoise antique.» *Acta Orientalia Hung.* XX., 1967, 33–57.
- „Chūgoku koten no tanpen shōsetsu” 中国古典の短編小説 [A klasszikus kínai novella]. *Bungaku* 1., 1968, 81–100.
- «Textes prosodiques chinois au début du VI^e siècle.» In: *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II*. Bibliothèque de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1974, 297–312.
- [Tuo Kai 托凱] „Zhongguo Zhoudai tudi suoyou zhi de zhuangkuang” 中国周代土地所有制的状况 [Földtulajdonviszonyok a Csou-kori Kínában]. In: Hao Zhenhua 郝镇华 (ed.): *Waiguo xuezhe lun Yaxiya shengchan fangshi* 外国学者论亚细亚生产方式. Peking: Kínai Társadalomtudományi Kiadó, 1981, 225–256.
- „Sinológusi pályámról [Tájékoztató írás egy néhány éve készülő kínai életrajz szerzőjének]”; „Visszapillantás.” In: Puskás Ildikó (szerk.): *Állandóság a változásban – Tung-pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest: Politika+Kultúra Alapítvány, 2000, 436–439, 431–434.

FORDÍTÁSOK

- Csü Jüan versei [prózafordítás (műford. Weöres Sándor), utószó, jegyzetek]. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1954.
- Dalok Könyve* [prózafordítás (műford. többen), utószó, jegyzetek]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1957 [1959²].
- Lao-ce: *Az Út és Erény könyve* [prózafordítás (műford. Weöres Sándor), utószó, jegyzetek]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1958 [1980², 1994³, 1996⁴].
- Pu Szung-Ling: *Furcsa históriák* [válogatás, fordítás, utószó, jegyzetek]. Budapest: Magyar Helikon, 1959.
- Zenepalota* [válogatás, fordítás, utószó, jegyzetek]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1959 [1997², Budapest: Balassi Kiadó].
- Csü Jüan: *Száműzetés* [prózafordítás (műford. Nagy László), utószó, jegyzetek]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1959 [1994²].
- Lu Hszin: *Régi mesék mai szemmel* [fordítás, utószó]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1959.

- Cao Cse versei, Cao Cao és Cao Pi verseiből* [válogatás, fordítás, utószó, jegyzetek]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1960.
- Li Hszing-Tao: *A krétakőr* [fordítás (versek, műford. Garai Gábor), utószó, jegyzetek]. Budapest: Magyar Helikon, 1960.
- Vang Si-Fu: *A nyugati szoba* [fordítás (versek, műford. Károlyi Amy), utószó]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1960.
- Lu Hszin: *Vadfüvek* [fordítás, utószó, jegyzetek]. Budapest: Magyar Helikon, 1961.
- Kínai filozófia. Ókor I.* [válogatás, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.
- Klasszikus kínai elbeszélések* [válogatás, fordítás (másokkal), Bevezetés: „A régi kínai novella”]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1962.
- Szun-ce: „A hadviselés törvényei” [fordítás, bevezetés]. In: Hahn István (szerk.): *A hadművészet ókori klasszikusai*. Budapest: Zrínyi Katonai Kiadó, 1963, 203–242.
- Kínai filozófia. Ókor II.* [válogatás, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- „Az ókori Kína” [fordítások]. In: Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1965 [1986²], 381–399.
- Kínai filozófia. Ókor III.* [válogatás, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- Klasszikus kínai költők I.* [válogatás, prózafordítás (műford. többen)]. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1967.
- Kuo Zso-Hszü: „A tájkép tökéletessége”; Tang Hou: „A festészet elmélete” [fordítások]. *Magyar Filozófiai Szemle* XIII., 1969, 1205–1230.
- A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások* [válogatás, fordítás, bevezető, jegyzetek]. Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1973 [1984²jav.].
- Kínai filozófia. Ókor I–III.* [2., egyesített kiad., ld. 1962, 1964, 1967]. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980 [1986³].
- Fa-hszien: *Feljegyzések a buddhista országokból* [fordítás, Bevezetés: „Fa-hszien Feljegyzései elé (Stein Aurél halálának 50. évfordulójára)”. *Tekintet* 3–4., 1993, 141–151.
- Konfuciusz: Beszélgetések és mondások* [fordítás, bevezetés, jegyzetek]. Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1995 [1996², 2000³].
- A rászedett kísértet. Régi kínai kísértethistóriák és más különös történetek* [válogatás, fordítás (másokkal), szerkesztés, utószó, jegyzetek]. Budapest: Nippon, 1995.
- Pu Szung-Ling: *A pokolbíró. Kísértethistóriák és más különös történetek* [válogatás, fordítás, utószó, jegyzetek]. Budapest: Nippon, 1995.
- Szun-ce: *A hadviselés törvényei* [fordítás, bevezetés, jegyzetek]. Budapest: Balassi Kiadó, 1995.
- Kínai buddhista filozófia* [válogatás, fordítás, kommentár]. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1996.
- Mo Ti: *Konfuciusz hívei ellen* [válogatás, fordítás, bevezetés, jegyzetek]. Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1996.
- Tizenkilenc régi vers* [az eredeti kínai szöveg kommentárja, prózafordítás (műford. Tellér Gyula), előszó]. Budapest: Balassi Kiadó, 1996.

- Kínai szofisztika és logika* [szerkesztés, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1997.
- Menciusz, Konfuciusz nagy követője* [válogatás, fordítás, bevezetés, jegyzetek]. Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1997.
- A kínai festészet elmélete* [válogatás, szerkesztés, fordítás (előszó és jegyzetek: Miklós Pál)]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Argumentum, 1997.
- Kínai–magyar irodalmi gyűjtemény – I.* (9 füzet) [válogatás, szerkesztés, fordítás (másokkal), előszavak, kommentárok]. Budapest: Balassi Kiadó, 1997 (Konfuciusz: „Beszélgetések és mondások” IV.; „Írások könyve: A Nagy Szabály”; „Változások könyve: Csatolt magyarázatok”; Vang Csung: „Mérlegelések – Ahalálról és a kísértetekről”; Csü Jüan: „A főváros siratása”; „Jóslás a helyes életéről”; Cao Cse: „A Lo tündére”; „Csiao Csung-csing felesége”; Pu Szung-ling: „Különös történetek – A festett fal”).
- A kínai költészet elméletéből* [válogatás, szerkesztés, fordítás]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Argumentum, 1998.
- A szeretkezés kínai tankönyveiből* [válogatás, fordítás (Vámos Péterrel), bevezetés (jegyzetek: Vámos Péter)]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1998.
- Kilenc varázsnak (Csü Jüan: Kilenc dal)* [szerkesztés, prózafordítás (műford. Weöres Sándor), előszó (Tokaji Zsolt jegyzeteivel)]. Budapest: Balassi Kiadó, 1998.
- Kínai–magyar irodalmi gyűjtemény II.* (9 füzet) [válogatás, szerkesztés, fordítás (másokkal)]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1999 („Régi versek forrása”; „Dalok Könyve – Paraszti Naptár”; „Szemelvények a Co-csuanból”; „Szemelvények a Mo-ce hadtudományi fejezeteiből”; „Szemelvények A történetíró feljegyzéseiből”; Caj Jen: „Panasz”; „Háromszavas könyv”; „Na-lan Hszing-tő verseiből”; Pu Szung-ling: „A Különös Történetek novelláiból”).
- A kínai zene elméletéből* [válogatás, szerkesztés, fordítás]. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Argumentum, 2000.
- Kínai füzetek* (3 füzet) [szerkesztés, fordítás (másokkal)]. Budapest: Eötvös József Kiadó, 2000 („Régi kínai viccek”; „Kínai kísértetmesék”; „A kínai bor dícsérete”).

* * *

Lendvai L. Ferenc, Kósa Gábor (sorozatszerk.): Tőkei Ferenc életműsorozat. [Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Kossuth Kiadó], 2005–2009. I. *Kínai filozófia – Ókor (I. kötet)*, Budapest, 2005. II. *Kínai filozófia – Ókor (II. kötet)*, Budapest, 2005. III. *Kínai filozófia – Ókor (III. kötet)*, Budapest, 2005. IV. *Ázsiai termelési mód, antikvitás, feudalizmus*, Budapest, 2005. V. *Társadalmi formák és közösségek*, Budapest, 2005. VI. *Esztétika a régi Kínában*, Budapest, 2006. VII. *Szinológiai műhely*, Budapest, 2007. VIII. *Tanulmányok, cikkek, interjúk*, Budapest, 2007. IX. *Kínai mesék és drámák: összegyűjtött műfordítások*, Budapest, 2009.



Vincze Lajos: [Cím nélkül]. 350 x 600 mm, lavírozott tus, gyűrt papíron.
Tokaji Zsolt tulajdona

NEVEK ÉS ERÉNYEK

A KLASSZIKUS KÍNAI BÖLCSELET ÉRTELMEZÉSEI



VÁRNAI ANDRÁS

XUNZI – A NEVEKNEK MEGFELELTETETT
RENDBETÉTEL
(ZHENGMING 正名 „EGYENES NEVEK”):
HATALMI RENDSZER ÉS KORMÁNYZATI
FELADAT

1. Bevezetés

Ennek a tanulmánynak a tárgya az ókori kínai bölcsélet egy sokáig részben mellékesen kezelt, erősen félreértett, mára azonban, több fontos terminussal együtt, kiemelt vitákat generáló ideogrammapárja, amelynek már tagjai egymásravezetkezésének értelmezése tekintetében is erősen ütköznek a vélemények.¹ (A 正名 ókori szövegekben töb mint ötven helyen szerepel, és később is számtalanszor fordul elő.)

A Tavaszok és ősök korszaka (i. e. VIII. sz. első fele – i. e. V. sz. első fele) és a Hadakozó fejedelemségek kora (i. e. V. sz. második fele – i. e. III. sz.) határán az ókori Kína krízisének közepette lépett fel Kongzi (孔子 – beszélt nyelvi formájában Kongfuzi 孔夫子, a XVI. századi jezsuita hittérítők által latinositott változatával Konfuciusz, a hagyomány szerint i. e. 551–479), azzal az igénnyel, hogy az „égalatti” (*tianxia* 天下) rendbetétele az Ég által adott (*tian-*

¹ Köszönettel tartozom Kósa Gábornak segítségért és elmélyült elemzésre sarkalló észrevételeiért.

ming 天命 „égi elrendelés”) hatalom révén „a régi királyok útján” (*xianwangzhidao* 先王之道) való járás követésével megvalósulhaszon.² Ennek egyik, a nyelvhasználat uralásán keresztüli eszköze a „nevek egyenességének” (*zhengming* 正名) teóriája³. Konfuciusznál a *zhengming* egy olyan szabályrendszer vagy eljárás mód, amely a nyelvhasználat előírásai által a társadalmi-hatalmi funkciók összeműködését, a helyes viselkedési normákat és vezetői cselekedeteket kívánja regulálni.⁴

必也正名乎！... 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成... 則民無所措手足。

Mindenképpen szükség van az egyenes nevekre (*zhengming* 正名)! [...] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a beszéd nem megfelelő; ha a beszéd nem megfelelő, akkor az ügyek (*shi* 事 = „dolog”, „ügy”) [vitele] nem sikerül; ha az ügyek [vitele] nem sikerül [...] akkor a nép nem rendezi el kezét-lábát.⁵

A *zhengming* kétségkívül a kínai bölcséleti szókincs kritikus része. A „nevek helyesbítése” vagy „kijavítása” [rectification] nem megfelelő fordítás a *zhengming* számára – mondja Sarah Mattice már a címével: „‘Rectifying’ Rectification” is megvilágító tanulmánya –, a *zhengming* konzervatív olvasása problematikus, ezért át kell gondolni a hermeneutikai folyamatot, mert az ember által választott nevek közvetlenül az „utat” érintik, ahogyan egy személy, család vagy állam alkalmazza, és bármilyen vitatása szorosan kapcsolódik a *dao*-hoz 道, a fókuszponthoz, ez a konfuciánus gondolkodás magva. A „neveknek megfelelő rendezés”, a „nevek megfelelő használata” vagy a „hozzáigazító nevek” inkluzívabbak és így megfelelőbb értelmezések, különös tekintettel a komplex szókincsré.⁶

² *Lunyu* I. 12: Tőkei 2005a: 59.

³ *Lunyu* XIII. 3: Tőkei 2005a: 119–120; Várnai 2010: 3–26.

⁴ Várnai 2013: 408–410.

⁵ A szerző fordítása; ahol a továbbiakban nem szerepel a fordító, az szintén. Az idézett, más szerzők általi fordításokban { } zárójelben szereplő betoldások nem közvetlenül a fordítást értelmezik, hanem az eredeti kínai terminushoz tartozó saját értelmezéseim – V. A.

⁶ Mattice 2010: 247, 251; Defoort 1997: 167.

A *zheng* 正 „egyenes”-ként történő értelmezése eltér a bevett fordításoktól, bár az utóbbi időben több kutató is hasonlóan közelíti meg értelmezését, például Jane Geaney: „A korai kínai szövegekben az egyenesség [straightness] gyakran a megfelelő, kifogástalan, hibátlan, helytálló fogalmára utal, a dolgokról is mondják, hogy *zheng*.”⁷

Ezért szükséges némi magyarázatot adnom, ám mivel ezt terjedelmi okokból nincs mód részletesen kifejteni, az indoklás rövid lesz. A *zhi* 直 ideogramját James Legge klasszikus fordításaitól kezdve, a sinológusok többsége, beleértve a magyar fordítót, Tőkei Ferencet is „elfogadja” „egyenes”-ként, ezért az igazolást azzal kezdem, hogy bemutatom: ezek a „nevek” szinonimák. A kínai ókor klasszikus szótáraiban ezt találjuk: *Erya* 爾雅 *Shigu* 釋詁 96: *Dao zhiye*. 道，直也。 „Az út (*dao*) egyenes(ség).” – *Erya* 爾雅 *Shiyan* 釋言 220: *Yin zhengye*. 尹、正也。 „Az egyenes, egyenes.” – *Shuowen jiezi* 說文解字 *Shibu* 是部 1088: *Shi zhiye*. 是：直也。 *Congri zheng*. 从日、正。 *Fanshi zhi shu jie congshi*. 凡是之屬皆从是。 „Úgy van: egyenes. A »nap«-ból és az »egyenes«-ből (áll) [mármint a *shi* írásjegy áll azok írásjegyeiből, mint elemeiből]. Minden, ami a *shi*-vel (= »úgy van«) kapcsolatos, az a *shi* (gyökből) van.” Mai etimológiai szótárak ezeket az alapjelentéseket adják meg: *zhi* 直 „straight”, „right” (*Shijing*);⁸ *yin* 尹 „straight”, „to straighten out” (*Shijing*, *Shujing*);⁹ *zheng* 正 „straight”, „be straight”, „correct”, „right” (*Shijing*, *Shujing*);¹⁰ *shi* 是 „this”, „this is”, „is”, „to be right”, „really” (*Shijing*, *Shujing*).¹¹

Hogy milyen középponti jelentőségű a *zheng* 正 szerepe az ókori kínai gondolkodás számára, mint a cselekvés vezérfonala, azt talán a legegységelműbben a *Lunyu* 論語 egy iniciatívája mutatja meg: 子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。 A klasszikus fordítás ezt mondja: „The Master said: When a prince’s personal conduct is correct, his government is effective without the issuing of orders. If his personal conduct is not correct, he may issue orders,

⁷ Geaney 2011: 125; Defoort 2001: 232.

⁸ (K 919a) Karlgren 1996: 242; Schuessler 2007: 616.

⁹ (K 12511) Karlgren 1996: 320; Schuessler 2007: 573.

¹⁰ (K 833j) Karlgren 1996: 220; Schuessler 2007: 612.

¹¹ (K 866a) Karlgren 1996: 228–229; Schuessler 2007: 466.

but they will not be followed.”¹² A magyar így hangzik: „A mester mondotta: Ha (az uralkodó) maga helyesen <példamutatóan> viselkedik, akkor parancsolnia sem kell, megy minden a maga útján. Ha azonban ő maga nem példamutató, akkor hiába ad ki parancsokat, azt nem követik.”¹³

A *zheng* fontossága világos a fordításból, de a „correct”, illetve a „helyes” bizony nem az eredetit adja vissza, csak a „straight”, az „egyenes”, ez világos a konfuciánus szövegekben, különösen a *zhengming* 正名 és a *zhengdao* 正道 esetében, bár a *Lunyu*-ben az „egyenes út” terminusban *zheng* 正 helyett a *zhi* 直 ideogramma szerepel. A *Lunyu*-ben két szöveghelyen szerepel a terminus, az egyik: 三代之所以直道而行也。Legge fordításában: „[T]he three dynasties pursued the path of straightforwardness.” Tőkeiében: „[A] Három Dinasztia mindig az egyenesség útját járta.”¹⁴ A másik passzusban így szerepel: 直道而事人。Legge fordításában: „[s]erving men in an upright way”,¹⁵ Tőkeiében: „egyenes úton szolgálni az embereket”.¹⁶ Tehát itt még (a *Lunyu*-ben egyáltalán) nem a *zhengdao* 正道 terminus szerepel, az majd a *Xunzi* 荀子 *Zhengming* 正名 fejezetének egy fontos szöveghelyén jelenik meg bölcséleti szövegben először.

A *zheng* „összetételei” közül csak a *zhengming* jelent meg, mint „retorikus szlogen”, amely megígéri a rend előállítását és az emberek tevékenysége zűrzavarának és a nem megfelelő viselkedésnek a megszüntetését. A kínai erények hivatalnok-írástudó tanítóinál „e szlogen” általában úgy értik: ezen célok elérésére törekszenek azáltal, hogy magatartásukban megegyeznek annak „nevével” vagy a „nevek” (normák vagy társadalmi szerepek) és a viselkedés összeigazításával.¹⁷

A név és a valóság viszonyát firtató doktrínák, amelyek a „nevek korrektsége” problémakör kiemelését vonják maguk után, mélyen beágyazódtak a kínai gondolkodás tanításaiba, ahogyan az azóta alakult, hogy Konfuciusz az „egyenes nevek”-ről gondolt direktívá-

¹² Legge 1971: 266.

¹³ *Lunyu* XIII. 6: Tőkei 2005a:121.

¹⁴ *Lunyu* XV. 24: Tőkei 2005a: 139.

¹⁵ Legge 1971: 331.

¹⁶ *Lunyu* XVIII. 2: Tőkei 2005a: 153.

¹⁷ Geaney 2011: 125; Loy 2008: 237–238.

ját megalkotta. A név és a valóság egymásvonatkozásának hangsúlyozását vagy vitatását az ókori kínai gondolkodási iskolákra jellemzőnek tekinthetjük.¹⁸

Akorai Kínában a nyelv gondozása átfogó aggodalom az *zhengming* 正名, a nevek megfelelő használata miatt. A korai kínai gondolkodók, különösen a korai konfucianusok számára ez túlnyomórészt nem nyelvi ügy – a *zhengming* az erények ápolásának kulcsfontosságú eleme. Ahhoz, hogy feltárjuk a konfucianus szerepkör erénytani jelentőségét, figyelmet kell szentelnünk ennek a világgépnek a szótárára és annak megértésére.¹⁹

A Hadakozó fejedelemségek időszakának második felében az egyre erősödő krízis miatt a praktikus megoldások igényének megfelelően Xunzi 荀子 (kb. i. e. 310 – kb. 235) is nagyobb jelentőséget tulajdonított azoknak a gyakorlati reformoknak, amelyeknek elméleti „belátása” is volt. Ilyen kérdés a „nevekhez történő igazítás” (*zhengming* 正名).²⁰ A nevekről alkotott koncepciója meglehetősen hatását tükrözi a korszak korábbi, különösen a „nevek iskolája” (*mingjia* 名家) gondolkodói által indukált vitáiban alakuló nyelvhasználati elmélkedéseknek, illetve gyakorlatnak, erre való reflexiója a konfuciuszi *zhengming* teória felidézése és kifejtése.²¹

Azt persze nem árt észrevennünk, hogy bár a *Lunyu* „*zhengming*” 正名 passzusa és a *Xunzi Zhengming* fejezete között szoros összefüggés van a tekintetben, hogy mindkettő a nevek egyenességének eredményeként értelmezi azt, hogy a nép követi a régi királyok útján járó uralkodót, de míg Konfuciusznál a *junzi* 君子 névadása az Ég elrendelésének (*tianming* 天命) megértéséből adódik, addig Xunzi már megállapodásról, konvencióról és annak hagyományozódásáról beszél, bár ő is uralkodói jogosítványként tekint a névadásra.²²

知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。

¹⁸ Mac Cormack 1986: 378.

¹⁹ Mattice 2010: 248.

²⁰ Kósa 2013: 98–99.

²¹ Sato 1999: 38–39.

²² Várnai 2013: 388.

[A]ki tudással rendelkezik, az szétválasztja a különböző dolgokat, és a neveket úgy alkalmazza, hogy mindig a valóságot jelölje²³ meg velük; egyrészt világossá teszi, mi az előkelő és mi a közönséges, másrészt pedig megállapítja az azonosságokat és a különbségeket.²⁴ S ha az előkelő és a közönséges különbsége világossá vált, az azonosságok és különbségek szét vannak választva egymástól {*bie* 別 = „elkülönítés”}, akkor az elmét {*xin* 心 = „szív-elve”} nem éri az a csapás, hogy nem érti a dolgokat, és a tevékenységet nem sújtja nehézségek és kudarc szerencsétlensége. Nos, ezért van szükségünk a nevekre.²⁵

Xunzi az, aki a Konfuciusz által is kiemelten kezelt *zhengming* 正名 („egyes nevek”) ²⁶ kulcsszerepének részletes elemzést szentel, és funkcióját alaposan kifejti és magyarázza. Hu Shih a kínai filozófiatörténetírás doyenje ugyanakkor némi joggal azt hangsúlyozza, hogy Xunzi megközelítése fontos különbségeket tartalmaz a tradicionális konfuciánus alapálláshoz képest.²⁷

2. A névhasználat szabályozása és funkciója

A vitatkozókat követő időszakban Xunzi a konfuciuszi iniciatívának megfelelően a neveknek megfeleltetett rendbetételnek, az „egyes nevek” (*zhengming* 正名) használatának a feladatát teszi meg a jó kormányzáshoz vezető első lépésnek. Konfuciuszra alapoz, ám Konfuciusztól eltérően a neveknek már nem azért tulajdonít jelentőséget, mert, mint nagy elődje, úgy vélné, hogy a nevek helyes vagy helytelen használata hívná elő a valóság helyes vagy helytelen mű-

²³ A klasszikus kínai nyelvben nincs „jelölés”-t jelentő szó, a *zhi* 指 – „ujj”, „rámutatás” (K 552f); Karlgren 1996: 147–148.

²⁴ *Tongyi* 同異 – valójában itt „hasonlóságot” és „eltérést” jelent („same” K 1176a); Karlgren 1996: 303; („different” K 954a); Karlgren 1996: 251–252. Az „azonosság” hétköznapi jelentésében nem vagyunk pontosak e fogalom alkalmazásában, de a filozófiai terminushasználatban adott dolog, a magamagával való egyenlőségét értjük alatta. Az „eltérés” ennek függvényében használandó.

²⁵ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b:234.

²⁶ *Lunyu* XIII. 3: Tőkei 2005a. 119–120; Várnai 2010: 3–26.

²⁷ Hu Shih 1922: 154, 315.

ködését. Xunzi-nél már nem beszélhetünk a mágikus nyelvhasználat nyomairól, az általunk használt szavak a dolgokat mutatják meg, de nem hívják életre, és nem változtatják meg azokat. Bár Xunzi-nél is a régi királyok vagy „szent” (bölc) királyok (*xianwang* 先王, *shengwang* 聖王) alkották meg a neveket, és szabályozták a névhasználatot, és a „régir királyok útján” *xianwang zhi dao* 先王之道 kell járni, „»szent« királyi úton” (*shengwang zhi dao* 聖王之道), de az ő felfogása az, hogy a régiek névszabályozása az égalatti rendjének szabályozása érdekében történt. Xunzi úgy gondolja, a nevek használata nem magától működik, a nevek megállapítása mindig kitüntetett feladat. A nevek 名 és a megnevezések 命 Xunzi szemében a közös, társadalmi egyezés eredményeként, konvencióként működnek (*sucheng* 俗成 = „szokás [által]i beteljesedés”), mert a nevek nem maguktól értetődőek, és nem is közvetlenül az „Égtől jövő” megnevezés általiak. Konceptiója szerint a névhasználat megállapodás révén jött létre, és konvencióként alakul a használata, nem pedig égi eredetnél fogva. Eltérések esetén a feladat az, hogy a konvenciókat valamely módon egységesítsük és egyértelműsítsük.²⁸ A nevekhez történő igazítás (*zhengming* 正名) a szavak konvencióknak megfelelő rögzítését jelenti, amellyel elérhető, hogy megelőzzük a vitákat és a zűrzavar kialakulását a társadalomban.²⁹

名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。

A nevek sohasem maguktól megfelelőek (*yi* 宜). Megállapodást kötöttek, úgy nevezt[e]k el {*ming* 命 = itt „megnevez”, „nevet ad”} (dolgokat). Mikor a megállapodás létrejött, és a szokás szentesítette, akkor mondhatjuk, hogy (a név) megfelelő. Ha név eltér a megállapodástól, akkor azt mondjuk, hogy nem megfelelő (*buyi* 不宜). A neveknek sohasem maguktól van valóságuk. Megállapodást kötöttek, úgy láttak el névvel egy-egy valóságot. Mikor a megállapo-

²⁸ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 235–236; Maspero 1978: 448; Chan 1973: 125; Várnai 2011: 25–26.

²⁹ Kósa 2013: 100–101.

dás létrejött, és a szokás szentesítette, akkor beszélünk valósággal bíró névről (*shiming* 實名).³⁰

Mint tudjuk, ezt Arisztotelész is igen hasonlóan látja, amikor a neveket (ονόματα) közmegegyezés szerint (κατὰ συνθήκην; συνθήκη = „szövetkezés”, „megállapodás, szerződés, konvenció”) révén létrejöttként aposztrofálja.³¹ Ez a hasonlóság azonban csak felszíni, hiszen Arisztotelész „szövetkezés”-ként értelmezi a „megállapodást”, Xunzi pedig a királyok jogosítványaként kezeli a névadást, és „megállapodáson” (*yueding* 約定) azt érti, hogy az „égalatti” azt elfogadja.

Az „egyenes nevek” megfelelőségének (*yi* 宜) követelménye nyilvánvaló Xunzi számára. Az az igény, hogy egyértelműsítsük a neveket, tulajdonképpen azt jelenti, hogy a hagyománynak megfelelően alkalmazzuk a nevek rendjét, és a konfuciánus alapelv, a „nem változtatni” szellemében történő tanácsadás lesz a tudással rendelkezők feladata, abban az értelemben, hogy ugyanúgy, amiként a régiek, a hagyomány révén megkérdőjelezhetetlen evidenciaként kezelik azokat.³² Mint minden apologetikus érvelés, a *Xunzi* is azt hangsúlyozza, hogy a kritikai attitűdnek semmi haszna. Az adott problémák megismerését csak a korábbiakra való visszaigazítással érhetjük el, és mindazt, amiről nézeteket alakítok ki, csak egy olyan rendben állíthatom, amelyet ránk hagytak az elődök.³³ Ezért is olyan alapvető Xunzi-nél a konvencionalitás, és mégis ezért más értelmezés ez, mint Arisztotelész konvencionális nyelvhasználat-teóriája.

A nevek megfelelő, egységesített használata magában foglalja azt a követelményt, hogy egy fejedelemnek az „egyenes nevek” alapján meg kell vizsgálnia, miért van szükségünk nevekre.³⁴ El kell kerülni azt, hogy a valóság „egyenetlenségbe kerüljön” a megnevezésekkel. A *Xunzi Zhengming* 正名 fejezete valóban „betekintést nyújt a verbális kommunikációról és a nevek szerepéről vallott nézetébe” Xunzi-nek,³⁵ de a fejezet „elsődleges tárgya »az erényesség hiányát

³⁰ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 235–236.

³¹ Arisztotelész: *Herméneutika* 17a. 1961: 117.

³² *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 236; *Lunyu* XIII. 3: Tőkei 2005a: 119–120; Wu 1922: 69–70.

³³ Várnai 2011: 27.

³⁴ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 235; Chan 1973: 126. Watson 1967: 55–57.

³⁵ Wang 1989: 186–89.

firtató aggodalom«, nem pedig a nyelv mikéntje”.³⁶ „A nevek sohasem maguktól megfelelőek (*yi* 宜). [...] A neveknek sohasem maguktól van valóságuk.”³⁷

A nevek egyértelmű használatának követelménye összefügg e tanítás hatásával a társadalom kondicionálására, az „egyenesség” erényekre vonatkoztatásával, mint amilyenek a *zhengyi* 正義 = „egyenestől való igazság-kötelességteljesítés”, a *zhengshen* 正身 = „személyének egyenesítése”, a *zhengdao* 正道 = „egyenestől való út” követésének az összekapcsolása a *li*-vel (*daoli* 道理), „az út mintájának” követésével.³⁸

A nyelv Xunzi által megfogalmazott konfuciánus koncepciója a konvencionálisról azt sugallja, hogy az ókori konfuciánusok tisztában voltak azzal, hogy nem létezik „a valóság kifejezetten helyes megfogalmazása”.³⁹ Xunzi számára az elnevezés módszeres (*shu* 術) folyamat, amely felismeri, hogy „vannak szabályszerűségi minták odakint, és ezek alapján a megnevezéseket úgy alkalmazzák, hogy azok emberi célokra megfelelően használtassanak”.⁴⁰

A *Zhengming* fejezet foglalkozik azzal az állítással, hogy valamely viszony „bizonyos jósággal” (*shan* 善) rendelkezhet. Ugyanez a fejezet azt is állítja, hogy a nevek viszonya *shan* 善 kell, hogy legyen, de azt is megjegyzi, hogy az elnevezési konvenciók megfelelősége nem „biztos”, tehát önmagában az „egyezmények” valószínűleg nem eredményeznek „bizonyos” jóságot.⁴¹

名有固善，徑易而不拂，謂之善名。„Ha a névben mindig megvan a képesség (*shan* 善 {= „jóság”}), hogy gyorsítsa és könnyítse (a megértést), és sohasem mond ellent (*fu* 拂 = „szembeszegül”) (a valóságnak), akkor beszélünk alkalmas névről (*shanming* 善名).”⁴² Noha a neveknek sem belső, megváltoztathatatlan megfelelősége, sem rögzítése nincs a tárgyukban, valóban van valami jó belső tulajdonság a névben, állítja Xunzi a *Zhengming* fejezetben.⁴³

³⁶ Fraser 2016: 293–96.

³⁷ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 235.

³⁸ Sato 2003: 232, 242, 350.

³⁹ Hagen 2002: 42.

⁴⁰ Hagen 2002: 42; Mattice 2010: 252.

⁴¹ Geaney 2011: 125–126, 136.

⁴² *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 236.

⁴³ Wang 2017: 191.

„Mi teszi a neveket jóvá vagy egyenessé (»straight«)? Xunzi azt állítja, hogy a tényezők, amelyek meghatározzák a neveket, egyértelműen magukban foglalják a »hang«-os beszéd mennyiségi korlátozását (a mondandót hordozó »név« tartalmához viszonyítva) és összhangban állnak más névhangokkal.”⁴⁴ A nevek közötti asszociációkra támaszkodással a *zhengming*, mint az út szabályozásának jelentése, a nyelv asszociatív erején keresztül működik.

Xunzi olvasatában a fejedelmeknek azért kell a szavak használatát rögzíteni és mindig a megfelelő nevet alkalmazni, hogy a nép megfelelő tudással rendelkezzen arról, hogy egy-egy uralkodói „elrendelés”, parancs (*ming* 命), szabály, rendelet (*fa* 法 *ling* 令; figyeljük meg, hogy a *ling* írásjegye tkp. „megegyezik” a *mingével*, csak a *kou* 口 = „száj” írásjegyelem „hiányzik”) mit ír elő, hogy az minden faluban tudott és követhető legyen, és így egy mindenki által érthető és követhető szabályrendszert állítsanak fel.⁴⁵ A *Xunzi* 荀子 *Zhengming* 正名 (22. fejezet) 3. passzusa erről ekkép beszél:

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。其罪猶為符節度量之罪也。故其民莫敢託為奇辭以亂正名，故其民慤；慤則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其跡長矣。跡長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。

A királyok azért szabályozták a neveket, rögzítve egy-egy nevet (*ming* 名) és ezáltal megkülönböztetve [*bian* 辨] egy-egy valóságot (*shi* 實), a gyakorlatba ültetve át ezeket az elveket (*dao* 道)⁴⁶ és mindenkinek érthetővé téve az értelmüket (*zhi* 志).⁴⁷ mert ők gondosan ügyeltek arra, hogyan vezessék és hogyan egyesítsék a népet. Ezért a szavak szétválasztását és önkényes módon új nevek gyártását, amely összezavarja a helyes terminológiát (*zhengming* 正名 {=„egyes nevet”), és ezáltal kétségek közé taszítja a népet,

⁴⁴ Geaney 2011: 126.

⁴⁵ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 232; Chan 1973: 124; Moritz 1990: 187 skk.; Wu 1922: 53; Várnai 2011: 25–26.

⁴⁶ A szövegből magából kitűnik, hogy nem „elvekről”, hanem a *dao*-ról van szó, itt szó szerint: „az út járása”.

⁴⁷ A „megjegyzendőket tudatni” *zhi tong* 志通.

úgyhogy az emberek egyre csak vitatkoznak {*bian* 辨 = „megkülönböztet”},⁴⁸ és pereskednek⁴⁹ olyan bűnnek tartották, mint annak a bűnét, aki maga gyárt (hamis) kötelezvényeket, vagy (hamis) mértékeket.⁵⁰ Így aztán népükből senki sem merészkedett különös⁵¹ szavak gyártásával alkalmat adni a helyes terminológia {*zhengming* 正

⁴⁸ Itt nem a *bian* 辨, hanem a *bian* 辨 van, ugyanúgy, mint előbb, ahol a fordításban a „megkülönböztet” jelentésben szerepel. A modern etimológiai szótárak ezt írják: A 辨 jelentései: „feloszt”, „felsorol”, „besorol”, „megkülönböztet”, „elkülönít”, „különbséget tesz”; a 辯 jelentései: „megkülönböztet”, „elkülönít”, „vitat(kozik)”, „megvizsgál”, „rendbehoz” (K 219b–d, e; Karlgren 1996: 72–73). A 辨 és 辯 együtt szerepel, jelentésük: „megoszt”, „különbséget tesz”, „megkülönböztet”, „vitat(kozik)” (Schuessler 2007: 166, 156). A 辨 jelentései: „megkülönböztet”, „szétválaszt”, „különbséget tesz”, ebben a szócímbe, „alesetként” szerepel a 辯, ami azt mutat(hat)ja, hogy „egymásra utalnak”, és a 辯 hordozhatja a 辨 jelentését, itt a 辯 a „megkülönböztet”, „értelmez”, „megállapít-ítél”, „megfejt” jelentésekben szerepel; külön szócímbe a 辯 jelentései: „vita”, „érvel”, „vitat”, „megvitat”, „veszekedés”, „akadékoskodik” (Kroll 2014: 22). Azt nem tartom nyilvánvalónak, hogy kölcsönösen felcserélhetők lennének, bár a 辨 is szerepel a 辯 szócímében, de csak „megkülönböztet”, „szétválaszt”, „különbséget tesz” (illetve „definiál” értelmezésben, ami igen problémás, lévén a definíció, egy terminus, egy fogalom jelentésének egyértelmű rögzítését jelenti, és ilyet az ókori kínai bölcséleti szövegekben nem találhatunk; erről a szövegben több helyütt kifejttem, hogy a fordításokban miért hibás az átértelmezés). Nekem tehát úgy tűnik, hogy a 辨 nem helyettesíti a 辯-t „vita-vitatkozik-vitatkozás” jelentésben. Ezek alapján véleményem szerint, a *bian* 辨 esetében nem lehet „vitatkozik” jelentést értelmezni a fordításokban, csak ez a *bian* 辯 jelenti azt, mint az az *Erya* 爾雅 és a *Shuowen* 說文 példái-ból is kivehető, ugyanis az előbbiben nincs egymásratalálás, utóbbiban a 辯 példái között egy van, de az írásjegy „alapváltozatára”, a 辯-ra, amelyet „megkülönböztetés”-ként használ ezen a helyen (*Bianbu* 辯部 9712), tehát a 辯-t értelmezi a 辯-nal. Azt gondolom nem véletlen, hogy a 辯-ból „hiányzik” a *kou* 口 = „száj”, mert az nyilvánvaló, hogy aki „vitatkozik”, az „megkülönböztet”, de aki „megkülönböztet”, vagy „maga a” „különbség” nem „vitatakozik”. Amikor Xunzi arról beszél, hogy a vitatkozók paradoxonai nem használhatóak, akkor a szövegben ez az írásjegy van: „hiába vitatkoztak (*bian* 辯), nem volt annak semmi haszna” (*Xunzi* 6: Tőkei 2005b: 196). Másutt a 辯 van, mert véleményem szerint azok a szöveghelyek nem a „vitatkozásról”, hanem a „megkülönböztetésről”, különbségtételről” stb. szólnak.

⁴⁹ Az előbbiektől miatt a *song* 訟 jelentése itt „veszekedni, civódnak” (K 1190b; Karlgren 1996: 307), mármint a „megkülönböztetések”.

⁵⁰ A *fujie* 符節 „igazolást, felhatalmazást” jelent, a *duliang* 度量 (度 „mérték, szabály”) (K 801a; Karlgren 1996: 211); 量 „mérték, mérés” (K 737a; Karlgren 1996: 195), vagyis „szabályos mértékek”. A zárójelben lévő „hamis” szó a fordító betoldása, amely átértelmezi a mondandót, ugyanis „aki maga gyárt kötelezvényeket vagy mértékeket”, az már önkényes és tiltott módon jár el.

⁵¹ A *qi* 奇 „szokatlan”, „szabálytalan” (K 1s, Karlgren 1996: 19).

名 = „egyes nevek”} összezavarására; népük tehát jámbor⁵² volt, és azért könnyen munkára fogható, és mert könnyen munkára fogható volt, nem maradt el az eredmény. Mert népükből senki sem merészkedett különös szavak gyártását adni a helyes terminológia {*zhengming* 正名 = „egyes nevek”} összezavarására, (a nép) egy-séges volt a *dao*-ban és a törvények tiszteletében (*fa* 法), s igyekvő a rendeletek (*ling* 令) követésben. Így az ő példájuk elterjedt,⁵³ elterjedése pedig meghozta az eredményeket: ez a jó kormányzás végső foka volt. Annak eredménye volt ez, hogy gondosak voltak a nevek megállapodásának (*mingyue* 名約) betartásában.^{54, 55}

Wang Kun felhívja a figyelmet arra, hogy a konfuciánus *zhengming*-konceptiót, különösen amint az a *Xunzi*-ben található, jóideje elsősorban szemantikai szempontból közelítették meg a sinológiában. Ugyanakkor ez a megszokott „logikus-szemantikus” megközelítés nem hasznos a *zhengming* tanulmányozásában, amennyiben a konfuciánus megközelítés a „megfelelőség” prioritását élvezi, és számára nemlétező probléma a „szemantikai igazság”, amint az kifejződik történelmi narratíváján keresztül.⁵⁶ Ez olyan hermeneutikai probléma, amelyre a *Xunzi Zhengming* fejezete kapcsán is érdemes figyelni.

Egy *Xunzi*-ről írt, tipikus megközelítésű munkában Antonio Cua azt írja, hogy a *Xunzi*-ben az „etikai” érvelés a logikai-szemantikai dimenziókkal korrelál, és ha ebbe belegondolunk, úgy tűnik, hogy a két szempont kölcsönös függése mélyen összegabalyodva létezik. Más tudósok is elkötelezettek ezen elrajzolás iránt, az „etikai” diszkurzus szemantikai problémáit úgy tekintik, mint amelyeket a logikai eszközök kezelnek. Az „etikai”-ra vonatkozó érvelés sajátosságai azonban veszélyeztetik annak összeegyeztethetőségét a „lo-

⁵² A *que* 慤 „szorgos-igyekvő”, „gondos” (K 1226b) Karlgren 1996: 314–315; „becsületes”, „lelkiismeretes”. A fordítás ugyan nem pontos, de zseniális, a magyar szólasmondás „jámbor, mint a birka”, tökéletesen kifejezi a *Xunzi* képviselte elit igényét arra, hogy milyen legyen az „istenadta nép”.

⁵³ A gondolat archaizálóbbr: a *jizhang* 跡長 „az idősebb (generációk), illetve a többség lábanyoma” (K 800g, 721a–e); Karlgren 1996: 211, 189.

⁵⁴ A *shou mingyue* 守名約 pontos jelentése: „őrizték a nevekről való megegyezést”.

⁵⁵ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 233.

⁵⁶ Wang 2017: 187.

gikai” szemantikai problémákkal, zavarokat hagyva. A hivatkozott szerző elismeri, hogy „egy analóg vetület kilátásba állítható jelentőséggel bír. De az etikai érvelésben nincs semmi olyan kényszerítő vagy kötelező erejű, mint a jogi precedens [...] Ebben a tekintetben a konfucianus törekvés a történelmi erkölcsi ismeretekre érhető”.⁵⁷

Cua véleménye szerint ez „konzisztenciának is tekinthető” a név és a valóság viszonyában, amelynek egy „reflexív ágenst” kell igénybe vennie, amelyik megkeresi az optimális megfelelést és jelentést (yi 义 = „meaning”) a változásokkal való megbirkózáshoz bizonyos helyzetekben. Másrészről továbbra is fenntartja azt a megközelítést, hogy „az etikai cél elérése” olyan „fogalmi szempontokon” alapul, mint például az „alapvető logikai szemantika”, a „gyakorlati szempont” helyett, amely csak a „motivációs háttér”.⁵⁸

Ezzel szemben Wang Kun egy friss tanulmányban annak a véleményének ad hangot, hogy úgy tűnik, a témához a logikai szemantikai helyett pragmatikus nézőpont ajánlatos. Nézzük meg, nem jutunk-e közelebb a megértéshez. Ahelyett, hogy a szemantikai jelentést változatlan logikai viszonyokon keresztül értelmeznénk a név és a valóság között ilyen módon, a kínai gondolkodásmódban egy név működésének hatóköréről az összes kapcsolódó társadalmi tevékenység alapján döntenek, „amelyben különféle szerepeket vállalunk, vagy azokban találjuk magunkat, másokat elismerve adott szerepekben, bizonyos típusú tevékenységek és feladatkörök elvégzésére beszédközösségünkön belül, elmagyarázva vagy indokolva másoknak, amit csinálunk”.⁵⁹

Xunzi-nek az előbbieken feltételezett „erkölcsi-logikai szemantikai” érvelését igen gyakran szokták Arisztotelész érvelésrendszeréhez hasonlítani, illetve szerepét a kínai „filozófiában” hozzá hasonlónak beállítani. A művét lefordítók közül többen is ezt teszik.

Arisztotelész számára azért elsőrendű fontosságúak a nevek, mert a megismeréshez, az επιστήμη-hez annak vizsgálata szükséges, hogyan lehetséges a kijelentések, állítások „igazságát” (αλήθεια), igazságtartalmát tisztázni, bizonyítani. A vizsgálódást azzal kell kezdenünk, hogy „azonosítjuk” a tárgyat, a metafizikai eljárásban

⁵⁷ Cua 1985: 96.

⁵⁸ Cua 1985: 99, 105, 103.

⁵⁹ Wang 2017: 187–188.

(pontosabban, az arisztotelészi terminológiával az „αναλύτικη”-ben) – ami elsődlegességénél fogva egyetemes (καθολική) –, a vizsgáló a „létezőt” (το ον) és a „mi az?”-t (τι ἐστι) tanulmányozza, amennyiben az „van”. A *Metafizika Z* könyvében Arisztotelész éppen azért tartja elengedhetetlennek a definíciót, mert a létezőket nyelvi kifejezésük felől kell megragadnunk a megismeréshez. A valóság és a nyelv nevei között tényleges megfelelésnek kell lennie, és ha így van, a valóság leírható.⁶⁰

Arisztotelésznél közismerten a megítélés azon alapul, hogy mi igaz és mi hamis. Arisztotelész számára a „mi van” a valóságot jelenti, és az „úgy van” vagy „nem úgy van”, arra utal, hogy hogyan hívhatjuk vagy írhatjuk le a valóságot. Más szavakkal: mondani, hogy „ez”, egy olyan ítéletet fejez ki, amely megfelel a névnek, a valóságnak és az igazságnak, a névnek a valósággal való megfelelésénél maradva. Ezzel szemben a „megfeleltetés” megadása meglehetősen homályos a *Xunzi*-ben: „Az a személy, aki megérti a különböző valóságokat, különböző kifejezéseket használ nekik; ennél fogva az, aki más valóságokra utal, soha ne használjon másként, mint másként kifejezéseket; tehát nem lehet zavaros” – mondja a *Zhengming* 正名 fejezet szövegében. Úgy tűnik, hogy csak a hasonlóság és a különbség tisztázása érdekében fontos, hogy elkülönítve tartsuk a kifejezést és a valóságot, s ez valójában csak a kifejezés egyértelműségének gyakorlati célja.⁶¹

Xunzi-nél nem azt találjuk, hogy a névnek meg kell felelnie a valóságnak, mint logikai-szemantikai fogalmának, az „igazságnak”, mert nincs olyan megváltoztathatatlan valóság, ahol az „igazság” eredendően nyugszik. Ehelyett a „megfelelőség” (yi 宜) helyettesíti az „igazságot”. A „megfelelőség”-et a megállapodás által érik el, és az mindig is hozzá van igazítva. A beszéd inkább az optimális megfelelésre utal. Nincs „igazság” a nevek számára, sem belső, sem a valóság, mint előzmény értelmében. Nem többről van szó, mint „megfelelőség”-ről, amely abban a folyamatban érhető el, ahol a név és a tárgya nincsenek elválasztva egymástól. A „megfelelő-

⁶⁰ Várnai 2013: 403–405.

⁶¹ Wang 2017: 189.

ség” az a név és a való kapcsolatában, amelyben mind a név, mind a valószerűség megtalálja sajátosságát.⁶²

Cristoph Harbsmeier elemzésében kimutatta, hogy az antik kínai gondolkodók egyáltalán nem rendelkeztek a nyugati „igazság”-gal megegyező fogalommal és olyannal sem, amely fedné a nyugati „igaz” predikátumot. Nem létezett a nyugati gondolkodásban megkülönböztetett jelentőségű görög *ἀλήθεια* fogalmának megfelelő tethető „igazság”-fogalom sem. Az „igazság” szó leírására nem találhatunk egyértelműen megfeleltethető kínai karaktert, ideogramát, de ez nem jelenti azt, hogy az általunk használt fogalom gondolati tartalma nem létezik, csak azt, hogy „a kínaiak sokkal árnyaltabban fejezik ki mindezt” – mondja Harbsmeier. A kínaiak azt, hogy valami igaz, pontosabban, „úgy van” (*shi* 是), különféleképpen „mondják”, attól függően, hogy miről beszélnek éppen, vagyis a szóhasználatot befolyásolja az adott szövegkörnyezet, a mondat felépítése stb. A görög hagyománnyal ellentétben az „igazság” fogalmának tisztázása, magának az „igazság” kutatásának jelentősége nem mutatható ki a kínai bölcsélet fennmaradt szövegeiben.⁶³ Ha összevetjük azokat a megoldásokat, amelyeket az arisztotelészi meghatározás tartalmaz, azzal, hogy a kínai gondolkodók számára a kérdés a nevek és a valók viszonyának összeigazítása abból az igényből, hogy az „égalatti” (*tianxia* 天下) rendbetételének kérdése megoldódjon, akkor látható, hogy óvatosan kell bánnunk az analogizálással.

A kínai gondolkodásban a név megfelelése csak az emberek szerepeiben és a közöttük fennálló kapcsolatokban, abban a kölcsönös egymásravezetkezésben, relációban rejlik, amelyben az emberek érdekeiket és értékeiket keresik, és megállapodások megkötése által működtetik. Ez teljesen eltér a logikai szemantikai „igazságtól” egy olyan kontextusban, ahol a név meg kell, hogy feleljen a valóságnak.⁶⁴ S miközben az arisztotelészi logikai analízis egy fontos vonása a megkülönböztető jegyek szabatos leírása lesz, hogy a vizsgálat tárgya pontosan meghatározható, vagyis definiálható legyen, aközben a Xunzi-nél alkalmazott „megfeleléség” az egymásravezetkezés tényleges elválasztottságát takarja, azt, amiről a „nevek

⁶² Wang 2017: 189.

⁶³ Harbsmeier 1991: 127–130. Needham 1960: 117–123, 438–441.

⁶⁴ Wang 2017: 190.

iskolája” (*mingjia* 名家) paradoxonai vagy Zhuangzi 莊子 „a név a valóság vendége” kijelentése szólnak.⁶⁵

Itt egy igen döntő különbséget kell tudomásul vennünk, hiszen az „egyenest nevek” (*zhengming*) kérdése az ókori kínai bölcselet történetében végig központi helyet foglal el. Ha a nevek és a valók viszonya rendeződik, akkor helyreáll a rend, vagyis azt mondhatjuk, ha már mindenképpen ragaszkodunk európai fogalmainkhoz, hogy számukra ez az „igazság”, illetve annak megnyilvánulása. Az igény tehát az, hogy a nevek (*ming* 名) „lefedjék” a valóságot (*shi* 實), mert ez a lefedés egyben a valóság regulálása is. A cél tehát nem változik, csupán megvalósításának a módja – ez az, amiben a különböző gondolkodók és iskolák eltérnek egymástól – a kínai bölcselet története során. Amin ők vitatkoznak, az a *zhengming* hogyanja és mikéntje, illetve vannak olyanok, akik ennek paradoxon jellegére világítanak rá. Ez is mutathatja, hogy a kínai és az európai gondolkodás másként válaszol az esetleg hasonlóknak tűnő problémákra.

A „nevek egyenességének” követelménye a név és a valóság összefüggésének és viszonyának egyik alapkérdésévé lett mind a konfuciánus, mind a vele vetélkedő teóriák fejtegetőinek, különösen a „nevek iskolája” gondolkodóinak. Nem véletlen, hogy Xunzi a maga műve *Zhengming* fejezetében őket támadja a leghevesebben. Tárgyalja az ő idejében terjedő vitatkozó paradoxonokat is három tipológiai kategóriába sorolva. Gondolatmenetéből kiderül, hogy fő célja nem a szerinte helytelen paradoxonforma megfelelő taxonómiája, hanem a nyelvhasználat hatalmi célokra történő „megerősítése”, egyértelműsítése. A helytelen névhasználat, hasonlóságok és különbözőségek összekeverése Xunzi nyelvfelfogásában tulajdonképpen szándékos rongálás, szemfényvesztés, csalás. Mindenekelőtt ilyenek minősíti azokat az általa voltaképpen „félreértett”, pontosabban nem a nyelv és a valóság, hanem a hatalomtechnika és a nyelv viszonyából fakadóan félremagyarázott paradoxonokat, amelyeket a taoisták, a nevek iskolája, a vitatkozók és a „kései” motisták állításában találunk.⁶⁶ Példái között a három igazán fontos a következő.

⁶⁵ Várnai 2011: 18–24; Várnai 2013: 414–421.

⁶⁶ Várnai 2010: 20.

„Csalások [*huo* 惑] a nevek használatában, [amelyek] célja a nevek összezavarása”: „A hegyek és a szakadékok egy szinten vannak.” „Csalások a nevek használatában, [amelyek] célja a valóságok összezavarása”: „Az ökör és a ló nem ló.” „Csalások a nevek használatában, [amelyek] célja a nevek összezavarása”: „Egy rabló megölése nem emberölés.”⁶⁷ Az első mondás Hui Shi 3. paradoxonában van, miszerint „a hegyek és a szakadékok (vagy „mély vizek”) „szintbe” *shan yuan ping* 山淵平 (kerültek)”. (A *Xunzi* 荀子 *Bugou* 不苟 [3.] fejezet 1. passzusában ugyanígy szerepel, de csak a pontosság kedvéért: a *Zhuangzi* 莊子 *Tianxia* 天下 [23.] fejezetének híres, a nevek iskolája, a vitatkozók paradoxonait tartalmazó 7. szakaszában a *shan yu ze ping* 山與澤平 „a hegyek a mocsarakkal [vagy „tavakkal”] egy szintben” verzió van.) Azon a véleményen van, hogy a megnevezések (*ming* 命) nem felelnek meg a „tényeknek”, annak, hogy valami „úgy van” (*shi* 是), ha a valóságban (*shi* 實) „nem úgy van” (*fei* 非), amint azt a második mondás is mutatja, miszerint „»a« »ló (és) az ökör« nem ökör”, *niu ma fei niu* 牛馬非牛, ami ebben a verzióban itt, kétszeres tagadó formában pedig a hol a „vitatkozók”-nak, hol az úgynevezett „kései” motistáknak tulajdonított munkában, a *Mozi* 墨子 43. fejezetének (*Jingshuoxia* 經說下) 168. passzusában ekként található: 則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬，無難。 „Az ökör nem nem ökör, a ló nem nem ló, és az »ökör (és) ló« nem ökör (és) nem ló, nem nehéz (ez).” (Érdemes megjegyezni, hogy Xunzi furcsa mód Gongsun Long híres „»a« »fehér ló« nem ló”, *bai ma fei ma* 白馬非馬 paradoxonát viszont nem említi.) A harmadik mondás, amelyet itt Xunzi felidéz: *shadao feisharen* 殺盜非殺人也, a *Mozi* 墨子 45. fejezetében (*Xiaoqu* 小取) az 5. passzus paradoxona: *shadaoren feisharen* 殺盜人非殺人也. Nem véletlenül más kissé a szöveg, ugyanis a *Xunzi* szövegében lévő „rabló megölése nem emberölés”, verzió „kihagyja” azt a lényeges (Wittgenstein kifejezésével:) „nyelvjátékbéli”-nyelvértelmezési elemet, amelyet a kritizált eredeti így fejez ki: „rabló ember megölése nem az ember megölése”.

⁶⁷ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 236.

Xunzi azt állítja, hogy minden ilyen „összezavaró” (*luan* 亂) beszéd ezeknek a csalásoknak valamelyikét követi el. A fejezet 11. passzusának kezdősorai ezt mondják: „Minden eretnek tanítás (*xieshuo* 邪說⁶⁸) és minden gyalázatos beszéd, amelyet a helyes alapelvtől ([*zheng*]dao [正]道 {=„egyenes úttól”}) eltávolodva, önkényesen gyártottak, kivétel nélkül e háromféle csalás fajtájába tartozik.”⁷⁰ Ám semmiféle felvilágosítást nem ad arról, hogy ezek a paradoxon állítások valójában miben és miként „csalnak” a nyelvhasználat tekintetében, amit szembe tud állítani velük, az csak a nyelvhasználat szükséglete és konvencionális általi kielégítése, egyértelműen a nép irányíthatósága érdekében. Csak azt tudja hangsúlyozni, hogy az ilyen beszéd gyalázatos, amelyet önkényesen gyártottak.⁷¹ Xunzi arra jut, hogy a téves nézetek megjelenése abban gyökerezik, hogy nincsenek bölcs királyok.⁷² A fejedelem feladata ennek a „névgyártásnak” a megfékezése, ennek első lépése a „nevek felőli rendbetétel”. Ha a valóságot megértve a megfelelő megnevezést alkalmazzuk, az után már nincs szükség arra, hogy a neveket megnevezzék, és a megnevezett neveket magyarázgassák. A rendbe tevő nevek, amelyek visszatérnek a konvencióhoz, megkülönböztetve a valóságokat, megalapozzák a jó kormányzást, kiküszöbölve a vitatkozás lehetőségét.⁷³ A vitatkozók paradoxonjai nem használhatók fel az erényes kormányzás alapjául, ezért kifogásolhatók lennének akkor is, ha azok valójában nem volnának hibásak, ezért „hiába vitatkoztak (*bian* 辯), nem volt annak semmi haszna”.⁷⁴

⁶⁸ A *xie* 邪 jelentése „ferde”, „romlott” (K 49s); Karlgren 1996: 33.

⁶⁹ A *shuo* 說 „beszél”, „mond”, „megmondás”, átvitt értelemben „megmutat, felmutat”, „magyaráz” (K 324a); Karlgren 1996: 97; Schuessler 2007: 476; „beszélni valamiről”, „elbeszélni-megbeszélni”, „mond”, „magyaráz”, „megtárgyal”, „kijelent”, „vitat-érvel-meggyőz” (Kroll 2014: 426). Mivel a „magyarázat” a tanítás – amelynek jelentését szintén hordozza – fontos eleme, és mivel itt éppen nem saját tanításáról beszél Xunzi, hanem az ellenfelekéről, akiket „gyalázatos beszéddel” vádol, így véleményem szerint a fordításnál-értelmezésnél ezt érdemes lett volna tekintetbe venni.

⁷⁰ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 237.

⁷¹ Várnai 2010: 20.

⁷² Feng 2003: 197.

⁷³ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 236; Maspero 1978: 448; Várnai 2011: 27.

⁷⁴ *Xunzi* 6: Tőkei 2005b: 196.

A *Zhengming* fejezet 11-es passzusának következő szöveg helyéből egyértelművé válik, hogy Xunzi a konfuciuszi minta alapján beszél. „Ha valakinek szíve <elméje> összhangban van a *dao*val, ha tanítása összhangban van szívével, ha szavai összhangban vannak a tanításával [說] [...], akkor a *dao*hoz való igazodás segítségével meg tudja állapítani a bűnt, mint ahogy a zsinór kifeszítésével szabályozni tudjuk a görbeséget és egyenességet.”⁷⁵

3. A *Xunzi Zhengming* fejezetének kiemelt mondandója és fordításának kérdései

Az előbb tárgyalt 11. passzus szövege nagyon fontos mondandót hordoz. Azért érdemes részletesebb elemzésre, mert terminusainak a fordításokban kialakított fogalmi átformálása jó példája annak, ahogyan az európai filozófiai nyelvezetet alkalmazó tudósok az átültetés során egyben át is értelmezik azokat, holott ezek saját világukban, saját bölcséleti környezetüknek szóló szövegek, és bennük az ezt a megformálást közvetítő „nevek”, amelyeknek más „jelentése” van, mint a fordításokban, és ezért félreérthetjük mondanivalójukat. Egyet kell értenem a tudományfilozófus Feyerabenddel, aki az „Against Method” kínai kiadásának előszavában ezt a kérdést külön érinti a kínai tudományosság hagyományával kapcsolatban, amikor úgy véli, hogy ez „összemérhetőségi” kérdés. Az eltérő társadalomszerkezeti háttérrel rendelkező kultúrák nem egymáshoz rendelhetők, hanem „mások”.⁷⁶ A kínai bölcsélet megközelítésmódja nem olyan, mint a görög klasszikus filozófia nyomán kialakult európai eljárásmódok, másságának tudomásul vétele, mint Feyerabend mondja, elősegíti gondolkodásmódjának a megértését.

Annak érdekében, hogy megmutassam a nehézségeket e „más-ság” megértésének az elfogadásában, ennek a passzusnak a fordításait górcső alá teszem. A passzus – amelynek fő mondandója továbbra is a *mingjia* 名家, a „vitakozók” (*bianshijia* 辯士家) elítélése és a szabályozott nevek szorgalmazása – ezt mondja:

⁷⁵ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 238.

⁷⁶ Feyerabend 2002: 32–34.

凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道...明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神...實不喻，然後命，命不喻，然後期，期不喻，然後說，說不喻，然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也...用...俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也...道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請而喻...以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。

Vizsgáljuk meg, hogyan fordítják ezt a fontos mondandót a sinológia jelesei. Az első probléma abban van, hogy éppen a „nevek” fordításában összemosódik az egymásra vonatkozó, de nem azonos írásjegyeket. Igen furcsa, hogy a fordítások szövegeiben nem utalnak arra, még lábjegyzetben sem, amikor „névadásról”, „megnevezésről”, illetve „nevekről” van szó, akkor két írásjegy szerepel az eredeti szövegben, a 命 és a 名. (Tőkei Ferenc fordításában, két szóösszetételnél: *zhiming* 知名, illetve *zhengming* 正名, lehet az utóbbit megtalálni, de az előbbi jelenléte a szövegben nála sem derül ki.) A szövegben járatlan olvasó számára úgy tűnhet, mintha itt egy „név” jelentésű írásjegy lenne, holott a két ideogramma egymással való kapcsolata az eredeti mondandó egyik nem lényegtelen vonatkozása.

Már a *Lunyu*-ben 論語 is fontos a *ming* 命 és a *ming* 名 közötti szoros viszonyrendszer, és mivel a kínaiban a preskripció alapja a *ming* 命, amelynek ezek a jelentései számítanak: „elrendelés”, „előírás”, „megnevezés”,⁷⁷ illetve a *ming* 命 a *ming* 名 („név”) általános igei alakja.⁷⁸ Ugyanakkor, és ezt fontos megértenünk, ez nyilvánvalóan két különböző írásjegy. Az archaikus szövegekben valószínűleg eredeti írásmódjukban is rokon elemeket tartalmazott a *ming* 命 és a *ming* 名, és közös jelentéstartalomra vezethetők vissza.⁷⁹ Karlgren utal arra, hogy a korai időkben az ejtésbeli egybeesés miatt egyaránt használták „név” jelentésben mindket-

⁷⁷ (K 762a–b) Karlgren 1996: 201–202.

⁷⁸ (K 826a–c) Karlgren 1996: 218–219.

⁷⁹ Karlgren 1922: 123.

tőt.⁸⁰ Hogy jelentéseikbenbizonyos helyzetben kiegészítik, mint egy „helyettesítik”, egymást még később is, arra a legjobb példa a *Xunzi* 荀子 *Zhengming* 正名 fejezetének most elemzendő fontos szöveghelye (ahol bölcséleti szövegben először jelenik meg a *zhengdao* 正道 teminus is). E szöveghelyen ez a kapcsolat egészen nyilvánvalóvá válik, nézzük meg hát kissé alaposabban a terminusok egymásravezetődését. Az a nehézség, amellyel ennek feltárása jár, meglehetősen világossá válik a fordítások szemrevételezésekor.

Az első értelmező fordítás Jan Duyvendak *Hsün-tzu on the Rectification of Names* című „tanulmánya”. Duyvendak felismeri a fejezet elsőrendű fontosságát Xunzi munkásságában és – elsősorban – a legistákra gyakorolt hatásában. Ám olyan mértékig átinterpretáltan értelmezi, hogy az elszakad eredeti jelentésétől. Duyvendak miközben jegyzetben hivatkozik Hu Shih-nek a bevezetőben említett megállapítására,⁸¹ elfogadja Legge *Lunyu*-fordításában lévő verzióját: „to rectify names”, majd hozzáfűzi, talán jobb a „correct use of terminology”. A szövegfordításban-értelmezésben talán a legeklátásabb példa a cím fordításában van: „Rectification of terminology”.⁸² Ez a lehető legrosszabb variáció, és ráadásul sajnos elterjedté is vált, nemcsak a fordításkor, értelmezéskor, hanem az elemzések esetében is. A „terminológia” kifejezés használata a *mingre* alapvetően hibás, hiszen a terminológia a terminusok nyelvészeti-szemantikai, illetve filozófiai rendszervizsgálata, a nevek és a kifejezések, illetve a fogalmak értelmezésének szigorú módszertana.⁸³

Duyvendak a következő formulákat alkalmazza: „formed the terminology, in the names of penalties”; „descriptive definitions”; és például a *qi*-t 期 „define”-ként értelmezi,⁸⁴ ami nem felel meg tényleges jelentésének,⁸⁵ semmiképpen nem „meghatározás”.

⁸⁰ Karlgren 1996: 202, 219.

⁸¹ Duyvendak 1924: 225.

⁸² Duyvendak 1924: 221–222, 223.

⁸³ Mei 1951: 51 skk. Köster, a Xunzi német fordítója is felrója ezt Duyvendaknak: Köster 1967: 286.

⁸⁴ Duyvendak 1924: 224.

⁸⁵ A *qi* 期 „megad”, „kiköt”, „elvárhatóság” – alapjelentésében van egy időhözköttöttsége; egy másik jelentésben „behatárol”, „elhatárolóság” (K 952k); Karlgren 1996: 250–251; Schuessler 2007: 421.

A továbbiakban „explanation”-t⁸⁶ (*shuo* 說⁸⁷), „disputation”-t⁸⁸ (itt nem a *bian* 辯 „vitatkozik, „megkülönböztet” írásjegye szerepel, hanem a *bian* 辨 „felsorol, megoszt”, „megkülönböztet” jelentésű, amely – mint fentebb jeleztem – nem lehet „vitatkozik” jelentésű, csak ez a *bian* 辯⁸⁹) alkalmaz, a *li* 理-t „principle”-nek értelmezi át,⁹⁰ a *dao*-t „law”-nak.⁹¹

Lássuk, hogyan fordítja az itt jelenlévő alapvető terminusokat a *Xunzi*-t angolra fordító többi sinológus.

A *Xunzi* szövegegyüttesének első teljes angol nyelvű fordítását *The Works of Hsüntze* címen elvégző Homer Dubs a fejezetet Duyvendak néhány évvel korábbi fordításához nagyon hasonlóan, *On the rectification of terms* címen aposztrofálja. Amikor azt a passzust követően, amelyben Xunzi azt mondja, hogy „a valóság fel nem fogása a (tkp. helytelen, nem megfelelő) névadáshoz vezet” (*shi bu yu, ranhou ming* 實不喻，然後命), amelyet így fordít: „the reality is not understood, its name is given”, „s a névadást sem felfogva” „it is designated” {*qi* 期 = „megad, behatárol”}, a fordításban odaér, hogy „a magyarázatot” („explanation”) [*shuo* 說⁹²] sem értik meg, hát „vitatkoznak” [*bian* 辯⁹³], akkor a „dialectic” terminust használja (lábjegyzetben utalva a „disputation” és a „debate” szavakra), és hogy ezt miért csinálja, arra nem ad magyarázatot, és ezt a szöveg fordításában más helyütt is megteszi.⁹⁴

Köznyelvi értelemben az angolban ez persze jelent „vitatkozást”, de egy tudományos szövegben, ahol minden terminus értelmezése

⁸⁶ Duyvendak 1924: 227.

⁸⁷ Mint korábban (a 69-es jegyzetben) jeleztem, hogy a *shuo* 說 alapjelentése „beszél”, „mond”, és csak átvitt értelemben „magyaráz”, és mivel itt, a 11. passzusban, éppen nem saját tanításáról beszél Xunzi, hanem az ellenfelekéről, akiket „csalóknak” titulál, és akik szerint összevissza beszélnek, így véleményem szerint a fordításnál-értelmezésnél ezt figyelembe kell venni. Ezért azt gondolom, az a helyénvaló, hogy ebben a passzusban a *shuo*-t „mondogatni”, „magyaráztatni” értelemben ajánlatos fordítani, mert a nehezményező, dehonesztáló jelleget ez adja vissza.

⁸⁸ Duyvendak 1924: 228.

⁸⁹ A 48-as jegyzetben lásd a részletes indoklást.

⁹⁰ A *li* 理 „minta”, „szabály”, „rend”, (K 978d); Karlgren 1996: 258; Wieger 1965: 618.

⁹¹ Duyvendak 1924: 229.

⁹² A fenti jegyzetben lásd a részletes indoklást.

⁹³ A 48-as jegyzetben lásd a részletes indoklást.

⁹⁴ Dubs 1928: 290.

meglehetősen érzékeny és lényeges, ez nem fogadható el, még akkor sem, ha, mint a „fordítás nehézségei” kapcsán éppen a *Xunzi* szövegének legújabb fordítója, Eric Hutton fogalmazott úgy, hogy az angol fordítóknak van egy közös hagyománya bizonyos kínai kifejezések megjelenítésére a kultúraközi közvetítés érdekében.⁹⁵ De az a helyzet, hogy ez a hagyomány – amely sajnos nemcsak az angol, hanem más nyelvű fordítói gyakorlat is – nem a kultúraközi közvetítést szolgálja, hanem félreértelmezésekre vezet.

A görög retorikai-filozófiai eljárásban a dialektika terminusával jelölték azt az akkor különleges módszert, amelynek során felállítanak egy tézist, amelyből levezetnek egy azzal ellentétes konklúziót, majd az ellentmondásra alapozva utasítják el a tézist. Ezt az eljárást „indirekt bizonyítás”-nak nevezik. Arisztotelész a dialektikát mint a valószínű véleményekkel kapcsolatos tudományt határozta meg, megkülönböztetve azt a bizonyítással foglalkozó tudománytól. Arisztotelész azt vizsgálja, hogy az ilyen premisszák hogyan használhatók úgy, hogy a pró és kontra érvekkel az igazságot gyorsan fel lehessen tárni.

Ezért az a megoldás, amit ezek az angol sinológusok a „dialectic” terminus használatával választanak, rendkívül problematikus, amit ugyanis kiválasztanak, az nemcsak azért hibás, mert ezen a szöveghelyen nem a *bian* 辯 „vitatkozik, „megkülönböztet” írásjegy szerepel, bár ez az elsődleges probléma, és mint az előbbiekből kitűnik, azért is hibás, mert az sem felelne meg sem a retorikus-szofisztikus, sem az arisztotelészi értelemben a „dialektikának”. Dubs közvetkeztesen „term”-nek értelmezi a *ming* 名-et, „rectifies terms”-t ír *zhengming* 正名 „helyett”, holott a „terminus” jelentése egészen más, mint a „név”-é. Arisztotelésznél a terminus hordozta jelentés-tartalom a meghatározásban bomlik ki, és a közelebbi „nemfogalom” (genus) és a „fajtát” (species) megragadó jegy összekapcsolása módján áll elő. A terminus olyan szócsoporthoz tartozik, amely ontológiai értelemben, illetve nyelvtanilag-logikailag egységet alkot. Vagyis ebből világosan látható, hogy a *ming* jelentése önmagában mint „név” nem terminus (csak „szó”), a *zhengming* viszont igencsak az, tehát az „egyenese nevek”, a „straight names” tagjai együtt alkotnak terminust (de nem terminológiát). A *bian* 辯 a további szöveghelyeken

⁹⁵ Hutton 2014: XIII.

„discussion”, „discrimiate difference”, illetve egy helyen pontosan: „distinguish”. A *li* 理-t „regular and necessary principle”-ként értelmezi át, a *dao*-t egy helyütt „law”-nak, a *zhengdao* 正道-t „right Way”-nek fordítja.⁹⁶

Az angol fordítások közül Burton Watson standardnak tekintett *Hsün Tzu: Basic Writings*a „*Rectifying Names*” címmel fordítja a *Zhengming* 正名 (= „Egyenes nevek”) fejezetet. Ezt a fordítást bővebben elemzem, mert erre hivatkoznak a legtöbben, és mert ezen keresztül részletesebben lehet bemutatni a gondokat. Ez a passzus a következőképpen néz ki:

All the pernicious theories and inane sayings which men willfully concoct and which depart from the proper way {*zhengdao* 正道 = „egyenes út”} can be classified under these tree types of delusion. The enlightened ruler {*mingjun* 明君 = „böls fejedelem”} understands {*zhi* 知 = „tud”} these classifications⁹⁷ and those not argue [*bian* 辯⁹⁸] with men who make such statements. It is easy to unify the people by means of the Way [...] Therefore, the enlightened ruler controls them with power, guides them with the Way, encourages their advancements with command,⁹⁹ brings enlightenment to them through the teaching of ethical relations,¹⁰⁰ and prohibits evil through punishments. Hence his people are converted to the Way[.]

⁹⁶ Dubs 1928: 290–291.

⁹⁷ Nincs semmi erre fordítható a szöveghelyen, ez igencsak „szabad” megoldás.

⁹⁸ A jelentés a „megoszt”-ból itt: „nem osztozik” – nem az „argue”-ként értelmezett „érvel”, „megkülönböztet”, „vitatkozik” jelentésű *bian* 辯 írásjegy szerepel, lásd a 48-as jegyzetet.

⁹⁹ A *shen* 申 itt szóba jöhető jelentései: „kitágít”, „kiterjeszt”, „bemutat”, „tisztelget parancsol”, „kinyilvánít”, „kiegyenesít” – ez a *Mengzi*-ben fordul elő először (K 385 a–e); Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573. A „magyaráz” nincs a jelentések között. Itt a *shen* 申 és a *ming* 命 írásjegyek egymásravonatkozása szerepel, és a szöveg helyesen: „rendelésével kinyilvánít” vagy „rendelésével kiegyenesít”, ez nem lényegtelen eltérés, mert a 命 mögött az Ég van az „elrendeléssel” (*tianming* 天命).

¹⁰⁰ Itt semmi ilyesmi nincs a szövegben, kiváltképp nincs szó „etikáról”, ez szerepel: *zhang zhi yi lun* 章之以論, a *zhang* 章 idevonatkoztatható jelentései: „szabályoz”, „előír”, „ural”, „rendelkezik”, „kifinomít” (K723a–d, Karlgren 1996: 190–191), tehát „mondásaival szabályozza” (vagy: „kifinomítja”), mármint a „népet”.

Names are used when the reality itself is not clearly understood.¹⁰¹ Combinations of names {*qiming* 期命 = „megnevezések behatárolása”}, are used when single names alone are not understood. Explanations {*shuo* 說 = „magyarázat”} are used when combinations of names [期命] alone are not understood. Discourses are used when simple explanations [說] alone are not understood.¹⁰² Hence, names combinations of names [期命], explanations [說] and discourses [辨] are the major forms to be used in conducting practical affairs and are the basis of the king’s business. When one, on the hearing the names [*ming* 名], can immediately understand the realities {*shi yu* 實喻 = „a valóság felfogása”) they refer to, then names [名] are fulfilling their practical function. [...] He who can use names in such a way that they are both practical [...] may be said to have a real understanding¹⁰³ of them.

Names [名], are the means by which one attempts to distinguish {*qi* 期 = „behatárol”) different realities. Phrases consist of combinations [*jian* 兼] of names [名] for different realities, put together so as to express a single meaning [*yi* 意]. Discourses and explanations {*bianshuo* 辨說 = „megkülönböztetés”, „magyaráztatás”) are the

¹⁰¹ Itt *shi bu yu ranhou ming* 實不喻然後命 van – a *ming* 命 „megnevez”, „nevet ad” jelentésben szerepel. Eredetileg a hagyomány szerint, a nevek az Égtől jönnek, bár Konfuciusz kérdésében „[h]át az Ég beszél?” (*Lunyu* XVII.18: Tőkei 2005a: 151.) *tian he yan zai* 天何言哉, benne a válasz: „az Ég nem beszél”, *tian buyan* 天不言 (a *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 fejezet 5. passzusában szerepel ebben a formában először, és utána itt a *Xunzi* 荀子 *Bugou* 不苟 (3.) fejezet 9. passzusában is megjelenik), de az általa „adottság”, a *xing* 性 révén az uralkodó feladata, mintegy szakrális aktusa a „megnevezés”, „névadás”. Az uralkodói szerepkör „pre-desztinál” nemcsak Kongzi-nél és Xunzi-nél, hanem Mozi-nél is (*Mozi* 11: Tőkei 2005a: 259); a *yu* 喻 inkább „felfog”.

¹⁰² A szöveghelyen ez áll: *ming bu yu* 命不喻, *ran hou qi* 然後期, *qi bu yu* 期不喻, *ran hou shuo* 然後說, *shuobu yu* 說不喻, *ran hou bian* 然後辨 – a *qi* 期 „megad, behatárol, kiköt”, lásd a 85-ös jegyzetet, a *shuo* 說 itt „mondogat”, „magyarázat”, lásd a 69-es, 87-es jegyzeteket, a *bian* 辨 „megkülönböztet”, „feloszt-besorol”, nem a „discourse”-ként értelmezett „megkülönböztet”, „vitatkozik” jelentésű *bian* 辯 írásjegy szerepel, lásd az 48-as jegyzetet. A mondandó tehát így szól: „a megnevezést nem fogják fel, így behatárolnak, a behatárolást sem fogják fel, így csak magyaráztatnak, a magyaráztatást sem fogják fel, így hát megkülönböztetgetnek” (mármint a neveket).

¹⁰³ A *zhi* 知 „tud”, nincs szó igazi megértésről”, a *wei zhi zhiming* 謂之知名 „a mondott nevek ismerete”.

means by which, without allowing names [名] to become separated from realities, one makes men understand the principles of correct action. Names and combinations of names [期命] are the instruments of discourse and explanation [辨說]. Discours and explanation are the means by which the mind gives form to the Way. [...] [T]he Way is the foundation {li 理 = „minta”, „szabály”, „rend”} of good government.

The mind should be in accord with the Way, explanations [說] in accord with the mind, and phrases in accord with explanations; the correct names {zhengming 正名 = „egyenes nevek”} should be formed into combinations [期] understanding should be based upon the true circumstances¹⁰⁴ [...] If one employs the correct way {zhengdao 正道 = „egyenes út”} in order to distinguish [辨]¹⁰⁵ what is false, just as one stretches a line to distinguish [辨] between crooked and straight [zhi 直¹⁰⁶].¹⁰⁷

Egy másik jeles angol sinológus, John Knoblock munkájában a *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*ben követi Dubsot a „dialectic and explanation” értelmezésben.¹⁰⁸ A fejezet címének fordításában: *On the Correct Use of Names*, már közelebb jár az eredeti jelentéshez. A 命-et és a 名-et egyaránt „name”-nek fordítja, ugyanakkor korrekt módon a fejezet bevezető tanulmányában a 命-nek helyénvalóan a „to give a name” értelmezést adja.¹⁰⁹ A qi 期-t Duyvendakhoz hasonlóan „definition”-nak értelmezi át. Itt feltétlenül szükséges rávilágítani, hogy az ókori kínai bölcséleti szövegekben, nemcsak az arisztotelészi értelemben, hanem tág értelemben

¹⁰⁴ A *zhi qing er yu* 質請而喻 gondolat jelentése értelmezésemben: „felfogja kíváncsú jellegét”.

¹⁰⁵ Itt és a következő előfordulásánál a 辨-nek pontos a fordítás: „megkülönböztetés”, éppen ez által mutatkozhat meg a gond az előbbieken „vitatkozás”-ra való fordítással, és az is fokozza a szövegértés zavarát, hogy ugyanakkor a szöveg korábbi részében a qi-t 期 is „distinguish”-ként fordította.

¹⁰⁶ Igen jellegzetes, hogy a zhi 直 ideogramját helyesen „egyenesnek” fordítja Watson, míg a zheng 正-et minden esetben „correct”-nek – akár a legtöbb fordító és számos értelmező –, holott mint fentebb (2–3, 8, 9, 10, 11. j.) jeleztem, a 直 és a 正 szinonimák.

¹⁰⁷ Watson 1963: 150–152.

¹⁰⁸ Knoblock 1988–1990–1994 II: 132.

¹⁰⁹ Knoblock 1988–1990–1994. II: 132, 123.

sem beszélhetünk definiálásról, amely egy terminus, egy fogalom pontos meghatározását, jelentésének egyértelmű és kizárólagos rögzítését jelenti. Arisztotelész nyomán az európai filozófiai gondolkodás számára a nevek azért elsőrendűek a definíció, a meghatározás okán, mert így áll elő az ismeret tárgyról a tudás, az ismeretelmélet tudománya, az episztemológia. A kínai bölcsélet történetében ez a megközelítési mód nincs jelen. Knoblock azáltal, hogy a „particular name” kifejezést vagy a „proposition” terminust erőlteti bele fordításába, ugyanazt a nyelvelméleti és egyben filozófiai nehézséget okozó értelmezést alkalmazza, amit Duyvendak. A *zhengdao* 正道-t viszont közelítő helyességgel „correct Way”-nek fordítja. Ő is elég problematikusan fordítja a *li* 理-t tartalmazó passzust: „The Way is the classical standard and rational principle of order.”¹¹⁰

Az Arisztotelésszel való összehasonlításnak, amely már Dubsnál is megjelent 1927-es könyvében, Knoblocknál kiemelt szerepe van, ő azt mondja, hogy „Xunzi azt a helyet foglalja el a kínai filozófiában, mint Arisztotelész a görögben”.¹¹¹ Lehet, Knoblock ezt nem úgy értette, hogy „Xunzi a kínai Arisztotelész”, de hát – mondja okkal korunk egyik meghatározó jelentőségű sinológusa, Harbsmeier – „Xunzi soha nem volt összehasonlítható valakivel, és nem is ismerték el autoritását az ókori filozófiát illetően a Han-kori összevetésekben”.¹¹² Harbsmeier Knoblock fordításának elemzésekor felhívja figyelmet egy fontos Xunzi-szöveghelyre (*Xunzi* 2.1.), ahol *zhengwei* 正為, „egyenes (»correct«-nek fordítja) tettek, cselekedetek” formula szerepel.¹¹³ Utal Dubs (és a majd bemutatandó Köster és Kamenarović) fordítási nehézségeire éppen Knoblock fordítását elemmezve. Azt is megjegyzi, hogy modern kínaira és japánra is csak „szisztematikus tanulással” lehet korrekten átültetni az antik szövegeket.¹¹⁴ S figyelemfelhívásként és tanulságul megjegyzi: „A fordítók nehezen küzdenek meg az ókori kínai filológia komplex problémáival, elsősorban a filozófiai szövegekkel kapcsolatban. Mert ha

¹¹⁰ Knoblock 1988–1990–1994. II: 132.

¹¹¹ Knoblock 1988–1990–1994. I: vii.

¹¹² Harbsmeier 1997: 217–218.

¹¹³ Harbsmeier 1997: 185.

¹¹⁴ Harbsmeier 1997: 217.

bárhon nélkülözhetetlen a fordítás filológiai pontossága, a filozófiai szövegek fordításánál ez a helyzet.”¹¹⁵

Eric Hutton *Xunzi: The Complete Text*jének „Correct Naming” című fejezete már hordozza azt az újabb trendet, hogy szövegközeli fordítást kíséreljünk meg, de sajnos csak nyomokban.¹¹⁶ Azt a tényt, hogy a *bian* 辯 „felsorol, megoszt”, „megkülönböztet” jelentésű, amely nem lehet „vitatkozik” értelmezésű (csak ez a *bian* 辯), egyedül Hutton veszi tudomásul, ha nem is magában a fordításban, de a lábjegyzetben jelzi a különbséget, a *biannál* 辯 a „to discriminate among things”, a *biannál* 辯 a „to argue, dispute” értelmezést alkalmazza, miközben a szövegben mégis használja a „dispute”-ot, holott a *Xunzi* ezen passzusában a 辯 írásjegy egyáltalán nem szerepel, igaz máskor a „demonstration”, illetve a „discrimination” kifejezést használja, és ez a következtetlenség nem tesz jót a szövegértésnek. A „dialectic” terminust ő nem alkalmazza. A 命-t hol „naming”-nek, hol a 名-el egyezően „name”-nek adja vissza, megkülönböztetés nélkül. A *shi* 實-t furcsa mód „objects”-nek értelmezi, a *yu* 喻-t ő is „understood”-nak fordítja, a *qi* 期-re az „agreement”-et alkalmazza, a *shuo* 說-ra a „persuasion”-t. Az előbb emlegetett következtetlenség a *zhengdao* 正道 fordításában is előjön, egyszer „correct Way”-t, egyszer „true Way”-t ír. Vannak igen pontos megoldásai is, például a *li* 理-t „pattern”-nek fordítja.¹¹⁷

A fordítások hatásának jelentősége az értelmezések alakulásában nagyon nem hanyagolható el, éppen ezért tartom az előbbieket alapján igen megfontolandónak Wang Kun egy figyelmeztetését: „A jelzettek szerint a legtöbb fordításidézés leginkább Dubs és Knoblock *Xunzi* fordításából származik, s az értelmezésük alapján való indikáció. Néhányan az ő [szövegfordításuk] alapján módosítottak, értelmezésem szerint enélkül nem ilyenek lennének az indikációk.”¹¹⁸ Egyetérthetünk ezzel az észrevétellel.

Vizsgáljuk meg a más nyelveken készült fordításokat is.

A francia fordítást Ivan Kamenarović jegyzi. Az ő értelmező bevezetésében a *zhengming* *Xunzi* teóriájában betöltött szerepe a követ-

¹¹⁵ Harbsmeier 1997: 217.

¹¹⁶ Hutton 2014: 239.

¹¹⁷ Hutton 2014: 240–241.

¹¹⁸ Wang 2017: 189.

kező: „Egyetlen gondolat sem lehetséges a szavak (»les mots«) használatának pontossága, a beszédmóddal helyesbítés nélkül (»la rectification par langage«). Xunzi-t erősen foglalkoztatta a szavak és az általuk kijelölt valóság viszonya. A gondolkodó arra a következtetésre jut, hogy a konvenció alapvető szerepet játszik a beszédmód kialakításában. Xunzi abból a gondolatból indul ki, hogy a szavakkal különbségtételeket vonnak le, ami elengedhetetlen mindenekelőtt az erénytan és a hatalomgyakorlás területén. Ahogy a rítusok jelentik a legjobb módot az egész társadalmi élethez szükséges megkülönböztetések megállapítására, úgy a szavaknak hasonló szerepét mutatja a beszédmód, különben lehetetlen lesz egymással kommunikálni, mint ahogy a mások iránti viselkedés sem lehetséges rítusok segítségével nélkül. Xunzi ezzel vitatja Mozi és tanítványai a nyelvről gondolt érvelését.”¹¹⁹ Miközben Kamenarović gondolatmenete világosan követi a *Xunzi* „*Zhengming*” fejezetének mondandóját, aközben komoly hibát vét a „nevek” interpretálásában, amikor többnyire „szavak”-ként értelmezi azokat, és ez visszaköszön a fordításában is.

Lássuk ezek után a számunkra kiemelt fontosságú szövegrész passzusainak a fordítását.

Il n’est aucune théorie fallacieuse, aucun propos erroné s’écartant de la voie et arbitrairement prôné qui ne se rattache à l’un de ces trois raisonnements douteux. C’est pourquoi in prince éclairé capable de faire la part des choses n’entre pas dans ce genre de disputes {a kínai szövegben ez az írásjegy van: 辨, és nem ez 辯}. Ainsi il est aisé d’unifier le peuple par le moyen de la voie [...] C’est pourquoi un prince éclairé gouverne son peuple avec autorité, il guide grâce à la voie, il l’avertit par ses décrets, l’éclaire par sa parole et le refrène au moyen des châtements. [...] C’est parce qu’on n’appréhend pas bien une réalité qu’on a décrété un nom [pour la désigner {= „adnak neki nevet” – pontos, mert itt a *ming* 命 van}], si le nom à son tour n’est pas compris, on a recours à une définition {*qi* 期 = „elhatárolóság”}, si la définition n’est pas claire, on avance une explication {*shuo* 說 = „kimondás”, „magyarázgatás”} et si l’explication demure obscure, on en vient à l’argumentation {辨 = „megkülönböztetés”}. La définition, le fait de décréter un nom {*qiming* 期命 „elhatárolás és

¹¹⁹ Kamenarović 2016: XXXII–XXXIII.

megnevezés-névadás”}, l’ explication et l’ argumentation ont été utilisés pour rédiger les grands textes et constituent les prémices du métier de roi. Que l’entente des mots [*ming* 名 = „nevek”] fasse comprendre les choses {*shiyu* 實喻; a *shi* 實 = „valóság”, a *yu* 喻 itt inkább „felfog”}, voilà l’utilité des mots. [...] Lorsque l’utilité [...] ça vas, on peut alors parler d’une vraie connaissance des mots. Les mots sont ce au moyen de quoi nous assemblons et nous relient les choses. Une phrase est une combinaison de mots désignant des réalités différentes en un tout organisé de manière à former une idée. L’argumentation et l’ explication, lorsque les mots servant à désigner les mêmes réalités ne sont pas différents, [...] sont ce par quoi on choisit et on décrète les mots, elles sont l’image de la voie qu’emprunte notre esprit. [...] Si le coeur, l’esprit, s’accorde à la voie, si le discours s’accorde au coeur et que la phrase s’accorde au discours, les mots sont corrects {*zhengming* 正名 = „egyenek nevek”}, on va au fond des choses et cela est clair. Alors, on distingue sans risque d’erreur ce qui est dissemblable et l’on rassemble ce qui est même espèce sans ’égérer, ce qu’on écoute s’accorde à la veinure même des choses et les arguments qu’on développe sont tout à fait fondés. Discerner les propos insensés au moyen de la rectitude de la voie {*zhengdao* 正道 = „egyenek út”}, cela ressemble à l’utilisation du cordeau pour vérifier si un objet est droit ou tordu.¹²⁰

Hermann Köster, a *Hsün-tzu* német fordítója alapos munkát végzett. A *Richtige Bezeichnungen* [*Chen ming*] fejezet bevezetőjében ezt írja: „Bizonyos értelemben le kell fordítani a *chen minget*. Ha megnézzük: Legge „to rectify names”, Waley „correct language” fordításai [mármint amit a *Lunyu*-nél alkalmaznak] átformálnak, Duyvendak követi Legge-t, de azt véli, hogy a nevek kijavítását talán jobban meg lehetne jeleníteni a »terminológia helyes használata« kifejezés által.”¹²¹ Köster úgy látja, hogy a „terminológia” kifejezés használata a *mingre* éppen hogy problematikus, és ez fontos nyelvészeti-szemantikai kérdésként kezelendő.¹²² „Ennek a fejezetnek a címe megfe-

¹²⁰ Kamenarović 2016: 311–312.

¹²¹ Köster 1967: 286.

¹²² Ez ugyanaz a típusú észrevétel, mint amit fentebb Duyvendak értelmezése kapcsán én is megtettem.

lelően mondván a következő: »A valóság helyesen megnevezendő!«” („Die Wirklichkeit richtig bezeichnen!”)¹²³ – állítja joggal.

Nézzük az ő szövegfordítását. Érdemes először kitekintnünk az indító, a nevek rögzítéséről szóló passzusra: „Die alten Königen nahmen des Festlegen von Bezeichnungen sehr ernst: Fixierung der Bezeichnungen kläre Unterschiede in die Gegenstände (Realität). Öffentliche Ordnung das alles wird erreicht durch sorgfältiges Festhalten an den Bezeichnungen und Konventionen.”¹²⁴ Mint látható, a „megnevezés”-t alkalmazza a „valóság”-ra vonatkoztatásnál. Amikor pedig a rögzítés-szabályozás indoklásához ér Xunzi érvelése, így fordít: „Das Beachten der Bezeichnungen wird vernachlässigt, Aufsehen erregende Benennungen kommen auf die Bezeichnungen und die (damit gemeinten) Realitäten sind in Verwirrung genannt, Recht und Unrecht treten nicht mehr klar in Erscheinung.”¹²⁵ A probléma abban van, hogy itt mindkét esetben a *ming* 名 van a szövegben, és ezért igen nehéz lesz elkülöníteni a *ming* 命-től, és így az „összszavartság” a fordítás-értelmezés esetében is fennforoghat. Hasonló a helyzet, amikor a *shi* 實 esetén hol „Realität”, hol más szerepel, mint itt: „Verschiedene Bezeichnungen festgesetzt, und die Wirklichkeit (richtig) zu erfassen”, egy másik helyen pedig ezt a megoldást választja: „Wirklichkeitsbezeichnung (namen reale)”.¹²⁶ Viszont igen helyénvalóan értelmezi a „*pian*”-t [*bian* 辨] legalábbis az „*unterscheiden... verschiendenen*”, „*a különbözők... megkülönböztetése*” esetén.¹²⁷ Fordítsuk figyelmünket a fentebb részletesen körüljárt szöveg hely fordítására:

Wenn eine Wirklichkeit nicht aus sich heraus klar verständlich {*yu* 喻 itt inkább „felfog”} ist, dann gibt man ihr einen Namen {= „adnak neki nevet” – pontos, mert itt a *ming* 命 van}. Ist der Name {itt is a 命 „megnevezés” van, és nem a 名, tehát itt már zavaró a fordító értelmezése} nicht gleich verständlich, dann (versucht man zu) definieren¹²⁸ Ist die Definition {*qi* 期 = „elhatároláság”} nicht ver-

¹²³ Köster 1967: 286.

¹²⁴ Köster 1967: 288.

¹²⁵ Köster 1967: 288.

¹²⁶ Köster 1967: 290–291.

¹²⁷ Köster 1967: 291.

¹²⁸ Sajnos a szokásos „európaizálás”, Duyvendakhoz és Knoblockhoz hasonlóan

ständig, dann gibt man line Erklärung dazu. Ist auch die Erklärung nicht verständlich, erst dann hat eine Diskussion {a kínai szövegben ez az írásjegy van: 辨, s nem ez 辯}. Die Anwendung von Definitionen [期], um Namen [命], zu erklären und von Diskussionen [辨], und Theorien (Erklärungen) {shuo 說 = „kimondás”, „magyarázgatás”} verständlich zu machen, ist einzeichen von („ta wen” [dawen 大文]) = großer Feinheit) höherer Kultur und das Grundlegende im Wirken der idealen Herrscher. [...] Durch die Bezeichnungen werden die wirklich en Dinge definiert {qiming 期命 „elhatárolás és megnevezés-névadás”}. Durch die Sätze (Urteil) wird der Zusammenhang von Bezeichnungen mehrerer Realitäten [shi 實 ming 名] aus gedrückt. [...] Was man bei Diskussionen [辨] über Theorien [說] braucht, sind Definitionen [期] der Benennungen (Namen) [名]. Das wesentliche Erfordernis für eine Diskussionen [辨] über Theorien [說] ist aber, das die Diskutierenden¹²⁹ im Herzen am rechten Weg (tao [dao 道]) festtallen.¹³⁰

Elmondható, hogy a bevezetőjében hangoztatott törekvése ellenére, Köster a fordításban nem tudott elszakadni a nyugati normatívától.

Rendkívül tanulságos Feoktyisztovnak, a szovjet-orosz sinológia jeles alakjának eljárása. *Философские и общественно-политические взгляды Сюн-цы. Исследование и перевод* című munkája kibővített és a *Размышления китаевода* kiegészítéssel ellátott művének bevezető értelmezésében hangsúlyozza, hogy a kínai filozófia tanulmányozásához az eredeti források pontos filológiai-terminológiai vizsgálata elengedhetetlen, ami tele van a forráskutatás ismert nehézségeivel, ezért mindig is ragaszkodnunk kell a forrásszöveg átfogó elemzésének a szükségességéhez. Ezenkívül a forrás jelentésének oroszul történő megfelelő továbbítása is fontos. Csak az egész mű alapos tudományos elemzése révén lehetséges a konkrét kategóriák megfelelő lefordítása. Ezen túlmenően, egy adott karakter fordítási módszerének meggondolása komoly filozófiai problémává válhat, és végül hozzájárulhat a filozófia és a kultúra

Köster is átértelmez – a *qi* 期 „megad, behatárol, kiköt” (K 952k); Karlgren 1996: 250–251; Schuessler 2007: 421.

¹²⁹ Itt kissé más van az eredetiben: *xiang* 象, vagyis „képmás” (jön létre).

¹³⁰ Köster 1967: 293.

alapvető kategóriáinak mélyebb megértéséhez.¹³¹ Ám e fejtegetések után, ugyanazokat a sztereotip átértelmezéseket követi el, amelyeket a nyugati értelmezésekben találunk. Feoktyisztov bevezetőjében részletesen kommentálja és értelmezi a Чжэн мин (*Zhengming*) fejezetet, és több helyütt is ennek alapján tesz megjegyzéseket Xunzi tanításáról. Véleménye szerint a *Xunzi* nagy figyelmet szentel a „nevek javítása” (исправления имен) problémájának, amelyet először Konfuciusz a *Lunyu* XIII.3-ban vet fel. Konfuciusz azonban ezt az elvet csak posztulálja, és nála világosan kifejezett társadalmi-politikai irányultsággal bír. Xunzi – Feoktyisztov szerint – ezzel szemben „filozófiai doktrínának tekinti a logikai fogalom és a valóság összefüggését”, „a politikai ötletek [...] filozófiai alaptól származnak” („философское учение о соотношении логического понятия и реальности”, „политические идеи выводятся [...] из философского основания”). Ezzel az előbb idézett figyelemztetésével nyilvánvalóan homlokegyenest ellenkezően jár el. Xunzi – mondja Feoktyisztov – az ókori kínai filozófia azon gondolkodója, aki a konfucianizmust és az ókori kínai filozófia más iskoláinak – motizmus, taoizmus, legimus – fejleményeit először egyesítette. A *Xunzi* filozófiája az ókori kínai tanítások szintézise, amely „a filozófiai alapot a társadalmi-etikai koncepció alá vonja” („философского фундамента под социально-этическую концепцию”). Feoktyisztov különös módon hangsúlyozza Xunzi gondolkodásának dialektikus („диалектический характер философии”) jellegét, á la Arisztotelész!¹³² Mint látható, ezzel ugyanazt a hibás kört járja, mint Dubs.

Nézzük meg ezekután a *Zhengming* fejezetben szereplő fontosabb terminusok fordítását, ugyanis a fordításban tulajdonképpen többnyire pontos. Sajnos a legfontosabb terminus, a *zhengming* 正名 („egyenes nevek”) esetén, követi a klaszikus fordításokat, és már a fejezetcímbe az „Исправление имен” [„a nevek javítása”]¹³³ formulával átértelmezi az eredeti mondandót, ugyanakkor, figyelemreméltó módon, amikor a 3. passzust fordítja és értelmezi, akkor ott, ahol az „egyenes nevek összezavartságáról” (*luan zhengming*

¹³¹ Феоктистов 2005: 22.

¹³² Феоктистов 2005: 281.

¹³³ Феоктистов 2005: 291.

亂正名) van szó, a „определения имен” („megállapított nevek”) megoldást használva, más fordításokkal összevetve, közelebb jár az eredeti mondandójához.¹³⁴ A vizsgált 11. passzusban a *zhengdao*-t 正道 „правильный путь”-nak („helyes, szabályos út”), a *zhiminget* 知名 „знание имени”-nek („névismeret” vagy „tudott név”), a *qi minget* 期命 „данное наименование”-nak („megadott megnevezés”), illetve „данное содержание имени”-nek¹³⁵ fordítja. A *biant* 辨 „различит”-nek („megkülönböztet”) és nem „диспутирует”-nek (*bian* 辯 „vitatkozik”) értelmezi ott, ahol ez más fordításokban a zavart okozza. A *dao* *zhi yi dao* 道之以道 kifejezés „идет по дороге с Tao” („a *dao*-val menni az úton”), a *shi bu yu ranhou ming* 實不喻然後命 gondolat „действительности не постигают, так дают имена”,¹³⁶ ami pontos, mert a *yu* 喻 „felfog”, és itt a *ming* 命 „megnevez”, „nevet ad” jelentésben van, tehát: „nem fogják fel a valóságot, így neveket adnak”, és ez teljesen az eredetét követi. Amikor „a különböző valóságok megnevezéséről” van szó, akkor a „различается по именам даются имена неодинаковые по реальному” kifejezést alkalmazza.¹³⁷ A *li*-t 理 „правило”-ként („szabály”, „rend”) érti, és a passzust lezáró gondolatot így fordítja: „дао – это основные силы правильного управления (государством)” („*dao* – ez az alapvető ereje a helyes kormányzásnak (az államban)”).¹³⁸ Egyetértőleg Xunzi-vel: „Вот почему имена необходимы!” („Íme, amiért a nevek elengedhetetlenek!”).¹³⁹

Nézzük meg a magyar nyelvű, Tőkei Ferenc által készített fordítást:

Minden eretnek tanítás (*xieshuo* 邪說¹⁴⁰) és minden gyalázatos beszéd, amelyet a helyes alapelvtől ([*zheng*]*dao* [正]道 {=„egyenes úttól”}) eltávolodva, önkényesen gyártottak, kivétel nélkül e háromféle csalás fajtájába tartozik. Ezért a bölcs fejedelem (*mingjun*

¹³⁴ Феокистов 2005: 292.

¹³⁵ Феокистов 2005: 294.

¹³⁶ Феокистов 2005: 294.

¹³⁷ Феокистов 2005: 294.

¹³⁸ Феокистов 2005: 295.

¹³⁹ Феокистов 2005: 293.

¹⁴⁰ Ezt „ferde beszéd”-nek, vagy „romlott mondandónak” is lehet érteni, lásd a 68-as, 69-es jegyzeteket.

明君) tudja is, hogy hová tartoznak és nem is vitatkozik {*bu yu bian* 不與辨 = „nem osztozik (ebben)”¹⁴¹} velük. Így a népet könnyű lesz egyesíteni a helyes úton (*dao* 道)¹⁴² [...] Ezért a bölcs fejedelem hozzáértéssel (*shi* 勢) közeledik a néphez¹⁴³, a *dao* 道 segítségével vezeti, parancsaival megmagyarázza¹⁴⁴ a dolgokat, ¹⁴⁵ mondásaival (*lun* 論) világossá teszi a dolgokat¹⁴⁶ és büntetésekkel tartja viszsza (népet a bűntől)¹⁴⁷. S ekkor a nép átalakul a helyes úton járóvá (*dao*), mintha csak varázslat történt volna (*shen* 神).¹⁴⁸ [...] Mint-hogy a valóságot [*shi* 實] nem értik meg {*yu* 喻, itt inkább „fel-fog”}, neveket adnak neki {*ming* 命, így pontos}, s ha a neveket {*命* = „megnevezést”} sem értik meg, akkor megjelölik [*qi* 期¹⁴⁹]; ha a megjelölés [*qi* 期 = „behatárolás”] is érthetetlen, akkor magyarázgatják [*shuo* 說¹⁵⁰]; és mert a magyarázatot [說] sem értik meg,

¹⁴¹ A *bian* 辨 értelmezését lásd a 48-as jegyzetben, vö. még a 96-os jegyzetet.

¹⁴² 一以道 – nincs „helyes” a szövegben, és nem az úton, hanem az úttal, „az út révén”.

¹⁴³ A 臨之以勢: „megközelíti őket hatalommal”.

¹⁴⁴ A *shen* 申 itt szóabajhető jelentései: „kitágít”, „kiterjeszt”, „bemutat”, „tisztel-etet parancsol”, „kinyilvánít”, „kiegyenesít” – ez a *Mengzi*-ben fordul elő először (K 385 a–e); Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573. A „magyaráz” nincs a jelentések között. Itt a *shen* 申 és a *ming* 命 írásjegyek egymásravonakozása szerepel, és a szöveg helyesen: „rendelésével kinyilvánít” vagy „rendelésével kiegyenesít”, ez nem lényegtelen eltérés, mert a *命* mögött az Ég van az „elrendelés-sel” (*tianming* 天命), mint ahogy ez már Watson fordítása kapcsán is szóba került.

¹⁴⁵ A „dolgokat” nincs a szövegben, az utalás a „népre” történik, az (vagy ő) a „kiegyenesítés”, „tárgya”.

¹⁴⁶ A „dolgokat” nincs a szövegben, a *zhang* 章 idevonatkoztatható jelentései: „szabályoz”, „előír”, „ural”, „rendelkezik”, „kifinomít” (K723a–d); Karlgren 1996:190–191, mármint a „népet”. Itt ugyanaz az átértelmezés történik, mint Watson fordításának e szöveghelyén.

¹⁴⁷ A 禁之以刑: „büntetésekkel tiltja meg nekik”, mármint a bűnöket.

¹⁴⁸ A 故其民之化道也如神: „Ezért az ő népe úgy változtatja meg az útját, mint a szellemek.”

¹⁴⁹ A *qi* itt „megad, behatárol, kiköt” (K 952k); Karlgren 1996: 250–251; Schuessler 2007: 421. Lásd még a 85-ös jegyzetet. A régi kínai gondolkodásban nincs nyelvészeti értelemben vett „jel, jelölés”, például, amikor a *mingjia* 名家 írásokban ilyen jelentést „ferdítene”, ott a *zhi* 指 („ujj”, „mutat”) van a szövegben, itt sincs szó „jelölésről”.

¹⁵⁰ A *shuo* 說 „beszél”, „mond”, átvitt értelemben lehet „magyaráz(at)”. Mivel a „magyarázat” a tanítás – amelynek jelentését szintén hordozza – fontos eleme, és mivel itt éppen nem saját tanításáról beszél Xunzi, hanem az ellenfeleikéről, akiket „gyalázatos beszéddel” vádol, így itt a „magyarázgatás” értelmezés rendjén van, ám a továbbiakban fordított „magyarázat” már nincs. Lásd a 69-es és a 87-es jegyzeteket.

hát vitatkoznak [*bian* 辯¹⁵¹]. Ezért a megjelölés [期] a nevek adása [命], a vitatkozás {辯 = „megkülönböztetés”}, a magyarázat [說]: a dolgok hasznosításának fontos ékessége (*dawen* 大文) és a királyi mesterség (*wangye* 王業) kezdete.¹⁵² Hallják a nevet [名] és megértik a valóságot [*shiyu* 實喻]: ez a név [名] hasznossága (*yong* 用). [...] Amikor a hasznosság [...] biztosítva van, akkor beszélhetünk a nevek igazi megértéséről (*zhiming* 知名¹⁵³). A nevek [名] azok, amelyekkel megjelöljük [期] és összekötjük a valóságokat [實].¹⁵⁴ A beszéd: különböző valóságok nevének [名] összefogása (*jian* 兼), hogy ezáltal kifejezzünk egy gondolatot (*yi* 意). A vitatkozás {辯 = „megkülönböztetés”}, és magyarázat [說]: a valóság [實] és a név [名] megkülönböztetése {*yi* 異 = „különfélesége, különbözősége”}, azért, hogy érthetővé tegyük a mozgás és nyugalom <a mozgás, a különböző állapotok, a viselkedés> törvényeit {*dao* 道 = „útját”}. A megjelölés és a névadás {*qiming* 期命 = „behatárolás és megnevezés”¹⁵⁵}: a vitatkozás {辯 = „megkülönböztetés”¹⁵⁶} és magyarázat [說] hasznossága. A vitatkozás {辯 = „megkülönböztetés”¹⁵⁷} és

¹⁵¹ Itt nem a *bian* 辯, hanem a *bian* 辯 van, ami „megkülönböztet” jelentést hordoz, „vitatkozik”-ot nem. Azt nem tartom nyilvánvalónak, hogy kölcsönösen felcserélhetőek lennének, nekem úgy tűnik, hogy a 辯 nem helyettesíti a 辯-t, csak fordítva. A *bian* 辯 esetében, ezek alapján számomra úgy tűnik, nem lehet „vitatkozik” jelentést értelmezni a fordításokban, csak ez a *bian* 辯 jelenti azt. Amikor Xunzi arról beszél, hogy a vitatkozók paradoxonai nem használhatók, akkor a szövegben ez az írásjegy van: „hiába vitatkoztak (*bian* 辯), nem volt annak semmi haszna”. Másutt a 辯 van, mert véleményem szerint azok a szöveghelyek nem a „vitatkozásról”, hanem a „megkülönböztetésről”, különbségtévesztésről stb. szólnak. Lásd a hivatkozással ellátott 48-as jegyzetet.

¹⁵² Itt látszik teljes világossággal, miért érvelek amellett, hogy e passzusban milyen értelmetlen „vitatkozás”-nak 辯 fordítani a 辯-t, hiszen Xunzi elítéli a vitatkozókat (*bianshi* 辯士), itt pedig a kormányzást megalapozó névhasználatról beszél, amelynek a „megkülönböztetések” 辯 és a „magyarázatok” 說 szerves részét kell, hogy képezzék, ellentétben a „vitatkozással” és a „mondogatás-magyarázgatással” (sajnos ez is zavart okozóan 說), amely „gyalázatos beszéd”.

¹⁵³ Nincs szó „igazi megértésről”, a *wei zhi zhiming* 謂之知名 „a mondott nevek ismerete”.

¹⁵⁴ Inkább: „behatároljuk és megköttözzük a valóságot”.

¹⁵⁵ A nevek az Égtől jöttek, illetve a régi szent királyok adták, a(z új) „nevek adása” blaszfémia, a régiek „önkényes módon új nevek gyártását [...] bűnnek tartották” (*Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 233).

¹⁵⁶ Itt újfent nyilvánvalóvá válik az, ami a 151-es jegyzet mondandója.

¹⁵⁷ Itt ugyanaz a helyzet.

a magyarázat [說] (amely által) a szív <az elme> képet alkot (*xiang* 象) a *daoról*. [...] A *dao*: a jó kormányzás megteremtésének {*jing* 經 „keresztülmegy”} állandó elve (*li* 理 {= „mintája”, „szabálya”, „rendje”}. Ha valakinek szíve <elméje> összhangban van a *daoval*, szavai összhangban vannak tanításával [說], ha kijavítja a neveket (*zhengming* 正名) és úgy jelöli meg (a dolgokat¹⁵⁸), ha biztosítja (a nevek) valóságalapját és érthetőségét¹⁵⁹ [...] akkor a *daohoz* való igazodás [*zhengdao* 正道] segítségével meg tudja állapítani {*bian* = „különböztetni”} a bűnt, mint ahogy zsinór kifeszítésével szabályozni tudjuk a görbeséget és egyenességet [*zhi* 直¹⁶⁰].¹⁶¹

A fordítások elemzése után egy lényegi kérdést tisztázandónak tartok. A „kijavítani a neveket” vagy a „nevek kijavítása” formuláját képtelenségnek vélem, és bár tudomásul veszem, hogy a „kiegyenesíteni a neveket” vagy a „nevek kiegyenesítése” forma volna a szövegrészek nyelvtani szerkezetének következtében a „szövegű” fordítás, a tartalmi jegyek alapján – nevezetesen, hogy mind Konfuciusz, mind Xunzi a „nevek egyenességének” követelményével lép fel, mégpedig a régi királyok névadásának érinthetetlensége miatt – én mégis (a nyelvtani tekintetben helytelen) „egyen-es nevek” terminust alkalmazom. A „nevek” „eredendően” rendben kell, hogy legyenek, a torzult valóságot kell hozzáigazítani a nevek (*ming* 名) eredeti, Konfuciusz szerint az Ég általi adottságához (*ming* 命), Xunzi szerint a régi, szent királyok általi helyes névadásának és használatának a követéséhez. A nevek megszabása az, ami az „égallati” cselekvését alakítja. Nem lehet hiátus a nyelvhasználat és a cselekvés, valamint a nevek és a valóság között. Ez az, amiért oly hevesen támadja a vitatkozókat, hiszen azok erre a meglévő, eliminálhatatlan hiátusra alapozzák saját tanításukat.

¹⁵⁸ Ez nincs a szövegben.

¹⁵⁹ A szövegben ez áll: 正名而期，質請而喻 [...] Mivel az *er* 而 nem köthet össze főneveket, csak igei tagmondatokat, így itt az „egyen-es nevek” terminus nem alkalmazható. Ezért ezt a megoldást tartom helyénvalónak: „Egyenesen megnevezve lehatárol, biztosítva a kívánt felfoghatóságot [...]”.

¹⁶⁰ Mint fentebb (2–3. 8, 9, 10, 11 j.) jeleztem, a 直 és a 正 szinonimák.

¹⁶¹ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 237–238.

4. A *zhengming* mint az „égalatti” irányításának eszköze

Fordítsuk figyelmünket a „nevek egyenességének” (*zhengming* 正名) hatására az „égalatti” (*tianxia* 天下) egészének működésére, hiszen Xunzi éppen ebbéli funkciójában tulajdonít fontosságot e Konfuciusz által kiemelt írásjegypártagok bensővé tett egymásravitkozásának. Összhangban Konfuciusszal, Xunzi is úgy látta, hogy az „egyenest uton” (*zhengdao* 正道) való kormányzás, az „egyenest nevek” (*zhengming*) megfelelősége (*yi* 宜) révén működtethető.

A megfelelő (*yi* 宜) nevek és a megfelelő (*yi* 宜) kormányzás összefüggése egyértelmű Xunzi számára. A konfuciánus alapelv, a „nem változtatni” szellemében való kötelességteljesítés feladatának végrehajtása szorosan összefügg a nevek egyértelműsített alkalmazásával. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a hagyománynak megfelelően alkalmazzuk a nevek rendjét, abban az értelemben, hogy ugyanúgy, amiként a régiek, a hagyomány révén megkérdőjelezhetetlen evidenciaként kezeljük azok reguláló szerepét. Az ennek megfeleltetett kormányzásra való alkalmasság azon múlik, hogy eleget tesz-e az írástudó-hivatalnok ennek a feladatnak. Egy ilyen teóriában az alap, a „gyökér” (*ben* 本) voltaképpen annak tételezése, hogy a hagyományokból származó normatívák nem veszíthetik el aktualitásukat és racionalitásukat. Ha mégis, akkor az a valóság olyan változásával függ össze, amely csak úgy kapcsolható össze a tradícióval, hogy „egyenestítő nevek” (*zheng ming* 正名) alkalmazunk, és ennek révén, ahogyan már Konfuciusz mondta, „egyenest tesszük a szolgálattételeket”.¹⁶²

Xunzi nem a doktrínák tanítását tekinti feladatnak, hanem azt, hogy hogyan lehet megtalálni értelmét a tanítás hasznosíthatóságának, és hogyan szolgálja legjobban a hierarchikus társadalom államvezetését. Azt, amit elmond tanításának szövege, sok, részben összeegyeztethetetlen olvasat mutatja be. A történelmi kontextus révén nem a *Xunzi* szövege újabb és újabb értelmezésének, hanem eredeti tanításának rekonstrukciója a cél.¹⁶³

¹⁶² *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 236; *Lunyu* XIII. 3: Tőkei 2005a: 119–120; Wu 1922: 69–70.

¹⁶³ Rosemont 1970–71: 39, 47.

A „nevekhez igazítás” (*zhengming* 正名) gondolata a *Xunzi*-ben helytálló módon rekonstruálható úgy, hogy „egy normatív pragmatikus szemantikai témát fed fel”, amelyet a nyelvi tartalmak megtestesítenek és beépítenek a *dao li* 道理 (= a „normál útvonalak”, minták), normatív, szabályozó hálózatába ágyazva, amelyet a *bianshuo* 辯說 megkülönböztető, besoroló „megmondásai-magyarázatai”, bemutatásai alkotnak, és a társadalmi gyakorlatban „manifesztálódnak”.¹⁶⁴ Ez a normatív igény nyilvánvalóvá válik a *Lunyu* XII.11. iniciatívájából nyelviileg is a nevek irányadó voltából következően.¹⁶⁵ „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú.”¹⁶⁶

Xunzi szerint a „szent” (bölc) uralkodók (*shengwang* 聖王) tudatosan és erőfeszítéssel mesterségesen létrehozott erényes valója volt a minta, így ezt az erényességet tették meg intézményeik és szertartásaik alapjává. Úgy látta, hogy az emberi társadalomban található hierarchikus rend nem más, mint az égi rend leképezése az emberi világban. Az Égről alkotott elgondolása a kor elképzeléseivel szemben nem egyfajta „természetfeletti” lénynek tételezi az Eget, aki az emberi világot irányítja, és annak tevékenységére mintegy válaszol.¹⁶⁷

Xunzi az „egyenest nevek” révén világossá tett, a hatalom erején alapuló rend eszközévé tett eljárás mód hatásáról beszélt.¹⁶⁸ „A régi időkben [...] a fejedelemségek békében éltek [...] világosan látták a helyes utat (*dao*), és tudásukat egyenlően megosztották; csak megfelelő időben dolgoztatták (népüket), s az alárendeltek összhangban voltak a feletteseikkel... félt[é]k a hatalmukt[at]. [...] [ez annak volt köszönhető] hogy a helyes utat (*dao*) követték. [...] A hagyomány azt mondja: hatalmad legyen félelmetes, de ne próbáld ki [...] Ezt mondom én is.”¹⁶⁹ A mondandó használatát is rögzítik: egy valóságra csak egy nevet alkalmaznak, és különböző valóságokra különböző neveket használva, elejét vehetik a helytelen névhasználatból eredő vitáknak, az emberek pedig a vitatkozás helyett végzik a dol-

¹⁶⁴ Lin 2011: 334.

¹⁶⁵ Mattice 2010: 252.

¹⁶⁶ *Lunyu* XII.11: Tőkei 2005a: 116.

¹⁶⁷ Kósa 2013: 96–97.

¹⁶⁸ Gernet 2001: 91.

¹⁶⁹ *Xunzi* 15: Tőkei 2005b: 200.

gukat.¹⁷⁰ Ugyanez az egységesítési követelmény volt egyik tanítványa, a legista főművet megalkotó Han Feizi álláspontja.¹⁷¹

A megfelelő nyelvhasználatnak csakúgy, mint magának a kormányzásnak, egyetlen legitim célja az erénybéli kiválóság terjesztésében van, hogy ezáltal vezessék a népet, és ezért a névadás a király eszköze. Amikor egy király neveket ad, ha a nevek rögzítve vannak, ezáltal gyakorolható a megkülönböztetése „egy-egy valóság-nak”. Ha az „egyenes nevekkal” szándékát közli, akkor vezetheti az embereket, és ily módon egyesítheti őket az út révén.¹⁷² A nevek adásának és felhasználásuk érvényesítésének a feladata egyedül a királyé. Az, „aki király” (*wangzhe* 王者) nem arra a személyre utal, aki véletlenül ül a trónon, hanem valakire, aki eleget tett e hivatal erénybéli követelményeinek, és karizmatikus példájával szabályosan irányítja a világot. Ennek megfelelően egy olyan kifejezés, mint „a nép vezetése és egyesítése”, nemcsak az uralomgyakorlási praxisra utal, hanem az „égalatti” átalakítása konfuciánus elvárásainak a végrehajtására. A nyelvhasználat pontossága és egyértelmősége ebben a feladatrendszerben elengedhetetlen, mert nélküle az emberek még az uralkodó kívánalmait és előírásait sem tudnák megérteni, nem is beszélve azok végrehajtásáról. Ahogy a szertartásrendnek (*li* 禮) az Út megalapozásán kell alapulniuk, az uralkodó névadásának összehangoltnak kell lennie a valósággal. Megadhatja a „valóság” (*shi* 實) szót, de pusztán még ezzel nem alakíthatja a valóságot.¹⁷³

Az erényről (*de* 德) szóló tanításban egy ilyen *zhengming* értelmelés a kapcsolatok megerősítése. Az „értelmes” életet sajátos kapcsolatok képezik, amelyek rezonanciaként alakulnak ki az életükkel diszkurzív közösségekben. Ennek eredményeként ugyanúgy, mint a szuverén, azt a (szertartási) zenét (*yue* 樂) alkalmaztatja, amelyik a rituális eseményhez tartozik, a hangok is ki vannak téve a tárgyaltnak, ezért meg kell választani a megfelelő módszert, amely könnyen hallható, és így engedelmeskednek neki. A *zhengming* ezen értelmezése szlogenné teszi a kormányzási kötelezettség részeként ezt a megfelelőséget, nem aktív erőn keresztül, hanem harmonikusan.

¹⁷⁰ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 233; Maspero 1978: 449.

¹⁷¹ *Han Feizi* 41: Tőkei 2005b: 303–304; Feng 1960: 148; Maspero 1978: 447; Várnai 2010: 19.

¹⁷² *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 233.

¹⁷³ Goldin 2018:123.

Ez a látszólag erőtlen parancsolás, a kormányzásnak az a verbális környezete, amelyben egy jó uralkodó megteheti, hogy a *zhengming* használatával felszámolja a nem megfelelő beszédeket és a zűrzavart, ezáltal előállítva a rendezett társadalmat. Az uralkodó céljait és szándékait világossá kell tenni annak érdekében, hogy az ő parancsainak engedelmeskedjenek. S a *zhengming* képes ezeket a parancsokat közvetíteni, mint idézhető a *Lüshichunqiu* 16.8-ból: „Ha a nevek egyenesek (straight), az a rend, 正名審分，是治之轡已”,¹⁷⁴ és hozzáfűzhetjük a gondolat folytatását az eredetiben ugyanonnan: „Ezért a legfontosabb feladat a nevek egyenessége” 故至治之務，在於正名。

Az emberek feladata az, hogy tiszteletben tartsák az uralkodói autoritatív magatartás elvét, és viselkedjenek az optimális megfelelés szabályai szerint. Ha az uralkodó a régiek követését kreativitással fenntartja, a tekintélyelvű magatartás megfelelő formát kap, és az „égalatti” jó (*shan* 善) működése biztosítva van.¹⁷⁵

Konfuciusz szerint lehetetlen, hogy a nevek és a valóság ne egyezzenek meg, hiszen mindkettő az Égtől származik. Az igazán nagy uralkodó felismeri ezt az égi rendet, és egyenes, helyes neveket nevez meg, így regulálva a valóságot, ezáltal biztosítva az égalatti rendjét. A helyes névhasználat – amelynek előfeltétele volt az uralkodó általi megfelelő megnevezés, az „egyes nevek” (*zhengming* 正名) – a megfelelő viselkedésnek is előfeltétele. Konfuciusznál tehát a megfelelő névhasználat regulálja az égalattiban a rendet, és ez az a rend, amelyet belsővé téve „egyesen” élhetünk.

Ha az emberek élete úgy telik, hogy teljesen egymáshoz, mindenekelőtt a családhoz és a többséghez igazított viszonyításokat kell alkalmazniuk, ez súlyos következményekkel jár a kérdésekben történő gondolkodás szempontjából. Hogyan kell cselekednünk, és milyen emberre vágyunk, milyennek kellene lennünk? A konfuciánus számára az erény azt jelenti, hogy az élet nem lehet elkülönítő az adott szerepköröktől, az adott funkció betöltésétől. Ez a szerepekből álló és kapcsolatviszonyítási háló adja meg az emberi élet kereteit, és így a relációs ember élete mindig összefonódik a többiek elvárásaival. A konfuciánus erénytan „szerepelvárás”-ként való értel-

¹⁷⁴ Geaney 2011: 127–131, 137.

¹⁷⁵ Wang 2017: 196.

mezése rámutat három irányra a *zhengming*re alapozott társadalmi folyamat „mozgatásában”. Először, amennyire csak lehetséges, anynyira hűségesnek (*zhong* 忠) lenni a hagyományhoz, amely maga is hordozza a múltbéli jelentéseket. Másodszor, elismerni az adott jelenkor bölcséleti helyzetét és megfelelő törekvésként kontextualizálni a konfuciánus erénytant, megtárgyalva a kortárs írástudókkal. Végül a tanítást most már alkalmazni kell, hogy segítsen a mérlegelés folyamatában a jövőbeli utat (*dao* 道) illetően. Mint ilyen, a konfuciánus szerepelvárás rendje maga is a példája a *zhengming*nek.¹⁷⁶

Xunzi így folytatja a konfuciuszi hagyományt, a nevek szabályozásának szerepét ő is fontosnak tartva. Az „egyenes nevek” követelményének programja Xunzinél a nevek megfelelő használatának megszabásaként fogalmazódik meg. Ezért „támaszkodik” a régiekre, amikor a Shang 商, a (korai) Zhou 周 királyok által adott nevekre és a „Szerartások” *li* 禮 neveire hivatkozik.¹⁷⁷

Nem lehet különbség a nyelvhasználat és a cselekvés között. Az emberek viselkedése egyfajta nyelv, amely beépül a valóságba, és alapul szolgál a nevek és szokások megállapítására a történelem során. Ennek alapja (*ben* 本) az, hogy a beszéd és a cselekvés soha nem különülhet el egymástól. A konfuciánus szerepelvárásrend felfogása szerint a beszéd tisztázásának módszere (*shu* 術) ugyancsak a viselkedés hozzáigazításának az eljárása. Ez ebben a történelmi narratívában megkérdőjelezhetetlen.¹⁷⁸

A fentiekből kibontakozik egy kép, amely „a konfuciánus összefoglalás”-t úgy mutatja meg nekünk, mint amely a világ megismerhetőségének lehetőségéről vagy lehetetlenségéről való elmélkedésekben, a paradoxonokban megjelenő bölcséleti problémázást az írástudó műveltség (*wen* 文) perifériájára szorítja. Ehelyett Xunzi a problémák eredetét abban látja, hogy az égi rend mintáinak (*li* 理) az égalattiban való működését „használják” (*yong* 用) ugyan, de nem úgy, ahogy helyénvaló, és nem azok, akik arra alkalmasak. Vagyis hasonlóan Konfuciuszhoz, egyszerűen megromlást lát, és a körülményekhez való alkalmazkodáson azt érti, hogy a régiek megszabta utat (*dao* 道) a rend megteremtésében olyan intézményrend-

¹⁷⁶ Mattice 2010: 255.

¹⁷⁷ Knoblock 1988–1990–1994. II: 118–119.

¹⁷⁸ Wang 2017: 194.

szer létrehozására kell használni, amelynek megvannak a maga normatívái, akár annak idején a régieknek, akik létrehozták a maguk rendjét és intézményeit.¹⁷⁹ „Ha most igazi¹⁸⁰ király (*wang* 王) támadna, feltétlenül a régi neveket követné és kijavítaná az új neveket.¹⁸¹ Nem tehetné meg, hogy elmulassza megvizsgálni, tulajdonképpen miért van szükségünk nevekre [...] és mik a legfontosabb elvei a nevek alkalmazásának.”^{182, 183}

A *Xunzi* „konstruktivista” mai értelmezője, Kurtis Hagen a *Zhengming* fejezetet akként kezeli, mintha abban Xunzi radikális irányban értelmezné át a konfuciuszi iniciatívát a nevek szerepének, a *zhengming* funkciójának a nyelvhasználat gardírozása és az uralomgyakorlás terén egyaránt.¹⁸⁴ A fentebbi passzust Hagen így fordítja: „Ha valódi királyok kerülnének, minden bizonnyal újraélesztenék a régi neveket, és újakat hoznának létre.”¹⁸⁵ Többször is használja ezt a „fordítási” módot, azzal érvelve, hogy Xunzi elfogadhatónak tartja a jövő bölcseinek új nevek létrehozását, amennyiben ezek a nevek elősegítik a szertartások és az Út részét képező kormányzati intézmények alakítását. Magának az Útnak emberi alkotásnak kell lennie, amely folyamatosan fejlődik az új nevek létrehozásakor.¹⁸⁶ Azt gondolom, hogy ez egészen elrugaszkodott értelmezés. A szerző itt egyszerűen csak feltételezi értelmezése elfogadását, anélkül, hogy foglalkozna azzal a ténnyel, hogy a Xunzi egyik legelismertebb kommentátora, Wang Xianqian radikálisan másképp olvassa a passzust. „Ha valódi király jelentkezik, akkor biztosan követni fogja a régi neveket, és megváltoztatja az új [azaz rossz] neveket.”¹⁸⁷ Wangnál ennek a passzusnak a kommentárja így szól: „A »régi nevek« azok,

¹⁷⁹ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 248; Maspero 1978: 452–453; Wu 1922: 70–72; Feng 1960: 149; Várnai 2010: 21.

¹⁸⁰ Ez nincs a szövegben.

¹⁸¹ Pontosabban: „ha fellelhető lenne az, aki király” 若有王者起, mármint aki megfelelne a névnek, akkor „követné a régi neveket” 必將有循於舊名, „az új nevek készítése” 有作於新名 helyett.

¹⁸² Pontosabban: „mi adja meg a nevek szabályozásának megkívánt kulcs(pontj)át” 與制名之樞要.

¹⁸³ *Xunzi* 22: Tőkei 2005b: 233.

¹⁸⁴ Hagen 2002: 42–45.

¹⁸⁵ Hagen 2002: 43.

¹⁸⁶ Hagen 2007: 19, 44, 101, 121.

¹⁸⁷ Wang 1988: 147.

amiről a fentiek beszélnek [azaz korábban a szövegben], a »bölcs királyok« nevei. Az »új nevek« azok, amelyekről a fentiek beszélnek [azaz a szövegben korábban], »furcsa kifejezéseket használnak a helyes nevek megzavarása érdekében«. Mivel [a bölc] a régi neveket követi, biztosan megváltoztatja az új neveket, hogy azok visszatérjenek a régi formájukba.”¹⁸⁸ Így van, ez van a szövegben.

Xunzi azt nehezményezi, hogy „a törvényeket őrző hivatalnokok és a [...] ritualisták összekeverednek egymással”.¹⁸⁹ Anne Cheng realistának nevezve Xunzi-t, úgy értelmezi mondandóját, mint aki Konfuciuszt követve, de továbblépve a *shi*-k 士 funkcióját abban is látja, hogy kompetensen dominálják a kultúra egészét, végső soron a „kategóriák” által megadva az uralom gyakorlásának megfelelő módját.¹⁹⁰ A *ming* 命 és a *ming* 名 egymásravonatkozását nem rendjén lévő kategorizációnak tekinteni, de az helyes észrevétel, hogy Xunzi az uralkodói névadás 命 által rögzített nevek 名 megőrzésének szerepkörét az írástudó-hivatalnokok számára kötelességnek és reális feladatnak ítélte.

Xunzi számára a „tudás” forrásai a valósággal való összevetésből származtak. Ezen realitásukban meglévő valósággal, valóságos dolgokkal összekötött benyomásait kezelte tudásának alapjául.¹⁹¹ Ám ez az alap meglehetősen kettős teherrel nehezedett rá, mert miközben elfogadta a valóságot, mint viszonyítási szükségességet, a nevek reguláló funkciójának konfuciuszi direktívájából nem engedhetett.

A konfucianizmus két ellenfél iskolájának is fel kellett vennie a konfuciuszi *zhengming* teóriájának valamiféle kezelését, hogy szerephez jussanak egy olyan kultúrában, amelyben hatalmi kérdéseket erénytani aggályok által megfogalmazva vetnek fel, mint ahogy az a klasszikus kínai kultúrában kötelező elvárássá vált. Ugyanakkor paradox módon törekedniük kellett arra, hogy megszabadítsák mindattól, ami archaizáló spekulációt tartalmazott. Egyfelől, a motisták a nevek és a valóság (*mingshi* 名實) viszonyának tisztázását illetően folytatnak vitázó fejtegetéseket, meglehetősen rigorózus többirányú megközelítések kísérleteivel. Másfelől a másik, a legista iskola a

¹⁸⁸ Wang 1988: 147.

¹⁸⁹ Xunzi 22: Tőkei 2005b: 233.

¹⁹⁰ Cheng 2002: 220.

¹⁹¹ Liang 1974: 46.

nevek és „formák” (*xingming* 形名 „alakok-nevek”) – a tisztségviselők feladatainak a hivatalok leírásaihoz való pontos igazításának stratégiája – viszonyának specifikált értelmezésével a valóság és a nevek közti összefüggést kodifikációs módszerrel karakterisztikusan a hatalom szankcionáló eszközévé teszi.¹⁹² Xunzi „kulcsszerepe” ebben a vitában az előbbi visszaszorítása és az utóbbi helyzetbehozása tanítványai, Li Si és Han Fei felkészítése által. Xunzi a rend és intézményrendszere megszilárdításához elengedhetetlennek tekinti az írásbeliség funkcionális használatát a valóságos folyamatok befolyásolásában, a „nevek egyenessége” (*zhengming* 正名) hasznosságán (*yong* 用) mindenekelőtt éppen ezt érti. Majd két évezreden át ez a szemléletmód fogja meghatározni a konfuciánus műveltségességmenyt,¹⁹³ amely nem véletlenül a hatalomgyakorlás egyik elsőrendű eszköze.

A paradoxon-„logika” és annak konfuciánus-legista „meghaladása”, a valóság feszültségeinek a nyelvi feszültségek általi kifejezése, és e kifejezés tiltása értelmében való „felfüggesztés” nem abba az irányba mutat, hogy feloldani kívánnák e feszültséget, hanem felszámolni annak termékeny hatását. Egyértelműsítés ez is, de nem a tudás hatalma felőli egyértelműsítés, hanem a hatalom tudása felől való.

A helyes módszer (*shu* 術) azt jelenti, hogy a feladatokhoz mérten kell hivatalt adományozni, a névvel (*ming* 名) egybehangzóan kell számokérni a valóságot (*shi* 實), kézben kell tartani az élet „fogantyúját”, és meg kell vizsgálni valamennyi alattvalót (*qun chen* 群臣), s ezeket magának az uralkodónak (*ren zhu* 人主) kell kézben tartania. A törvényhozás (*fa* 法) azt jelenti, hogy a törvényeket és rendeleteket (*xian ling* 憲令) nyilvánosságra kell hozni a hivatalok (*guan fu* 官府) által, hogy a különféle büntetéseknek biztosaknak (pontosan meghatározottaknak) kell lenniük a nép elméjében.¹⁹⁴

– mondja a *Han Feizi* a *Döntés (kétféle) törvénykezés között* című fejezetében, miután a „*Kérdések a vitatkozásról*” fejezetben világossá

¹⁹² Vandermeersch 1993: 20.

¹⁹³ Watson 1967: 30; Maspero 1978: 454–455; Chan 1973: 126–127; Várnai 2010: 21.

¹⁹⁴ *Han Feizi* 43; Tőkei 2005b: 305–306; Liang 1974: 59–61.

teszi: „[A]zokat a szavakat és tetteket, amelyek nem igazodnak a törvényekhez és rendeletekhez, be kell tiltani.”¹⁹⁵ Ez egyértelműen olyan rendszer, mely a diskurzusok kisajátításának fenntartásában érdekelt, és azt szolgálja.

Elsődleges források

- Arisztotelész 1961. *Hermeneutika*. In: *Organon*. I. (Ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós) Budapest: Akadémia.
- Écrits de Maître Xun. 荀子. 2016. Édition bilingue français-chinois. (Traduction, introduction et notes par Ivan P. Kamenarović) Paris: Les Belles Lettres.
- Философские трактаты Сюн-цзы. 2005. (Перевод Виталий Феокистов) Москва: Наталие.
- Hsün Tzu: *Basic Writings*. 1963. (Translation by Watson, Burton) New York: Columbia University Press.
- Hsün-tzu. 1967. (Übersetzt Köster, Hermann) Kaldenkirchen: Steyler Verlag.
- Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény. I., II. köt. 2005a, 2005b. (Ford. és szerk. Tőkei Ferenc) Budapest: Magiszter.
- The Works of Hsüntze* 1928. (Translation Dubs, Homer) London: Arthur Probsthain.
- Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*. 1988–1990–1994. I–III. Vols. (Knoblock, John) Stanford: Stanford Univ. Press.
- Xun Zi (Siun Tseu)*. 1987. (Introduit et traduit du chinois par Ivan P. Kamenarovic) Paris: Éditions du Cerf.
- Xunzi: The Complete Text*. 2014. (Translated Hutton, Eric L.) Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A vocabulary*. HongKong: The Chinese University of HongKong.
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton Univ. Press.
- Cheng, Anne 2002. *Histoire de la pensée chinoise*. Chap.8: *Xunzi*. Paris: Édition du Seuil, 212–233.
- Cua, Antonio S. 1985. *Ethical Reasoning and the Uses of Definition. Ethical Argumentation: A study in Xunzi's Moral Epistemology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

¹⁹⁵ Han Feizi 43: Tőkei 2005b: 303.

- Defoort, Carine 1997. *The pheasant cap master: A rhetorical reading*. Albany: State University of New York Press.
- Defoort, Carine 2001. „Ruling the world with words: The idea of zhengming in the Shizi.” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 73: 217–242.
- Dubs, Homer 1927. *Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism*. London: Arthur Probsthain.
- Dubs, Homer 1928. *The Works of Hsüntze*. London: Arthur Probsthain.
- Duyvendak, Jan Julius 1924. „Hsün-tzu on the Rectification of Names.” In: *Tung Pao* XXIII., 221–254.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde) New York: Macmillan.
- Feng Youlan [= Fung Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris.
- Феокистов, Виталий Фёдорович 1976. *Философские и общественно-политические взгляды Сюн-цы. Исследование и перевод*. Москва: Наука.
- Феокистов, Виталий Фёдорович 2005. *Философские трактаты Сюн-цы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода*. Москва: Наталис.
- Feyerabend, Paul 2002. *A módszer ellen*. Budapest: Atlantisz.
- Fraser, Chris 2016. „Language and Logic in the *Xunzi*.” In: Hutton, Eric (ed.): *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 291–321.
- Geaney, Jane 2010. „Grounding »language« in the senses: What the eyes and ears reveal about ming 名 in early Chinese texts.” *Philosophy East and West* 60/2: 251–293.
- Geaney, Jane 2011. „The Sounds of Zhèngmíng: Setting Names Straight in Early Chinese Texts.” In: Chris Fraser – Dan Robins – Timothy O’Leary (eds.): *Ethics in Early China: An Anthology*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 125–141.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris.
- Goldin, Paul R. 2018. *Xunzi*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Hagen, Kurtis 2007. *The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Hagen, Kurtis 2002. „Xunzi’s Use of zhengming: Naming as an Constructive Project.” *Asian Philosophy* 12/1: 35–51.
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica. In: Robert E. Allinson (ed.): *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford Univ Press, 125–166.
- Harbsmeier, Cristoph 1997. „Xunzi and the Problem of Impersonal First Person Pronouns.” *Early China* 22:181–220. (Society for the Study –IKGF of Early China.)
- Hutton, Eric (ed.) 2016. *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Hutton, Eric L. 2014. *Xunzi: The Complete Text*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Karlgren, Bernhard [1959.] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm–Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.

- Kamenarovic, Ivan P. [1985.] 2016. *Écrits de Maître Xun.* 荀子. *Edition bilingue français-chinois.* Paris: Les Belles Lettres.
- Knoblock, John 1988–1990–1994. *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works.* I–III. Vols. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Kósa Gábor 2013. „Az ókori konfucianizmus. Xunzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában.* Budapest: Magyar Kína-kutató-sért Alapítvány, 85–105.
- Köster, Hermann 1956. „Ein chinesischer Beamterspiegel aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Hsün-tzi.” *Oriens Extremus* 3/1: 18–27.
- Köster, Hermann 1957. *Hsün-tzu.* Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg. Kaldenkirchen: Steyler Verlag.
- Köster, Hermann 1967. *Hsün-tzu.* Kaldenkirchen: Steyler Verlag.
- Kroll Paul W. 2014. (Compiled by Kroll.) *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese.* Brill.
- Liang Ch'i-hsiung 1974. „A Descriptive Review of Hsün Tzu's Thought.” *Chinese Studies and Philosophy* 6/1: 4–60.
- Lin, Chung-I 2011. „Xunzi as a Semantic Inferentialist: zhengming, bian-shuo and dao-li. Dao.” *A Journal of Comparative Philosophy* 10/3: 311–340.
- Loy, H. 2008. „Analects 13.3 and the doctrine of »correcting names«” In: D. Jones (ed.): *Confucius now: Contemporary encounters with the Analects.* Chicago, IL: Open Court, 233–242.
- Mac Cormack, Geoffrey 1986. „Rectification of Names in Early Chinese Legal and Political Thought.” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 72/3: 378–390.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína.* Budapest: Gondolat.
- Mattice, Sarah A. 2010. „On 'Rectifying' Rectification: Reconsidering Zhengming in Light of Confucian Role Ethics.” *Asian Philosophy* 20/3: 247–260.
- Mei Yi Pao 1951. „Hsün-tzu on Terminology.” *Philosophy East and West* 1/2: 51–66.
- Moritz, Ralph 1990. *Die Philosophie im alten China.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Needham, Joseph 1960. *Science and Civilisation in China.* Vol. 2. *History of Scientific Thought.* Cambridge–London: Cambridge University Press.
- Rosemont, Henry 1970–1971. „State and Society in the Hsun Tzu.” *Monumenta Serica* 29: 38–78.
- Sato, Masayuki 2003. *The Confucian Quest for Order. The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi.* Leiden-Boston: Brill.
- Sato, Masayuki 1999. „The Development of pre-Qin Conceptual Terms and their Incorporation into Xunzi's Thought.” In: Jan D. Meyer – Peter Engelfriet (eds.): *Liked Faith: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Scipper.* Leiden: Brill, 18–40.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tőkei Ferenc 1973. *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások.* Budapest: Gondolat.
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia. Ókor. II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Vandermeersch, Léon 1993. „Rectification des noms et langue graphique chinoise.” *Extrême-Orient – Extrême Occident* 15: 11–22.
- Várnai András 2010. „Az „egyenes nevek» (zheng ming) és a „nemes ember» (jun-zi) egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 2/2: 3–26.
- Várnai András 2011. „»Egyenes nevek«. Zheng ming. Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcselétben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 9–31.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 85–105.
- Wang Kun 2017. „Zhengming: pragmatism, pragmatics, and the historical narrative –Xunzi: a case study.” *International Communication of Chinese Culture* 4/2: 187–202.
- Wang Tianhai 2005. *Xunzi jiaoshi* 荀子校釋. 2 Vols. Shanghai: Guji.
- Wang, William S-Y. 1989. „Language in China: A Chapter in the History of Linguistics.” *Journal of Chinese Linguistics* 17/2: 183–222.
- Wang Xianqian 1988. *Xunzi jijie* 荀子集解. (Edited by Shen Xiaohuan and Wang Xingxian.) 2. Vols. Beijing: Zhonghua.
- Watson, Burton 1967. *Basic Writing of Mo tzu, Hsün tzu and Han fei tzu*. New York: Columbia University Press.
- Watson, Burton 1963. *Hsün Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- Wieger, Leon [1916.] 1965. [Caractères chinois.] *Chinese Characters. Their origin, etymology, history, classification and signification*. [Sien-hsien: imprimerie de la mission catholique.] New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Wu Ju 1922. „A Neglected Side of Mo Tzu’s Doctrine as Seen through Hsün Tzu.” *Tung Pao*, 1922, 1–18.

KÓSA GÁBOR

MO DI, ARTHUR WALEY ÉS A SZÜLŐTISZTELET

A KONFUCIÁNUS ÉS A MOTISTA MEGKÖZELÍTÉS
A KELETI ZHOU-KORBAN¹

1938-ban megjelent könyvében (*The Analects of Confucius*) Arthur Waley volt az, aki a *Shijing* 詩經 versei alapján elsőként fogalmazta meg, hogy a fiúi tiszteletnek vagy szülőtiszteletnek fordított *xiao* 孝 eredetileg az elhunyt ősöknek szóló szertartásokat jelentette.² Habár természetesen léteznek ezzel ellentétes vélemények, de a Nyugati Zhou-kori bronzedényfeliratok tanúsága szerint úgy tűnik, hogy ez a megállítás a mai napig megállja a helyét.³ Általában abban is viszonylag jelentős a tudományos konszenzus, hogy a *xiao*-nak az élő szülőkkel kapcsolatban történő alkalmazása valamikor a *Tavaszkok*

¹ Jelen tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal által támogatott „Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció kutatás” című Tématérületi Kiválósági Program Távol-keleti Kutatócsoportjának keretében készült.

² Waley 1938: 38: “This word [*xiao*] seems originally to have meant piety towards the spirits of ancestors or dead parents.”

³ Radice (2017: 186) így fogalmaz: „While several scholars have suggested that *xiao* originally referred to one’s living parents and was then extended to the dead (e.g., Hsiao 1979; Holzman 1998, and Chen 2002), the vast majority of extant Western Zhou sources overwhelmingly reveal the opposite trend, supporting a view similar to Waley (1938).”

és őszök korszak (Chunqiu 春秋, i. e. 771–453) végén, de inkább a Hadakozó fejedelemségek idején (Zhanguo 戰國, i. e. 453–221) alakult ki. A téma számos kutatója, például Y. Pines és K. Knapp, feltételezi azt, hogy ebben jelentős szerepet játszott az utókor által konfuciánusnak nevezett *ru* 儒 réteg, vagyis az i. e. V–III. század folyamán ők terjesztették ki a *xiao* jelentését úgy, hogy annak az élő és az elhunyt szülőkről történő fizikai gondoskodáson (táplálás) túl a szülőknek és (ennek analógiájára) a feljebbvalónak (uralkodónak) történő engedelmesség, az irántuk megnyilvánuló tisztelet legyen a középpontjában,⁴ és így az ősök temploma és a leszármazási vonal (*zong* 宗)⁵ helyett az egyéni sírokra és háztartásokra (*jia* 家), illetve a hivatalnokrendszerre épülő társadalomhoz⁶ igazították e korábban már meglévő fogalmat.⁷ Hasonlóan ugyanennek a *ru* rétegnek tulajdonítják a kutatók a három évig tartó gyász bevezetését, amely ebben a formában korábban nem létezett.⁸

Ugyanebben a művében, immáron könyve témájához közelebb álló hipotézist is megfogalmaz Waley, amely kifejezetten izgalmasan hangzik: szerinte a *xiao*-ra történő, *Lunyu*-beli utalások többsége azért a *Beszélgetések és mondások* I–II. fejezetében szerepel, mert a Konfuciusz mondásait feljegyző mű ezen rétege már egy olyan későbbi időszakban keletkezett, amikor a konfuciánusok élénk vitát folytattak a motistákkal, míg a *Lunyu* igazán korai rétegeiben ezt a kérdést egyszerűen nem tematizálták, mivel – fűzhetjük hozzá – nem volt olyan iskola, amelyik ezt kétségbe vonta volna:⁹

A Beszélgetések és mondásokban messze a legtöbb utalás [a xiao-ra] az I. és II. könyvben található, amelyek véleményem szerint nem tartoznak a mű legkorábbi rétegéhez. Ugyanakkor világosnak tűnik, hogy az i. e. 4. században a konfuciánusok már rendkívüli fontosságot tulajdonítottak a xiao-nak, a szónak az élő szülők iránti

⁴ Knapp 1995: 206, 216, 221–222; Pines 2002: 187–199.

⁵ A leszármazási vonalak különböző fajtáiról (*dazong* 大宗 [nagy, fő, maior], *xiaozong* 小宗 [kis, mellék, minor]) lásd Gassman 2009. Az ősök templomának politikai jelentőségéről, illetve az ott sajátos logika alapján elhelyezett lélektáblákról, lásd Pap 2019: 49–50.

⁶ Wu 1988.

⁷ Knapp 1995: 197.

⁸ Knapp 1995: 209; Hsiao 1979a: 443.

⁹ Waley 1938: 38.

jámborságra kiterjesztett értelmében. Mert Konfuciusz követői ezen erény kapcsán kerültek konfliktusba Mozi követőivel, aki azt tanította, hogy a szeretetet és a törődést az egész emberiségre egyenlő módon kellene kiterjeszteni és nem szabadna a szülők vagy rokonok számára különleges mértékben fenntartani.¹⁰

Waley tehát logikusan azt feltételezi, hogy a motisták és a konfucianusok között közismerten meglévő, sokrétű ellentét vezetett, részben legalábbis, a *xiao* Hadakozó fejedelemségekbeli, konfucianus felfogásához, ennek a folyamatnak a lenyomata megjelenik a *Lunyu* különböző időszakokra datálható rétegeiben.

Mivel 1938 óta meglehetősen sok minden történt a sinológiában, így a következőket érdemes megvizsgálni a kérdéssel kapcsolatban:

1. Elsőként érdemes tisztázni az állítás alapvető részeit: valóban a *Lunyu* I–II. fejezete tartalmazza-e a legtöbb utalást a *xiao*-ra, illetve az I–II. fejezet valóban egy későbbi réteghez tartozik-e?

2. Másodjára érdemes megvizsgálni, hogy mennyire tekinthető antagonisztikusnak a konfucianusok és a motisták korabeli viszonya a szülőtisztelet kérdését illetően.

3. Harmadrészt pedig utána kell nézni, hogy konkrétan mi volt a *xiao*-ról alkotott motista elképzelés a *Mozi*-ben, amely Waley feltételezése szerint olyan radikálisan szemben állt a konfucianus nézetekkel, hogy ez utóbbiak az ezzel való vitájukban alakították volna ki saját álláspontjukat.

¹⁰ Waley 1938: 38: “There is, however, *reason to believe that filial piety* played a relatively small part in the teaching of the earliest Confucians. By far the larger number of references to it in the *Analects* occur in Books I and II which do not, I think, belong to the earliest strata of the work. But it seems clear that during the fourth century B.C. a place of extreme importance had already been allotted by the Confucians to *hsiao* in its extended sense of piety towards living parents. For it was with reference to this virtue that the followers of Confucius came into conflict with those of Mo Tzu, who taught that affection and solicitude ought to be equally extended to all mankind and not reserved in a special degree for parents and relations.”

1. *Lunyu*

1.1. *A xiao előfordulása a Lunyu-ben*

A *xiao* szó *Lunyu*-beli eloszlása egy viszonylag egyszerű statisztika keretében megoldható, az írásjegy a következő helyeken fordul elő: I.2, I.6, I.11, II.5, II.6, II.7, II.8, II.20, II.21, IV.20, VIII.21, XI.4, XIII.20, XIX.18.¹¹

A 20 fejezetes *Lunyu*-ben tehát az összes passzus (14 db) előfordulásnak nagyjából kétharmada (9 db) valóban az első két fejezetben található (ráadásul ugyanitt többször is előfordul egy-egy passzusban, a szó teljes 19 előfordulásából 14 alkalommal), vagyis mindenképpen igaz Waley-nek az a megállapítása, hogy „messze a legtöbb utalás az I. és II. fejezetben található” [By far the larger number of references to it in the *Analects* occur in Books I and II]. Mielőtt az egyes fejezetek datálását megvizsgálnánk, Tőkei Ferenc fordításában idézem az egyes mondásokat:¹²

有子曰：其為人也孝弟而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。

I.2. You mestermondotta: „Ami az embereket illeti, nagyon kevesen vannak olyanok, akik szülőtisztelők (*xiao* 孝) és testvérszeretők (*ti* 弟) ugyan, de a feljebbvalókkal mégis ellenkezni szeretnének. Olyan ember pedig, aki a feljebbvalókkal ellenkezni nem szeret, de zavargásokat támasztani igen, egyáltalában nincsen. A nemes gondosan ügyel a dolgok alapjára. Ha az alap áll, akkor megéled az erény. Márpedig a szülők tisztelete (*xiao*) és a testvériség az emberség alapja.”¹³

子曰：「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」

I.6. A mestermondotta: „A fiatal ember otthon tisztelje a szüleit (*xiao*), házon kívül tisztelje az idősebbeket, legyen figyelmes és sza-

¹¹ Vannak persze olyan részek is, amelyek indirekt módon szólnak a szülők iránti tiszteletről (IV.18, XVII.21), de ezek nem említik a *xiao* szót.

¹² A fogalom *Lunyu*-beli szerepéről lásd Rosemont–Ames 2013.

¹³ Tőkei 2005a: 57.

vahihető, szeresse a sokaságot, de bizalmas viszonyban legyen az emberségesekkel. Ha így cselekszik, és még marad ereje, akkor azt tudományokra és elméjének ékesítésére fordíthatja.”¹⁴

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」

I.11. A mester mondotta: „Amíg az apa él, figyelni kell az akaratát. Ha az apa meghalt, a tetteit kell megnézni. Ha három évig nem térrünk le az apa útjáról, akkor beszélhetünk fiúi szeretetről (*xiao*).”¹⁵

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰，『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

II.5. Meng Yizi megkérdezte, mi a fiúi szeretet (*xiao*). A mester azt felelte: „Nem lázadozni.” Fan Chinek, aki a kocsiját vezette, a mester azt mondta erről: „Mengsun 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.”¹⁶

孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」

II.6. Meng Wubo megkérdezte, mi a fiúi szeretet, és a mester mondotta: „A szülőknek egyedül attól kelljen tartaniuk, hogy (fiúk) megbetegszik.”¹⁷

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎。」

II.7. Ziyou megkérdezte, mi a fiúi szeretet, és a mester mondotta: „Manapság úgy vélik, hogy a fiúi szeretet csupán a szülők ellátása. Pedig a legszükségesebbekkel még a kutyákat és lovakat is el látják. Ha hiányzik a kellő tisztelet, van-e akkor különbség a kettő között?”¹⁸

¹⁴ Tőkei 2005a: 58.

¹⁵ Tőkei 2005a: 59. Vö. *Lunyu* IV.20.

¹⁶ Tőkei 2005a: 61.

¹⁷ Tőkei 2005a: 61.

¹⁸ Tőkei 2005a: 61.

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」

II.8. Zixia megkérdezte, mi a fiúi szeretet, és a mester mondotta: „A tetszetős külsőből nehéz (ítélni). Ha a szolgálatban az öcs vagy fiú segíti (bátyja vagy apja) fáradozását, vagy ha bora és étele van, azzal jól tartja a korábban születetteket, az talán már a fiúi szeretet lenne?”¹⁹

季康子問：「使民敬、忠以勤，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勤。」

II.20. Ji Kangzi megkérdezte, mit kell tenni ahhoz, hogy a nép tiszteletudó, hűséges és erényeiben buzgó legyen. A mester így szólt: „Közeledj hozzá komolysággal, tiszteletudó lesz; légy szülőtisztelő (*xiao*) és kegyes (*ci* 慈), akkor hűséges lesz hozzád; emeld fel a jókat, és tanítsd a tökéletleneket, akkor buzgó lesz erényeiben.”²⁰

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」

II.21. Valaki Kongzivel beszélgetvén megkérdezte: „Mester, miért nem tevékenykedel a kormányzásban?” A mester így felelt: „Az Írá-sok Könyve nem azt mondja-e a fiúi szeretetről: »Légy szülőtisztelő, légy szeretetre méltó a fivéreid iránt, s terjesszed el (ezeket az erényeket) mindenütt, ahol kormányzol?« Íme, ez is a kormányzás-ban való tevékenykedés, miért kellene hát (közvetlenül) a kormány-zásban tevékenykednem?”²¹

子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」

IV.20. A mester mondotta: „Ha három évig nem térünk le az apa út-járól, akkor beszélhetünk fiúi szeretetről.”²²

子曰：「禹吾無間然矣，菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣。」

¹⁹ Tőkei 2005a: 61–62.

²⁰ Tőkei 2005a: 63.

²¹ Tőkei 2005a: 64.

²² Vö. *Lunyu* I.11.

VIII.21. A mester mondotta: „Yuben én semmi hibát nem találok. Szegényes volt itala és étele, de a legnagyobb kegyeletet (*xiao*) tanúsította a szellemek iránt; rosszak voltak köznapi ruhái, de gyönyörű volt áldozati köténye és sapkája; nyomorúságos volt a lakása, de az öntözőcsatornákra fordította minden erejét. Yuben én semmi hibát nem találok.”²³

子曰：「孝哉閔子騫，人不問於其父母皆弟之言。」

XI.4. A mester mondotta: „Mily szülőtisztelő volt Min Ziqian! Az emberek nem találtak soha semmi kivetnivalót szüleiről és testvéreiről mondott szavaiban.”²⁴

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥；使於四方，不辱君命；可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」...

XIII.20. Zigong azt a kérdést tette fel: „Milyen tulajdonságokkal érdemelheti ki valaki, hogy írástudónak nevezzék?” A mester így felelt: „Aki saját dolgaiban ismeri a szégyenkezést, és a négy égtáj (valamelyikére) küldetvén nem hoz szégyent fejedelme megbízására, az megérdemli, hogy írástudónak nevezzék.” (Zigong) folytatja: „Engedd meg, hogy megkérdezzem, mi a következő fokozat?” (A mester) azt felelte: „Ha valakit egész nemzetsége szülőtisztelőnek (*xiao*) s minden földije és szomszédja bátyjatisztelőnek (*ti*) dicsér [...]”²⁵

曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。』」

XIX.18. Zengzi mondotta: „Mesterünkötől azt hallottam, hogy ami Meng Zhuangzi szülőtisztelőtét (*xiao*) illeti, más dolgokban még csak lehet (példáját követni), de abban, hogy senkit sem mozdított el atyja miniszterei közül, és hogy semmit sem változtatott atyja kormányzásában, nehéz volna utolérni őt.”²⁶

²³ Tőkei 2005a: 96.

²⁴ Tőkei 2005a: 107.

²⁵ Tőkei 2005a: 123–124.

²⁶ Tőkei 2005a: 159.

1.2. A Lunyu rétegei és a fejezetek datálása

A legtöbb ókori kínai műhöz hasonlóan a *Lunyu* szövegének története is több évszázados, meglehetősen komplex folyamatot ölel fel,²⁷ így itt most Waley 1938-as véleményéből kiindulva csak a fejezetek relatív datálása szempontjából mutatom be a jelenlegi tudományos konszenzust.

Waley úgy vélte, hogy a húsz (korábbi, alternatív verzióban 21 vagy 22) fejezetes *Lunyu*-ben a III–IX. fejezetek a legrégebbiek,²⁸ a X. és a XX. könyvnek nincs köze a mű többi részéhez, a XIX. fejezet csak a tanítványok mondásaiból áll, a XIV., illetve részben a XVI. és a XVII. egyáltalán nem konfuciánus eredetű, a XVIII. fejezet pedig kifejezetten antikonfuciánus.²⁹

E. Bruce Brooks és A. Taeko Brooks 1998-as munkája a legismertebb részletes datálási kísérlet: minden egyes fejezetet és gyakran annak mondásait egészen konkrét dátumhoz kötik a szerzők, és a mű keletkezését a történeti valóságra is reflektáló (a monográfiáról kritikát író Schaberg szerint „hiperhistorizáló”³⁰) kisebb részek lassú és folyamatos egymásra épülésének tulajdonítják („accretion hypothesis”). Annak ellenére, hogy a mű abszolút kronológiáját sokan kritizálták,³¹ a relatív kronológia helyességét Robert Eno például elképzelhetőnek tartja.³²

²⁷ Cheng 1993; Kim–Csikszentmihalyi 2013; Makeham 2018; Eno 2018; Hunter 2018.

²⁸ Ennek ellenére Waley (1938: 25) úgy gondolja, hogy a mű alig vagy egyáltalán nem tartalmaz autentikus mondásokat: „Bearing all these facts in mind I think we are justified in supposing that the book does not contain many authentic sayings, and may possibly contain none at all.”

²⁹ Waley 1938: 21, 25.

³⁰ Schaberg 2001: 132: “Brooks and Brooks do not merely historicize: they hyper-historicize, and by continually arguing beyond the tolerances of their data, they create mirages of history where more cautious scholars see only a haze of historical uncertainty.”

³¹ Lásd például Schaberg 2001: 132–139.

³² Eno 2015: 122: “My view is that the text is likely a composite of multiple evolving micro-texts belonging to Confucian disciple groups separated by geography and by teaching traditions, thus I don’t adopt the Brooks’ premise and, more globally, I don’t believe the *Analects* and its components are datable in the manner the Brooks’ propose, at least not on the evidence we currently have. Nevertheless, much in their analysis is excellent, including discussions of relative (and even occasionally absolute) dates.”

A konkrét fejezeteket illetően Brooksék a következő sorrendet állapítják meg, amelyet ők az i. e. 479-től i. e. 249-ig tartó intervallumban helyeznek el: IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, III, XII, XIII, II, XIV, XV, I, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX. Ez a sorrend részben átfedést mutat Waley felosztásával, a minket érdeklő I–II. fejezetet illetően mindenképpen, hiszen Brooksék is úgy gondolják, hogy ez a két fejezet semmiképpen sem tartozik a koraiak közé, és valamikor az i. e. IV. század végére és a III. század elejére tehetők, konkrétan a II. fejezetet i. e. 317-re, az I. fejezetet pedig i. e. 294-re datálják.

Vizsgáljuk meg, mi a helyzet a minket érdeklő többi résszel Brooksék rendszerében: a IV. fejezet egészét i. e. 479-re datálják,³³ de a IV.18 és IV.20 mondásokat későbbi interpolációknak tekintik, amely szerintük i. e. 317-ből származik, ez tehát megegyezik a II. fejezet feltételezett korával.³⁴ Ami a VIII.21-et illeti, itt magát a VIII. fejezetet i. e. 436-ra datálják,³⁵ de a VIII.18–21 közötti részeket i. e. 260-as interpolációnak tekintik.³⁶ A XI. fejezetet i. e. 360-ra teszik a szerzők,³⁷ a XIII. fejezetet i. e. 322-re,³⁸ a XIX. fejezetet pedig i. e. 253-ra.³⁹

Mivel a Brooksékhoz hasonló részletességű szöveges sztratifikáció nem készült, így amennyiben az abszolút kronológia megbízhatóságától függetlenül feltételezzük, hogy a mi vizsgálati szempontjainktól eltérő relatív kronológia nagyjából megállja a helyét, akkor arra az eredményre jutunk, hogy bár Waley-nek igaza van abban, hogy az első két fejezet kései, de (Brooksék rendszerében legalábbis) nagyjából ugyanilyen kései az összes olyan passzus, amelyben a *xiao* szó előfordul, így a *Lunyu*-n belül nem beszélhetünk fokozatosan fejlődő szülőtisztelet-konceptióról, hanem azt láthatjuk, hogy ez a fogalom egyáltalán nem jelenik meg a korai részekben. Ez nem pusztán nem mond ellent Waley koncepciójának, hanem jelentős mértékben megerősíti a hipotézisét, nem egy folyamatot figyelhetünk meg a *Lunyu* különböző rétegeiben, hanem a *xiao* szó viszony-

³³ Brooks–Brooks 1998: 13.

³⁴ Brooks–Brooks 1998: 114–115.

³⁵ Brooks–Brooks 1998: 47.

³⁶ Brooks–Brooks 1998: 178.

³⁷ Brooks–Brooks 1998: 69.

³⁸ Brooks–Brooks 1998: 99.

³⁹ Brooks–Brooks 1998: 185.

lag hirtelen megjelenését az i. e. 360–253 közötti időszakban, ami tehát egybeesik azzal a periódussal, amelyre a fent említett kutatók egyéb érvekre alapozva datálják a szülőtisztelet fogalmának a megerősödését.

Az persze egy másik kérdés, hogy a konfuciánus hagyományban mindez a változás milyen külső bölcseleti áramlatnak köszönhető, és hogy konkrétan milyen szerepet játszhattak a motisták a szülőtisztelet fogalmának a kialakításában.

2. Konfuciánusok és motisták vitája a szülőtiszteletről

A konfuciánusok legnagyobb ellenfeleként számon tartott Mo Di 墨翟 (kb. i. e. V. sz.) életéről keveset tudunk,⁴⁰ Lu-ból 魯 vagy az attól délnyugatra fekvő Song 宋 államból származott.⁴¹ Életéről meglepően kevés információval szolgál az egyébként viszonylag gazdag részleteket tartalmazó *Shiji* 史記: „Mo Di Song állam főembere volt, aki a védekezésben és a takarékoságban volt kiváló. Egyesek szerint Konfuciuszsal egy időben élt, mások szerint utána.”⁴²

A konfuciánusokkal történő viták leggazdagabb forrását maga a Taoista Kánonban fennmaradt, 71 fejezetes *Mozi* című munka nyújtja, egyrészt a mű 46. és 48. fejezetében, ahol Mo Di és a konfuciánus tanok képviselői vitakoznak egymással különféle kérdésekről, másrészt a sok szempontból hasonló témákat feldolgozó 39. fejezetben, amelynek címe *A konfuciánusok elítélése* (*Fei ru* 非儒). Ez közvetlenül a tíz motista alaptételt kifejtő, központi fejezetek (8–37. fej.) után helyezkedik el, és fontosságban valószínűleg nem sokkal marad el mögöttük. Nem nehéz észrevenni, hogy a tíz alapfejezet témái közül nem egy szintén a konfuciánusok ellen irányul (például 23–25. fej.: *Mértéktartás a temetésnél* [*Jie zang* 節葬]; 32–34. fej.: *A zene elítélése* [*Fei yue* 非樂]; 35–37. fej.: *Az eleve elrendelés elítélése* [*Fei ming* 非命]). Eredetileg a tíz alapfejezet mindegyiké-

⁴⁰ Hsiao 1979b: 215.

⁴¹ Magyarul életéről és filozófiájáról lásd Tőkei 2005a: 221–225; Hamar–Várnai 2011; Kósa 2013: 27–34.

⁴² *Shiji* 74.2350: 蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。M. Nylan (2009: 1) felhívja a figyelmet, hogy a meglepően rövid életrajzban nem esik szó a legismertebb motista téziszről, az egyetemes törődésről.

nek három változata volt (a hagyományos sinológiai felfogás szerint a három iskolára szakadt motista mozgalom következtében), bár néhányuk időközben elveszett, ahogy nem maradt fenn *A konfuciánusok elítélése* egyik verzióját tartalmazó 38. fejezet sem.

A másik, konfuciánus oldalról szintén találunk megjegyzéseket a motizmusról (*Mengzi* IIIA, VIIA, *Xunzi* 6., 10., 20. fej.), de ezek általában nem érik el a *Mozi* kifejtettségi szintjét, és ezzel összefüggésben kevésbé szisztematikusak.

Harmadrészt vannak olyan ókori források, amelyek nem tartoznak egyik iskolához sem (*Zhuangzi* 2., 33. fej., *Huainanzi* 13., 21. fej., *Hanfeizi* 47., 49., 50. fej., *Shiji* 130. fej., *Hanshu* 30.), és amelyek a saját nézőpontjukból adnak leírást a két iskoláról, illetve mutatják be a köztük lévő ellentéteket.

A konfuciánusok és a motisták polémiaikban számos témát érintettek, ezek közül a legfontosabbak a következők (elsőként a tömör és leegyszerűsített konfuciánus, majd a „vs.” után a motista véleményét adom meg): 1. A társadalmi rangok és hierarchiák szigorú betartása vs. egyetemes, mindenkire kiterjesztett törődés. 2. Az eleve elrendelés igénylése vs. tagadása. 3. A gyászidőszak hossza (3 év vs. 3 hónap), a hozzájuk kapcsolódó szertartások minősége (komplex és költséges vs. egyszerű és olcsó). 4. Általánosabb szinten minden szertartás és az ezekhez kapcsolódó zenei előadás minősége (komplex és költséges vs. egyszerű és olcsó). 5. A régiek követése és az újítások hiánya vs. új dolgok megalkotása. 6. A szellemek megítélése (nem hatnak vs. hatnak az emberi cselekedetekre). 7. Ruházkodásban, illetve evésben a költséges vs. olcsó megközelítés.

E visszatérő témák közül az első és a harmadik az, amelyek szorosabban kapcsolhatók a szülőtisztelethez, a következőkben ezeket vizsgálom meg röviden.

2.1. *Fokozatos vs. egyetemes törődés*

A motisták legismertebb fogalma az „egyetemes törődés” (*jian'ai* 兼愛) volt, bár az erről szóló 14–16. fejezetben ez a kifejezés ebben a formájában kizárólag a fejezetek címeiként, illetve a 16. fejezetben fordul elő, máshol egyéb módon (*xiang'ai* 相愛 [’egymással való törődés’], *jian xiang'ai* 兼相愛 [’egymással egyenlő módon történő

törődés’]), de lényegében azonos jelentéssel jelenik meg.⁴³ A kifejezésnek egyébként mindkét eleme valamelyest problematikus.

Ami az *ai* 愛 szót illeti, ezt angol nyelven korábban gyakran adták vissza annak elsősorban modern jelentésével, a ’love’-val, magyarul pedig szeretetként. A. C. Graham ugyanakkor hangsúlyozta, hogy valójában a szó nem emocionális töltetű, hanem mások érdekeinek a figyelembevételét, az ő szempontjukkal való törődést (*concern*) jelöli,⁴⁴ egyéb fordítások éppen ezért a ’care’ szót használják.⁴⁵ Kevésbé problematikus a *jian* 兼 szó jelentése, ugyanakkor pontos fordítása mégis nehézségekbe ütközik. A fordítások a ’universal’, ’egyetemes’ szavakat használják, bár a kínai szó jelentése ’egyszerre’, ’kiegyensúlyozott’ vagy ’egyenlő mértékben’, implikált jelentésben pedig arra utal, hogy a rokonokkal vagy közvetlen ismerősökkel szemben nem elfogult módon tevékenykedni (jelen esetben törődni), elfogulatlanul (*impartial*) vagy mindenkit beleértve (*inclusive*) figyelembe venni mások szempontjait. Graham a *concern for everyone*, Kwong-loi Shun az *indiscriminate concern for each*,⁴⁶ Ivanhoe az *impartial care*,⁴⁷ Fraser pedig az *inclusive care* kifejezésel⁴⁸ adja vissza a *jian* ’ai’ jelentését.⁴⁹

Logikusnak tűnhet, hogy a családon belüli kapcsolatokra olyan sok figyelmet fordító konfuciánusok szavá tették ezt az övéktől olyannyira különböző koncepciót. Mivel Mo Di akkor született, amikor Konfuciusz meghalt, így a *Lunyu* értelemszerűen nem tartalmazhat utalást a motista nézetekre, a *Mengzi* (IIB/9) azonban már a következőkben foglalja össze a motisták véleményét a szülőtiszteletről (és mivel D. Holzman említi ezt a szülőtiszteletről szóló írásában, így elsőként az ő megfogalmazásában idézem): „[...] nem ismerve el az apákat [,not recognizing fathers]”.⁵⁰ Holzman a lábjegyzetben James Legge fordítását is idézi, amely az előzőnél is messzebb van az eredetitől azáltal, hogy számos, kurzíva jelzett, értelmező jellegű kiegészítést tartalmaz az egyébként meglehetősen lakoni-

⁴³ Defoort 2005–2006: 120.

⁴⁴ Graham 1989: 41.

⁴⁵ Johnston 2010: xliii.

⁴⁶ Shun 1997: 31–32.

⁴⁷ Ivanhoe 2001.

⁴⁸ Fraser 2009: 141.

⁴⁹ Ez a bekezdés Kósa 2013: 35-ből származik.

⁵⁰ Holzman 1998: 189.

kus kínai mondat fordításaként: „Mo[zi] alapelve, hogy ’mindenkit egyetemesen szeret’, ami nem ismeri az apának kijáró sajátos lelki-állapotot [Mo’s principle is – ‘to love all equally,’ which does not acknowledge *the peculiar affection due to a father*].”⁵¹ R. Eno így fordítja: „a world of men without fathers”.⁵²

Az eredeti kínai mondat azonban jóval egyszerűbb, és szó szerint így fordítható: „A motisták egyetemesen törődnek mindenki-vel, ezeknél/ebben [a rendszerben] nincs apa” (墨氏兼愛，是無父也). A második részt természetesen saját értelmezésekkel ki lehet egészíteni, esetleg így „ezeknél nincs helye az apának” vagy „ezeknek mintha nem lenne apjuk”,⁵³ és természetesen Holzman és Legge megoldása is elfogadható, de mindenképpen értelmező jellegű. A teljes kontextus egyébként így hangzik: „Az Égalattiban a beszédek vagy Yang [Zhuhoz], vagy Mo [Dihoz] kötődnek. Yang egoizmusában nincs helye az uralkodónak, Mo egyetemes törődésében nincs helye az apának. Ahol nincs sem apa, sem uralkodó, ott vadállatokról van szó” [天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也].

Hasonlóképpen érdemes hangsúlyozni, hogy a mondat kizárólag az apa hiányára utal, és egyáltalán nem beszél a szülőtiszteletről, sem magát a *xiao* szót nem említi, sem pedig az apa tiszteletéről vagy szolgálatáról nem esik szó, vagyis kétséges, hogy a lakonikus megállapítás egyáltalán a *xiao*-ra vonatkozik-e, vagy egyszerűen csak általában a hiányzó hierarchiára, amelynek leggyakrabban használt megtestesítője a kínai bölcséleti irodalomban az uralkodó vagy az apa.

A *Xunzi*-ben (6.4) a motisták tanításának összefoglalása jól mutatja, hogy a konfuciánusok leginkább a hierarchia meglétét hiányolták a motistáknál:

Nem tudták, milyen mérlegelések útján lehet egyesíteni az égalatit és megalapítani az államot; legelsőnek vélték a hasznosságot és nagyra tartották a mérsékletet, de megvetettek minden különbséget és rangfokozatot; s így valóban nem voltak képesek arra, hogy különbségeket tegyenek és megkülönböztessék egymástól a fejedel-

⁵¹ Legge 1895: 282.

⁵² Eno 2016: 69.

⁵³ Hsiao 1979: 231: “as if without fathers”.

met és alattvalóját; és mégis, bizonykodásukban okokra hivatkoztak, szavaik eleget tettek az észszerűség elvének, ami pedig elegendő ahhoz, hogy megcsalják és félrevezessék az ostoba sokaságot: ilyen volt Mo Di és Song Xing.⁵⁴

Érdemes megjegyezni azonban, hogy bár adódna rá alkalom, de a *Xunzi* ebben az összefüggésben nem említi a szülők iránti tiszteletet, sőt magukat a szülőket sem. Egy másik helyen a *Xunzi* (17.12) ismét csak rendkívül általánosan utal a hierarchia hiányára mint motista jellemzőre, bár itt a lista jellegéből következik ez az általános jelleg:

Laozi látott valamit abból, ami meghajol, de semmit nem látott abból, ami egyenesen áll. Mozi látott valamit abból, ami egyforma, de semmit nem látott abból, ami egyenlőtlen. Songzi látott valamit abból, ami kevesbedik, de semmit sem látott abból, ami sokasodik.⁵⁵

A *Xunzi* zenéről szóló 20. fejezetében ugyan indirekt módon kiolvasható a motisták hierarchia- és zeneellenességének összefüggésére vonatkozó elképzelés, de a *Xunzi* célja leginkább az, hogy bemutassa a zene jótékony (például a megkülönböztetések révén a hierarchiát megerősítő) hatásait, és minden egység végén megkérdezze: „Mit kezdjünk hát azzal, hogy Mozi elítéli (a zenét)?”⁵⁶ A sok példa között egyszer találkozunk egy utalással az apák és fiaik kapcsolatára („Ha a belső szobák mélyén apa és fiú, idősebb és fiatalabb fivér együtt hallgatja [a zenét], akkor nem hiányozhat közöttük az összhang és a rokoni szeretet” [閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親]), de egyrészt itt sem a *xiao* szót használja, másrészt pusztán annyit állít, hogy a zene közös hallgatásának olyan kedvező hatása van, amelyet a motisták nyilvánvalóan nem használnak ki.

⁵⁴ Tőkei 2005b: 195. *Xunzi* 6.4: 不知一天下、建國家之權稱，上功用，大儉約，而優差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。

⁵⁵ Tőkei 2005b: 195. *Xunzi* 17.12: 老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。

⁵⁶ Tőkei 2005b: 215. *Xunzi* 20.1: 而墨子非之奈何。

2.2. *A gyászidőszak hossza*

Az előző részben tehát azt láthattuk, hogy miközben a konfuciánusok nem tartják helyesnek a motisták egyetemes törődés elvét, mégsem hangsúlyozzák, hogy a motisták nélkülöznék a szülőtisztelet értékét. Ugyanakkor van egy sokkal konkrétabb téma is, amelynek kapcsán a két irányzat képviselői gyakran vitatkoztak egymással, és amelynek kapcsán konfuciánusokról felmerül a szülőtisztelet hiányának vádja a motistákkal szemben. A két álláspontot viszonylag pontosan mutatja be a következő hosszabb idézet a *Mengzi*-ből (III A/5):

Mo Di 墨翟 egy Yi Zhi 夷之 nevű követője⁴⁷ azzal a kéréssel fordult Xu Bihez 徐辟, hogy szeretné meglátogatni Mengzit. Mengzi azt üzenté neki: „Igazán nagyon szívesen látnám, de ma éppen beteg vagyok. Mihelyt meggyógyulok, magam megyek el hozzá, hogy meglátogassam.” Yizi 夷子 tehát nem jöhetett el. Egy más napon azonban ismét kérte, hogy megjelenhessék Mengzi előtt. Mengzi most azt mondta: „Most már (ti. állhatatossága láttán) lehetséges, hogy fogadjam. Ha nem igazítom helyre, akkor az igaz tanítás (*dao*) nem lesz látható; ezért helyre fogom igazítani. Úgy hallottam, hogy Yi úr Mo Di követője. Mo Di alapelve pedig a temetési szertartásban: a legnagyobb egyszerűség. Yi úr azt hiszi, hogy ezzel megváltoztathatja az égalattit. Nem tart-e tehát értéktelennek mindent, ami ezzel ellentétben áll? És mégis, Yi úr igen nagy pompával temette el szüleit; ez pedig annyi, hogy szüleit éppen a megvetett módon szolgáltatta.” Xu Zi 徐子 elmondta ezeket Yizinek. Yizi pedig így szólt: „A konfuciánusok (*ru zhe* 儒者) tanítása szerint a régi idők emberei <uralkodói> úgy oltalmazták népüket, mint anya a gyermekét. Mit jelentenek ezek a szavak? Én úgy gondolom, azt jelentik, hogy a szeretet nem ismerhet különbségeket és osztályokat, de megvalósítását azért a szüleinknél kell kezdeni.” Xu Zi elmondta ezeket Mengzinek. Mengzi ekkor így szólt: „Ez a Yi úr igazán azt hiszi, hogy az embernek éppen úgy kell szeretnie bátyjának gyermekét, mint ahogyan szomszédjának újszülöttjét? S talál (egy mondat is), amire hivatkozzék. (Pedig a mondat valódi értelme:) Ha egy kisgyermek csúszkálva-mászkálva már-már beleesik a kútba, az bizony nem a kisgyermek bűne. Mikor az Ég megszülte a dol-

gokat, úgy intézte, hogy egyetlen gyökerük legyen, Yi úr szerint pedig két gyökerüknek kellene lenni. A legrégebb időkben akadtak olyanok, akik nem temették el a szüleiket, hanem amikor szüleik meghaltak, fölemelték és valami árokba dobták őket. Később aztán, amikor arra jártak: rókák és vadmacskák lakmároztak rajtuk, legyenek és mindenféle bogarak táplálkoztak belőlük. (A látványtól) homlokukon kiütött a verejték, lesütötték szemüket, alig mertek odanézni. Nem azért ütött ki rajtuk a verejték, mintha mások előtt szégyelltek volna magukat; legbensőbb érzelmeik mutatkoztak meg arcukon és szemükben. hazasiettek tehát, s legalább egy kosár földet borítottak (szüleik holttestére), hogy betakarják őket. Ha pedig valóban helyes volt, hogy betakarták őket, akkor az a mód, ahogyan egy szülőtisztelő (*xiao*) fiú, egy emberséges (*ren*) ember elföldeli a szüleit, mindenképpen megfelel a helyes elveknek (*dao*).” Xuzi ezeket is elmondta Yizinek. Yizi egy darabig gondterhelten hallgatott, majd így szólt: „Kinyilatkoztatta nekem az igazságot.”⁵⁷

A fenti rész az egyetlen olyan szöveghelynek tűnik a *Mengzi*-ben, amelyik kapcsolatba hozza a motistákkal azt a nézetet, hogy a szülőkhez fűződő viszonyból kiindulva, ezt mindegy kiterjesztve kell elérni egyfajta egyetemes törődést. Itt érdemes azonban megjegyezni, hogy Yizhi 夷之 ugyan valóban motista, de a konfuciánusokról (*ru* 儒者) beszél, és az uralkodóra vonatkozó beszédet értelmezi úgy, mint ami lényegében hasonlót hirdet, mint a motista tanítások.

⁵⁷ Tőkei 2005a: 349–350. *Mengzi* IIIA/5: 墨者夷之，因徐辟而求見孟子。孟子曰：「吾固願見，今吾尚病；病愈，我且往見，夷子不來。」他日，又求見孟子。孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見，我且直之。吾聞夷子墨者；墨之治喪也，以薄為其道也；夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也！」徐子以告夷子。夷子曰：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子，孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也。」蓋上世嘗有不葬其親者：其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反蒙裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」徐子以告夷子。夷子憮然為間，曰：「命之矣！」

A mindkét irányzatot kritizáló, legista *Hanfeizi* 50. fejezetében a konfuciánusok és a motisták radikális szembenállását hangsúlyozza, mégpedig a temetés, a gyász és a szülőtisztelet kapcsán:

A konfuciánusok ezzel szemben olyan temetést kívánnak, amely romlásba dönti a családi háztartást (*jia* 家), (úgyhogy a károk pótlására el kell zálogosítani még a gyermekeket is),⁵⁶ szerintük a gyászt három évig kell viselni, amíg (a gyászoló) úgy meg nem rokkan, hogy (járáshoz) már botra kell támaszkodnia.⁵⁸ A mostani uralkodók pedig szülőtisztelőnek (*xiao* 孝) tartják és tisztelettel fogadják (a konfuciánusokat). Igen ám, de ha valaki helyesli Mozi mértéktartását, akkor el kell ítélni Kongzi túlzását; s ha valaki helyesli Kongzi szülőtisztelőtét, akkor el kell ítélnie Mozi hálátlanságát. Márpedig szülőtisztelet és hálátlanság, túlzás és mértéktartás egymás mellé kerül a konfuciánusok és motisták által, és a feljebbvalók mégis egyenlőképpen tisztelik őket.⁵⁹

Hasonlóképpen fogalmaz e szembenállásról a Han-kori *Huainanzi* 13. fejezete, amely kiemeli, hogy a temetkezési rítusok és a gyászydőszak hosszúságában jelentős mértékben különbözött a két iskola:

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 gyással adjuk meg a végtisztességet halottainknak, mindezt Kongzi tanította; Mozi <Mo Di> azonban helytelenítette ezeket.⁶⁰

Ahhoz, hogy az általános szembenálláson túl valamilyen konkrét információt kapjunk erről a konfliktusról, érdemes magához a *Mozi*-

⁵⁸ A *Mozi* 25. fejezete ugyanezt a képet a hároméves gyász mélységének kifejezésébe belerokkant személy állapotának leírására használja (又曰上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年).

⁵⁹ Tőkei 2005b: 326. *Hanfeizi* 50: 儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾、侈儉俱在儒、墨，而上兼禮之。

⁶⁰ Tőkei 2005c: 98. 夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。

hez fordulunk. A gyászydőszak hosszával kapcsolatban például egy konfuciánus és Mo Di beszélgetését idézzük:

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Ha a hároméves gyászt helytelennek tartod, akkor a te három[hó]napos gyászod ugyancsak helytelen.” Mesterünk, Mozi erre azt felelte: „Ha te a hároméves gyással akarod bizonyítani a háromnapos gyász helytelenségét, akkor éppen úgy teszel, mint a meztelen ember, aki illetlennek mondja a ruha felemelését.”⁶¹

Ami itt most a párbeszédből lényegesnek tűnik, az az, hogy Mozi nem tagadja a háromnapos gyász meglétét, tehát ez egy egészen konkrét és jelentős különbség.

A *Zhuangzi* 33. fejezete egy miniatűr filozófiatörténet, ebben a motisták által valóban felvetett temetkezési szertartások egyszerűségét és egyenlőségét emeli ki a szerző, miközben a konfuciánusok a hierarchia szerinti megkülönböztetést tanították:

(Mo Di) megalkotta *A zene elítélését*, egy másik (tanulmányának) címe pedig *Mértéktartás a fogyasztásban*. (E fejtegetések szerint) az élőket nem kell megénekelni, a halottakat nem kell meggyászolni. Mozi a mindenkit felölelő szeretetet (*fan'ai* 汎愛) és az egyetemes hasznot (*jianli* 兼利) tanította, s elítélte a háborút. [...] A régiek gyászszertartásaiban előkelőnek és közrendűnek megvolt a maga előírása, feljebbvalónak és alárendeltnek megvolt a maga osztálya. Az Ég Fiának külső és belső koporsója hét volt, a fejedelmeknek öt, a főhivatalnokoknak három, a kisebb hivatalnokoknak kettő. És most Mozi nem akarta, hogy megénekeljék az élőket és meggyászolják a halottakat, s követendő példának állította, hogy (mindenkinek) egy háromhüvelyknyi (vastag), *tongfából* 桐 készült belső koporsója legyen és senki se kapjon külső koporsókat. Aki ilyesmire tanítja az embereket, félő, hogy nem szereti az embereket. Aki így bánik önmagával, az biztosan nem szereti önmagát.⁶²

⁶¹ Tőkei 2005a: 248. *Mozi* 48.11: 公孟子謂子墨子曰：「子以三年之喪為非，子之三日之喪亦非也。」子墨子曰：「子以三年之喪非三日之喪，是猶裸謂擻者不恭也。」 Eredeti szövegben 'három nap' szerepel, de ezt három hónapként szokás értelmezni.

⁶² Tőkei 2005b: 107–108. *Zhuangzi* 33: 作為《非樂》，命之曰《節用》，生不

A *Zhuangzi*-ben szereplő, fenti konkrét információ az úgynevezett belső koporsó anyagáról és vastagságáról nem fiktív adat, mivel pontosan ugyanez a kifejezés (*tong guan san cun* 桐棺三寸) szerepel a *Mozi*-ben a *Temetések mérséklése* (*Jiezang* 節葬) című 25. fejezetben.

Mindkét esetben (a gyászydőszak rövideje és a temetések egyszerűsége) tehát inkább a konkrét rituális különbségek miatt lehetett konfliktus a két iskola között, és kevésbé az egyébként szintén meglévő általános alapelvek szintjén.

A fentiekből tehát úgy tűnik, hogy a konfuciánusok általános szinten elleneztek ugyan az „egyetemes törődés” motista fogalmát, de nem különösebben tették szóvá azt, hogy ez a koncepció a szülőtisztelet hiányát okozná a rivális iskolánál. Ahol mégis megjelenik a szülők iránti tiszteletlenség ostromozása, ott azt nem a hierarchia hiányára, hanem a megfelelő gyászszertartások és a túlságosan rövid gyászydő hiányára, tehát konkrét rituális különbségekre vezetik vissza.

A konfuciánusok és motisták között meglévő sokrétű konfliktus tükrében ugyanakkor különös, hogy a konfuciánus és a szülőtiszteletre rendkívül nagy hangsúlyt fektető Keleti Han-korban keletkezett, a Nyugati Han-korról szól *Hanshu* kifejezetten elismerőleg szól a motistákról, egyebek között a szülőtiszteletükről, és csak azokat ítéli el, akik túlzásba esnek eszméik megvalósításában. Ennek az alapvetően pozitív hangnemnek az egyik oka talán az lehetett, hogy a Keleti Han-korban lényegében már nem léteztek motisták, tehát – az i. e. V–III. századi helyzettel ellentétben – már nem kellett velük polemizálni.

A motista iskola (*mojia* 墨家) áramlata valószínűleg a királyi ősök templomának őreitől ered. Zsuppal fedték tetőiket, s festetlen volt a gerendájuk, erre hivatkozva becsülték legtöbbször a mérsékletet; gondozták a „Három Öreget” és „Öt Tapasztaltat”, s ennek alapján hirdették az egyetemes szeretetet (*jian'ai* 兼愛); az írástudók kiválasztásának és a nagy nyíllovésznek a szertartása alapján beszéltek a kiválóság megbecsüléséről; az ősöknek való áldozás és az atya

歌，死無服。墨子汎愛兼利而非鬥 [...] 古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。

tisztelete alapján hirdették a szellemek tiszteletét a négy évszakhoz alkalmazkodva tevékenykedtek, s ennek alapján tagadták az eleve elrendelést; a szülőtisztelet erényével tekintettek az égalattira, s ezért hirdették a felettesekkel való azonosulást. Ezekben van a kíválságuk. 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.⁶³

A fenti részletben számos olyan elemmel találkozunk, amelyek kifejezetten hangsúlyozzák az ősök és a szülők tiszteletét: 1. Maga az iskola a királyi ősök templomának őreitől (*qingmiao zhi shou* 清廟之守) ered. 2. Gondozták a „három öreget” és az „öt kölcsönös viszonyt” (*yang san lao wugeng* 養三老五更), amely kifejezés a konfuciánus *Liji*-ből (24.2.48) származik, és az udvarban kinevezett idősebbekre utal, aki iránt az uralkodó látványosan kifejezi a tiszteletét. 3. „[A]z ősöknek való áldozás és az atya tisztelete alapján hirdették a szellemek tiszteletét” (*zongsi yanfu, shiyi yougui* 宗祀嚴父，是以右鬼). 4. „[A] szülőtisztelet erényével tekintettek az égalattira” (*yi xiao shi tianxia* 以孝視天下). Nem kérdéses, hogy itt a motisták jellemzésében nem egy perifériális jellemzőről van szó, hiszen ebben a nem túlságosan hosszú passzusban négy alkalommal is említi a szöveg a motisták bensőséges viszonyát az ősök és a szülők tiszteletével.

Mindezen ellentmondásos információk után ideje megvizsgálunk, hogy maga a *Mozi* mit mond a szülőtiszteletről: milyen összefüggésben használja a *xiao* szót, utal-e annak korlátozott vagy káros voltára?

⁶³ Tőkei 2005c: 326 (kissé módosítva). *Hanshu* 漢書 30.2362: 墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同；此其所長也。及蔽者為之，見儉之利，因以非禮，推兼愛之意，而不知別親疏。

3. A *Mozi* a szülőtiszteletről

Mielőtt szövegszerűen megvizsgálnám a *Mozi* utalásait a *xiao*-ra, idézem D. Holzman 1998-os cikkéből az erre vonatkozó, sommás megállapítást:

Ami még érdekesebb az az, hogy Mozi, akit Mengzi az egyetemes szeretet tanítása miatt ostoroz, mint aki „nem ismeri el az apákat”, sehol nem ítéli el a szülőtiszteletet. Éppen ellenkezőleg, abban a meglehetősen számos szakaszban, ahol említi őket, mindig dicséri azt, és rendszerében helyet talál számára, mint az egyetemes törődés megvalósítása felé tett első lépés.⁶⁴

Holzman e megállapításánál Hsiao 1979-es művére utal,⁶⁵ ahol azonban az *Egyetemes törődés* fejezetből vett néhány részleten, illetve néhány további utaláson kívül nincs szó sem e tulajdonság dicséretéről, sem pedig ezen erényről mint a végső motista cél felé tett első lépésről, ami azt jelenti, hogy ez feltételezhetően Holzman saját megállapítása. A következőkben tehát egyszerre vizsgálom Waley és Holzman véleményét a *Mozi* szövegének tükrében.

Ha áttekintjük a *xiao* szó *Mozi*-beli előfordulásait, akkor azt látjuk, hogy az esetek túlnyomó többségében a *Mozi* nem önállóan használja, nem ír róla külön, hanem a pozitív és megvalósítandó erények egyikeként említi, gyakran párba állítva a *ci* 慈 szóval, amely más jellegű szövegekben is ezzel ellentétes irányultságú, szintén pozitív erény: míg a *xiao* az alul lévőknek a feljebbvalók iránti tiszteletét, szeretetét fejezi ki, addig a *ci* a feljebbvalóknak az alatta lévők iránti gondoskodó szeretetére utal. Elsőként a *Mozi* leghíresebb fejezetéből vett részlettel illusztrálom ezt a kettős viszonyt:

S ha kutatni kezdi, honnan ered a zűrzavar, a kölcsönös szeretet (*xiang'ai* 相愛) hiányában fogja megtalálni az okát. Ha az alattvalók

⁶⁴ Holzman 1998: 189: “What is more interesting is that Mozi 墨子, who because of his doctrine of universal love is castigated by Mencius as ‘not recognizing fathers’, nowhere condemns filial piety. On the contrary, in the fairly numerous passages where he does mention it, he always praises it, and he finds a place for it in his system as a first step towards the realization of universal love.”

⁶⁵ Hsiao 1979b: 227–228, 233. n. 39

és fiúk (*chen zi* 臣子) nem mutatnak gyermeki szeretetet (*buxiao* 不孝) fejedelmük és apjuk (*jun fu* 君父) iránt, akkor beszélünk zűrzavarról. Ha a fiú csak magát szereti, de nem szereti apját, akkor megkárosítja apját, és csak magának használ. Ha a fiatalabb fivér csak magát szereti, és nem szereti idősebb fivérét, akkor megkárosítja bátyját, és csak magának használ. Ha az alattvaló csak magát szereti, és nem szereti fejedelmét, akkor megkárosítja fejedelmét, és csak magának használ. Ez az, amit zűrzavarnak nevezünk. S még azt is, ha az apa nem mutat szülői szeretetet (*buci* 不慈), a fia iránt, vagy az idősebb fivér nem szereti kellő módon (*buci*) a fiatalabb fivérét, vagy a fejedelem nem kegyes (*buci*) az alattvalójához, akkor is azt mondjuk, hogy az égalattiban zűrzavar uralkodik. Ha az apa csak magát szereti, és nem szereti a fiát, akkor megkárosítja a fiát, és csak magának használ. Ha az idősebb fivér csak magát szereti, és nem szereti fiatalabb fivérét, akkor fiatalabb fivérének kárt okoz, és csak a maga hasznával törődik. Ha a fejedelem csak magát szereti, és nem szereti alattvalóit, akkor alattvalóinak kárt okoz, és csak a saját hasznát tartja szem előtt. Honnan származik mindez? Mind a kölcsönös szeretet (*xiang'ai*) hiányából származik. [...] Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön (*jian xiang'ai* 兼相愛), s embertársait (*ren*) mindenki úgy szeresse, mint saját magát, akkor vajon létezhetne-e még gyermeki hálátlanság (*buxiao*)? (Ha apját, idősebb fivérét és fejedelmét mindenki úgy tisztelné, mint saját magát), vajon létezhetne-e gyermeki hálátlanság? S akkor vajon létezhetne még kegyességnélküliség⁶⁶ (*buci*)? Ha mindenki úgy tekintene fiatalabb fivérére, fiára és alattvalójára, mint saját magára, létezhetne-e kegyességnélküliség? Bizony, akkor nem lenne többé sem gyermeki hálátlanság, sem kegyességnélküliség.⁶⁷

⁶⁶ Itt Tőkei a barátságtalanság szót használja a korábban kegyességnek fordított erény hiányára, így a terminológia egységességéért ezt kicseréltem.

⁶⁷ Tőkei 2005a: 260–261. *Mozi* 14.2–3: 當察亂何自起? 起不相愛。臣子之不孝君父, 所謂亂也。子自愛不愛父, 故虧父而自利; 弟自愛不愛兄, 故虧兄而自利; 臣自愛不愛君, 故虧君而自利, 此所謂亂也。雖父之不慈子, 兄之不慈弟, 君之不慈臣, 此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子, 故虧子而自利; 兄自愛也不愛弟, 故虧弟而自利; 君自愛也不愛臣, 故虧臣而自利。是何也? 皆起不相愛。[...] 若使天下兼相愛, 愛人若愛其身, 猶有不孝者乎? 視父兄與君若其身, 惡施不孝? 猶有不慈者乎? 視弟子與臣若其身, 惡施不慈? 故不孝不慈亡有 ...

Egyrészt érdemes kiemelni, hogy ez a rész a *Mozi*-n belül a legalapvetőbb motista erényt, az egyetemes törődést bemutató, talán legfontosabb fejezet első felében található, vagyis már ez az egyetlen egység önmagában demonstrálja, hogy a motisták egészen biztosan nem tekintettek negatív módon a *xiao*-ra. A második kiemelendő tény, hogy ez a szövegrész a *xiao*-t egyrészt a szülőtiszteletre, másrészt kiterjesztett értelemben az uralkodó tisztetére alkalmazza. Rögtön a második mondat egyértelműen erről tanúskodik: „Ha az alattvalók (*chen* 臣) és fiúk (*zi* 子) nem mutatnak gyermeki szeretetet (*buxiao* 不孝) fejedelmük (*jun* 君) és apjuk (*fu* 父) iránt...” Itt teljesen egyértelmű, hogy az alattvalók és a fejedelmük, illetve a fiú és apja között ugyanazzal a *xiao* szóval nevezik meg a felfelé irányuló, tiszteletteljes viszonyt, ahogy a későbbiekben a lefelé irányuló, gondoskodó attitűdre ennek párját, a *ci* 慈 szót használja. Szintén jól látszik, hogy a *xiao* és az *ai* 愛 egymással párhuzamosak, az egyik hiánya a másik hiányát vonja maga után, és ennek kapcsán itt azt is érdemes megemlíteni, hogy a konfuciuszi emberség (*ren* 仁) egyik definíciója szintén az *ai*: „Fan Chi az emberség erényéről kérdezősködött. A mester így szólt: »Szeretni az embereket«” (*Lunyu* XII.22: 樊遲問仁。子曰：「愛人。」). Végül idézzük Jia Yi 賈誼 *Xinshu* 新書 című művének egyik definícióját (8. fej. *Daoshu* 道術), amely egészen konkrétan az ismert motista fogalmat azonosítja az emberséggel: „Ha a szív egyetemesen törődik (*jian'ai*) másokkal, azt hívjuk emberségnek” (心兼愛人謂之仁).

A három egyetemes törődést tárgyaló fejezet közül a *xiao*-nak ez a kiterjesztett használata azonban csak a 14. fejezetben jelenik meg, a 15. és a 16. már különbséget tesz az alattvaló-uralkodó és a fiú-apa viszony között:

Mozi 15.1: Mesterünk, Mozi így szólt: „Az emberséges embernek úgy kell végeznie ügyeit, hogy elősegítse azt, ami az égalattinak hasznos, és eltávolítsa azt, ami az égalattinak káros, ilyen módon kell intéznie ügyeit.” Ha ez ekként van, mi az, ami az égalattinak hasznos, és mi az, ami az égalattinak káros? Mesterünk, Mozi, így szólt (erről): „Ha az egyik ország megtámadja a másikat, az egyik család zsarnokoskodik a másik felett, ha az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó nem kegyes (*hui* 惠), az alattvaló pedig nem hűséges (*zhong* 忠), ha az apa nem gondoskodik szeretettel (*ci*

慈) gyermekeiről, és a fiú nem tiszteli (*xiao* 孝) szüleit, ha a fiútestvérek nem élnek harmóniában (*hetiao* 和調) egymással, ez mind az égalatti kárára van.”⁶⁸

Mozi 15.2: Ezért ha a hercegek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb a csatamezőn találkoznak, ha a családfők nem törődnek egymással, akkor az egyik család zsarnokoskodni fog a másik felett, ha az emberek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó és az alattvaló nem tanúsít törődést a másik iránt, akkor (az uralkodó) nem lesz kegyes (*hui* 惠), (az alattvaló pedig) nem lesz hűséges (*zhong* 忠), ha apa és fia nem törődnek egymással, akkor (az apa) majd nem gondoskodik szeretettel (*ci* 慈) gyermekéről, és (a fiú sem) tiszteli (*xiao* 孝) majd szüleit, ha a fiútestvérek nem törődnek egymással, akkor nem élnek majd harmóniában egymással.⁶⁹

Mozi 16.1: Mesterünk, Mozi azt mondta: „Az emberséges ember cselekedeteiben tekintse feladatának, hogy igyekezzen elősegíteni azt, ami hasznos az égalattinak, és eltávolítani azt, ami ártalmára van.” Mi az, ami a mai időkben leginkább ártalmára van? (Ezzel kapcsolatban Mozi) azt mondta: „Ha a nagyobb állam megtámadja a kisebbet, ha a nagyobb család felfordulást támaszt a kisebbek között, ha az erősebbek kifosztják a gyengébbeket, ha akik többen vannak erőszakoskodnak a kevesebbekkel, ha a ravaszabbak becsapják az ostobákat, ha az előkelők megvetik az alacsonyrendűeket, ezek (mind) ártalmára vannak az égalattinak. Ezeken kívül: ha az uralkodó nem kegyes (*hui* 惠), és az alattvaló nem hűséges (*zhong* 忠), ha az apa nem gondoskodik szeretettel (*ci* 慈) és a gyermekek nem tisztelik (*xiao* 孝) szüleiket, ez is (mind) ártalmára van az égalattinak. Ezeken kívül, amikor manapság az alacsonyrendűek fegyvert

⁶⁸ Kósa 2013: 43. 子墨子言曰：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：「今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。」

⁶⁹ Kósa 2013: 43. 是故諸侯不相愛則必野戰。家主不相愛則必相篡，人與人不相愛則必相賊，君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。

ragadnak, mérgeket, vizet vagy tüzet használnak, hogy egymást megkárosítva kifosszák, ez is ártalmára van az égalattinak.⁷⁰

Mozi 16.15: Ezért az elfogulatlanság a szent királyok útja, ez az, ami révén a királyok, hercegek és főemberek nyugalmat találnak, a nép pedig ennek révén jut elegendő ruhához és élelemhez. Ezért a nemes ember számára semmi sem jobb, mint megvizsgálni az elfogulatlanságot és feladatként megvalósítani azt, így uralkodóként kegyes lesz (*hui* 惠), alattvalóként hűséges (*zhong* 忠), apaként gondoskodó (*ci* 慈), fiúként szülőtisztelő (*xiao* 孝), bátyként jó barát (*you* 友), öcsként bátyját tisztelő (*ti* 悌). Így a nemes ember, akinek számára semmi nem kívánatosabb, mint hogy kegyes uralkodó, hűséges alattvaló, gondoskodó apa, szülőtisztelő fiú, baráti báty és bátyját tisztelő öcs legyen, nem teheti meg, hogy ne valósítsa meg az elfogulatlanságot, ami a szent királyok útja és a népek számára hatalmas haszon.⁷¹

A 14. fejezet tehát a *ci* és a *xiao* szót kiterjesztve használja a kegyesség (*hui*) és a hűség (*zhong*)⁷² fogalmára is, és az egész fejezetben nem fordulnak elő ezek a szavak, addig a 15–16. fejezet distinkciót tesz ezek között. Ez a különbség valószínűleg a különböző irányzathoz való tartozásuknak vagy ezzel összefüggésben a különböző szöveg hagyománynak köszönhető.⁷³

A fenti négyességet máshol is az ideális állapot leírására alkalmazza a *Mozi*, amely úgy jellemzi a háború és fegyverek nélküli

⁷⁰ Kósa 2013: 46–47. 子墨子言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃、毒藥、水、火，以交相虧賊，此又天下之害也。」

⁷¹ Kósa 2013: 53. 故兼者聖王之道也，王公大人之所以安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之，為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。故君子莫若欲為惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道而萬民之大利也。

⁷² A *zhong* 忠 „hűség”-en és „lojalitás”-on kívüli egyéb jelentéseiről lásd Goldin 2008.

⁷³ C. Defoort amellet érvel, hogy a 14–16. fejezetben a *jian'ai* fokozatos kiterjesztése zajlik.

állapotot, amikor ráadásul a népet is bőségesen el tudják látni, hogy „az uralkodó és az alattvalók, a feljebbvalók és az alattvalók kegyesek és hűségesek, a fiúk és apák, a fiatalabb és idősebb testvérek gondoskodók és tiszteletteljesek”.⁷⁴ A 14. fejezethez hasonlóan a *xiao* itt is jelölheti a testvérek közötti tiszteletet, így lényegében a „családon belül az idősebb iránti tisztelet” jelölésére használja a szöveg. Egy hasonló, de nem teljesen azonos lista szerepel a *Mozi* 35.8-ban (a 惠 helyett 義 jelenik meg): „Ennélfogva az uralkodó nem lesz igazságos, az alattvaló nem lesz hűséges, az apa nem lesz gondoskodó, a fiú nem lesz szülőtisztelő, a báty nem lesz jószágos, az öcs nem lesz testvértisztelő.”

Vannak olyan előfordulásai a *xiao* szónak, amelyek nem tartalmaznak semmilyen kifejtést, csak egyszerűen jelzőként önmagában használják a szót. A *Mozi* 18.3 (*Fei gong zhong* 非攻中) például egy olyan orvosról beszél, aki minden betegnek ugyanazt a gyógyszert adja, amelynek hatására tízezer emberből mindösszesen 4-5 gyógyul meg, ezért ezzel az orvossággal kapcsolatban megjegyzi: „Ezért egy szülőtisztelő fiú ilyennel nem etetné a szüleit, egy hűséges alattvaló nem etetné vele urát.”⁷⁵ Hasonlóan fogalmaz a *Mozi* 31.19 (*Minggui xia* 明鬼下) azokkal kapcsolatban, akik tagadják a szellemek létét: „Ez (a vélemény) fent ellentmond a szent királyok írásainak, és bent szembemegy a nép között a szülőtisztelő gyermekek tetteinek”.⁷⁶ Ugyanebben a részben a *Mozi* 31.19 így kérdez: „Akik manapság úgy tartják, hogy nincsenek szellemek, azt mondják: »Lehet-e szülőtisztelő gyermeknek nevezni azt, aki gondolataiban nem a szülei hasznára törekszik, hanem árt nekik?«” 今執無鬼者曰：「意不忠親之利而害為孝子乎？」

Az úgynevezett motista logikai kánon (40.13 [A13], *Jing shang* 經上) így definiálja a fogalmat: „A szülőtisztelet nem más, mint a szüleinek hasznára lenni [孝，利親也].”⁷⁸ Ez különösen fontos, hiszen a motizmusban lényegében minden érték legfőbb fokmérője

⁷⁴ *Mozi* 27.3 (*Tianzhi zhong* 天志中): 以此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟...

⁷⁵ 故孝子不以食其親，忠臣不以食其君。

⁷⁶ 此上逆聖王之書，內逆民人孝子之行，而為上士於天下，此非所以為上士之道也。

⁷⁷ 忠=中, lásd Johnston 2010: 302. n.56.

⁷⁸ Ugyanezt lásd *Mozi* 42.13 (*Jingshuo shang* 經說上), a rákövetkező mondatról lásd Johnston 2010: 384.

a hasznossága (*li* 利). A kánon egy másik részében (*Daqu* 大取, *Mozi* 44.12) egy ennél kifejtettebb verziót találunk, ami viszont azt illusztrálja, hogy pusztán a hasznosság még nem egyenlő a tisztelettel, bár annak elengedhetetlen része: „Ha tudjuk, hogy miként legyünk egy dologban szüleink hasznára, az még nem szülőtisztelet, de azért ez azt nem jelenti, hogy az illető úgy tudná, hogy (egyáltalán) nem kell a szülők hasznára lenni.”⁷⁹

A temetkezésekről szóló 25. fejezetben (*Jieyang xia* 節葬下, 25.3) a *Mozi* két álláspontot különböztet meg: azokét a nemes emberekét (*junzi* 君子), akik a gazdag temetési szertartásokat és a hosszú gyászidőszakot (*houzang jiusang* 厚葬久喪) emberségesnek, igazságosnak és emiatt a szülőtisztelő fiú feladatának (*xiao zi zhi shi* 孝子之事) tekintik, és azokét, akik mindezt nem tartják ezeknek. Ez a kettősség nem titkoltan a konfuciánusok és a motisták közötti konfliktust tükrözik.

Jóval gyakrabban a *xiao* szó részét képezi egy hosszabb listának, amely egyértelműen pozitív (vagy tagadó formában negatív) jelzőket sorol fel. A *Mozi* 28.8 (*Tianzhi xia* 天志下) például a következőket mondja azokról, akik engedelmeskednek, illetve nem engedelmeskednek az Ég akaratának:

Mindaz, aki ezt [az égi erényt] gyakorolja, az bölcs és okos, emberséges és igazságos, hűséges és kegyes, gondoskodó és tiszteletteljes, és ezért az Ég alatti minden jó nevét [dicsérő jelzőjét] összegyűjti és elnyeri.⁸⁰

Mindaz, aki ezt [az Égnek való engedetlenséget] gyakorolja, az rabló és lázadó, tolvaj és gonosztevő, nem bölcs és nem okos, nem emberséges és nem igazságos, nem hűséges és nem kegyes, nem gondoskodó és nem tiszteletteljes, és ezért az Ég alatti minden rossz nevét [elmarasztaló jelzőjét] összegyűjti és megkapja. Miért van ez? Mert szembe fordult az Ég szándékával.⁸¹

⁷⁹ 智親之一利，未為孝也，亦不至於智不為己之利於親也。

⁸⁰ 故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚斂天下之善名而加之。

⁸¹ 故凡從事此者，寇亂也，盜賊也，不仁不義，不忠不惠，不慈不孝，是故聚斂天下之惡名而加之。是其故何也？則反天之意也。 Hasonló negatív lista található a *Mozi* 31.1-ben (*Mingui xia* 明鬼下): [...] 不惠忠也 [...] 不慈孝弟長貞良。

Hasonlóan egy listában szerepelteti a kifejezést a *Mozi* 31.17: „Az apák és a bátyok közül a gondoskodókat, szülőtisztelőket, becsületeseket és jóindulatúakat választják ki, hogy őket tegyék meg szertartásvezetőnek.”⁸² Konfuciuszhoz hasonlóan Mo Di is gyakran hivatkozott a régi idők nagy uralkodóira pozitív példaként, a *Mozi* 36.2 (*Feiming zhong* 非命中) például így ír: „A régi szent királyok a szülőtisztelő gyermekeket emelték fel, és azt tanácsolták nekik, hogy szolgálják szüleiket, megbecsülték a bölcseket és jóindulatúakat, és arra biztatták őket, hogy jót tegyenek [...]”⁸³ Ugyanennek a fejezetnek egy másik verziója (*Mozi* 37.2, *Feiming xia* 非命下) már konkrétan néven is nevezi ezeket az uralkodókat, de lényegében ugyanúgy fejezi ki magát: „Réges-régen amikor a három dinasztia szent királyai, Yu, Tang, Wen és Wu uralkodtak az Égalattiban, így szóltak: »Feltétlenül arra törekszünk, hogy a szülőtisztelő gyermekeket (*xiaozhi* 孝子) emeljük fel [a megfelelő pozícióba] és azt tanácsoljuk nekik, hogy szolgálják szüleiket, hogy megbecsüljük a bölcseket és jóindulatúakat és arra tanítjuk őket, hogy jót tegyenek [...]«”⁸⁴

Az eleve elrendelt sors felfogásával szemben írt fejezetben (*Feiming shang* 非命上) a *Mozi* (35.7) a következő pozitív tulajdonságokból álló listát említi:

Ezért a régi szent királyok törvényeket tettek közzé és parancsokat adtak ki, hogy megállapítsák a jutalmakat és büntetéseket, és ezáltal bátorítsák az érdemeseket, ezért aztán a családon belül szülőtisztelő és gondoskodók lettek a szülőkkel és rokonokkal kapcsolatban, kívül pedig testvériesek és tisztelettudók a falvakban. Viselkedésükben megvolt a mérték, távoztukban és érkezésükben megvolt a visszafogottság, a férfiak és nők között megvolt a különbségtétel.⁸⁵

⁸² 必擇國之父兄慈孝貞良者，以為祝宗。

⁸³ 古之聖王舉孝子而勸之事親，尊賢良而勸之為善...

⁸⁴ 故昔者三代聖王禹湯文武方為政乎天下之時，曰：必務舉孝子而勸之事親，尊賢良之人而教之為善。

⁸⁵ 是故古之聖王發憲出令，設以為賞罰以勸賢，是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。Néhány sorral lejjebb ugyanennek az ellenkezőjéről olvasunk. A *Mozi* 9.4 lényegében ugyanezt a tagadó verziót tartalmazza egy kis variációval: 是以入則不慈孝父母，出則不長弟鄉里，居處無節，出入無度，男女無別。A különbségek: 孝慈 helyett 慈孝, 親戚 helyett 父母, 弟長 helyett 長弟, 坐處 helyett 居處, a 度 és a 節 helyet cserélt, illetve 辨 helyett 別.

További listában jelenik meg a szülőtisztelet a konfuciánusok ellen írt fejezetben (*Feiru xia* 非儒下): „Továbbá azt mondják: »A nemes (*junzi* 君子), olyan, mint egy harang. Ha megütik, cseng; ha nem ütik meg, nem cseng.« Erre azt felelhetjük, hogy minden erényes ember (*renren* 仁人) a tőle telhető hűséggel (*zhong* 忠) szolgálja feljebbvalóját, és gyermeki kegyelettel (*xiao* 孝) szolgálja a szüleit.”⁸⁶

A temetkezésről szóló fejezet egyik részében (25.7.) ugyancsak egy felsorolást találunk a világ temetkezést túlzásba vivő tendenciáinak hátrányos következményeiről. E hosszú lista egyik negatív elemként jelenik meg az apjára haragvó, nem szülőtisztelő fiú. A listában egyrészt a kormányzati szinten megjelenő anomáliákról van szó (vezetők nem figyelnek kellőképpen a kormányzásra, a beosztottak nem törődnek kellőképpen a megvalósítással, a ruházat és az étellelátás nem lesz elegendő), majd ezután a családon belüli ellentétekről esik szó: az ifjabb testvér segítséget kér az idősebbtől, de mivel ezt nem kapja meg tőle, így nem lesz tovább testvértisztelő, és megnehezti a bátyjára, valakinek a fia, amikor segítséget kér az apjától, de nem kapja meg, akkor nem lesz tovább szülőtisztelő, és megnehezíti apjára [為人子者，求其親而不得，不孝子必是怨其親矣], az alattvaló az urához fordul segítségért, de mivel nem kapja meg, így nem marad lojális, és felfordulást támaszt a felettesei között.

Dan Robins szerint a szülőtisztelet és a többi emberi viszonyra vonatkozó, fenti is megjelenő erények a motista alapértékekhez tartoztak, és a motisták nem próbálták őket egy még elemibb szinten megalapozni.⁸⁷ A három *jian'ai* fejezettel kapcsolatban pedig Carine Defoort jegyzi meg, hogy a szerző feltűnően tisztelettel viseltetik a konvencionális értékekkel és a hierarchikus szerepekkel kapcsolatban.⁸⁸ Mindez különösen meglepő az általános konfuciánus kritika tükrében.

⁸⁶ Tőkei 2005a: 286; *Mozi* 39.8: 又曰：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。應之曰：「夫仁人事上竭忠，事親得孝，務善則美，有過則諫，此為人臣之道也。Néhány mondattal lejjebb ugyanez a felsorolás tagadó formában szerepel. A *Mozi* 48.1 egyébként ugyanezt a haranghasonlaltal kapcsolatos érvelést tartalmazza.

⁸⁷ Robins 2012: 66.

⁸⁸ Defoort 2013: 59: “[...] the author is remarkably respectful of conventional values and hierarchical roles throughout the three chapters.”

A fentiekben tehát a teljesség igényével megpróbáltam bemutatni azokat a részleteket, amelyek önálló jelzőként vagy a motisták által is elismert erények listájába illeszti be a *xiao*-t mint az egyik pozitív, de semmiképpen sem kiemelt tulajdonságot. A következő magyarázat azonban már kizárólag a szülőtisztelettel foglalkozik, mégpedig éppen az egyetemes törődésből fakadó egyik, a korabeli kínai kultúra számára első pillantásra meglepő következtetéssel: mások szüleivel ugyanúgy kell törődnünk, mint saját szüleinkkel, mert hosszú távon ezzel használunk leginkább saját szüleinknek is.

Az égalattiban azonban megint mások továbbra sem hagyják ennyiben, és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot [jian 兼]: „Ha valaki nem a (saját) szülei hasznát célozza meg, akkor nem árt (ezzel) a szülőtiszteletnek?” Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Próbáljuk megvizsgálni azt, ahogy egy szülőtisztelő fiú szülei iránt viselkedik. Vajon szüleivel kapcsolatban ez a szülőtisztelő fiú azt kívánja, hogy mások törődjenek szüleivel, és hasznukra legyenek, vagy inkább azt, hogy mások gyűlöljék a szüleit, és kifosszák őket? Ha (a szó) magyarázatát vesszük figyelembe, akkor azt kívánja, hogy mások törődjenek a szüleivel, és hasznukra legyenek. Mit kellene tehát tennünk ahhoz, hogy elérjük ezt (a helyzetet)? Először nekünk kell cselekednünk úgy, hogy törődünk más ember szüleivel, és hasznukra vagyunk, hogy aztán mások majd viszonzásképpen törődjenek a mi szüleinkkel, és hasznukra legyenek? Vagy esetleg elsőként nekünk úgy kell cselekednünk, hogy gyűlöljük mások szüleit, és ártalmukra vagyunk, de aztán mások viszonzásképpen (mégis) törődnek majd a mi szüleinkkel, és hasznukra lesznek? Nyilvánvalóan elsőként nekünk kell úgy cselekednünk, hogy törődünk más ember szüleivel, és hasznukra vagyunk, így aztán mások majd viszonzásképpen törődnek a mi szüleinkkel, és hasznukra lesznek. Így aztán a szülőtisztelő fiúnak végül is van-e más válasza, mint hogy elsőként ő cselekedjen úgy, hogy törődik más ember szüleivel, és hasznukra legyen? Vagy esetleg az égalatti szülőtisztelő fiai olyan ostobák lennének, hogy nem képesek felismerni ennek helyességét?”⁸⁹

⁸⁹ Kósa 2013: 51–52 (kis változtatással). Mozi 16.13: 然而天下之非兼者之言，猶未止，曰：「意不忠親之利，而害為孝乎？」子墨子曰：「姑嘗本原之孝子之為親度者。吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊

Ezzel az érveléssel kapcsolatban Bryan W. Van Norden felhívja a figyelmet, hogy bár a szövegben a kritikus vitapartner feltételezhetően egy konfuciánus írástudó, maga az érv valójában nem mond ellent a konfuciánus felfogásnak,⁹⁰ akik a család keretében megalapozott érzelmi viszonyokat szintén kiterjesztendőnek gondolják a családon kívüli közösségekre is:⁹¹ „Ha tisztelem öregjeimet, s ezt kiterjesztem mások öregjeire is, ha gondoskodom a családbeli fiatalokról, s ezt kiterjesztem más családok fiataljaira is, akkor tenyeresen tudom forgatni az égalattit.”⁹² Chris Fraser ezzel a résszel kapcsolatban pedig felhívja a figyelmet, hogy plauzibilisnek tűnik az a motista elképzelés, amely szerint tehát a *jian'ai* és a *xiao* nem mondanak egymásnak ellent.⁹³

A konfuciánusok ellen irányuló 39. fejezet a *Mozi*-ra jellemző logikai érveléssel próbálja bemutatni, hogy a konfuciánusok által követett viselkedésbeli szokások egyrészt önmagukban is ellentmondásosak, másrészt a valódi erkölcsi értékeket felborítják. A házassági szokásokkal kapcsolatban például éppen a *xiao*-t kéri számon rajtuk, itt konkrétan a hierarchiából fakadó tiszteletet:

A vőlegény személyesen megy a menyasszony elé, amikor asszonyt hoz a házhoz, ünnepi öltözkében, mint valami szolga. Kezében tartja a gyeplőt, s maga nyújtja át a felszállókengyelt, mintha csak szigorú apja elébe ment volna. A házassági ceremóniák éppen olyanok, mint amikor áldozatot mutatnak be. A magasabb és alacsonyabb rangokat összekavarják, az apát és anyát pedig egyenesen megsértik, hiszen a feleség és a fiú, akiknek alacsonyabb a rangjuk, külön-

其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與？意以天下之孝子為遇而不足以為正乎？

⁹⁰ Elvileg tehát elképzelhető, javasolja Van Norden (2007: 186), hogy valójában Yang Zhu 楊朱 követőinek elfogultsága ellen emel szót a *Mozi*.

⁹¹ Van Norden 2003: 50–51, 2007: 197.

⁹² Tőkei 2005a: 336. *Mengzi* 1A.7: 老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。

⁹³ Fraser 2016: 179–180.

leges bánásmódhoz jutnak a magasabb rangúak részéről. Hát lehet ilyen esetben fiúi szeretetről (*xiao* 孝) beszélni?⁹⁴

A fentiekben a *Mozi* többször használta a *xiao* kifejezést anélkül, hogy pontosan definiálta volna. A temetkezésekben való visszafogottságról szóló 25. fejezetben néhány fogódzót kapunk ahhoz, hogy milyen szinteken képzeltek el a motisták a helyes fiúi tiszteletet, legalábbis az emberséges uralkodóval analógiában:

Mesterünk Mozi ezt mondta: „Az, ahogy az emberséges személy⁹⁵ terveket készít az Égalatti számára, semmiben sem különbözik attól, ahogy a szülőtisztelő fiú terveket készít a szülei számára. Na mármost, hogy is készít terveket egy szülőtisztelő fiú? Erre azt mondom: „Ha a szülők szegények, akkor azon fáradozik, hogy gazdaggá tegye őket, ha kevesen vannak (a leszármazottak), akkor azon ügyködik, hogy megsokasítsa őket, ha mindenütt felfordulás van, akkor azon tevékenykedik, hogy rendbe tegye őket.” Miközben ezekben jár el, az is lehet, hogy az ereje nem lesz elegendő, a forrásai nem lesznek elégségesek, vagy a tudása nem lesz megfelelő, és ezért aztán be is fejezi, de nem lesz olyan ki nem használt erőfeszítés, elrejtett terv vagy megmaradt forrás, amelyet elvetne, és ne használna fel szülei érdekében. Ezek a szülőtisztelő fiú három feladata, amelyeket a szülei számára tervként készít.⁹⁶

Chris Fraser értelmezése szerint ez és az utána következő passzus, amely mindezt az emberséges ember és a világ viszonylatában ismétli el, arról tanúskodnak, hogy az emberség (*ren* 仁) és a szülőtisztelet (*xiao*) nem pusztán analógiák voltak a motisták számára, hanem az emberséget a szülőtisztelet családon túl kiterjesz-

⁹⁴ Tőkei 2005a: 284. *Mozi* 39.1: 取妻，身迎，衿端為僕，秉轡授綬，如仰嚴親，昏禮威儀，如承祭祀。顛覆上下，悖逆父母，下則妻子，妻子上侵事親，若此可謂孝乎？

⁹⁵ Itt Fraser (2016: 135) értelmezését követtem, amely a kontextus ellenére sem utal az uralkodóra.

⁹⁶ *Mozi* 25.1: 子墨子言曰：「仁者之為天下度也，辟之無以異乎孝子之為親度也。今孝子之為親度也，將柰何哉？曰：『親貧則從事乎富之，人民寡則從事乎眾之，眾亂則從事乎治之。』當其於此也，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣。無敢舍餘力，隱謀，遺利而不為親為之者矣。若三務者，孝子之為親度也，既若此矣。」

tett változatának tekintették, amely így lényegében megegyezik a konfuciánus felfogással.⁹⁷ Habár véleményem szerint ez a bekezdés elsősorban vagy talán kizárólag az analógiáról beszél (amely a családon belül a szülőtisztelet, az a családon kívül az emberség), ami azonban ennél fontosabb, hogy a *Mozi* még véletlenül sem használja az „egyetemes törődés” fogalmát az emberség helyett, vagyis nem állítja, hogy a szülőtisztelet fokozatos kiterjesztésével megvalósítható a *jian 'ai* attitűdje.

Ugyanezen fejezet későbbi részében (25.12) a *Mozi* két szélsőséget említ: az egyik itt is a túlzott pazarlással járó, konfuciánus jellegű temetkezési szertartás, a másik viszont a „barbár” vidékekről származó két példa: 1. a Jangce mentén fekvő Chu államtól délre azt tartják szülőtisztelő fiúnak, ha az illető szülei halála után azok húsát rothadni hagyja és eldobja, ezután pedig a csontjukat temeti csak el [其親戚死朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子]; 2. Qin államtól nyugatra azt tartják szülőtisztelő fiúnak, ha a szülei halála után az illető faágakat gyűjt össze, és elégeti a holttestet, és amikor a füst felszáll, azt nevezi a távoli világba való felemelkedésnek [其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子]. Ezután a *Mozi* a két szélsőség között konkretizálja a temetkezésre vonatkozó saját javaslatát (a rothadó csontok megtartására alkalmas, három hüvelyk vastag koporsó, a rothadó hús megtartására alkalmas három lepel, a koporsókat közepes mélységben kell elhelyezni, csak a temetés során kell sírni, de előtte és utána normális életet éljenek), és így a megfelelő mértékben tudják kifejezni tiszteletüket a szülők iránt.

Konklúzió

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy mind az ókori Kínában, mind pedig a modern sinológiában létezett egy olyan általános vélemény, amely szerint a konfuciánusok és a motisták egymással radikálisan szemben álltak, és ennek valóban számos konkrét megnyilvánulása meg is figyelhető, de éppen a szülőtisztelet terén ez az intellektuális konfliktus a legkevésbé sem érzékelhető. Sem Konfuciusz, sem pedig Mengzi nem foglalkozik túlságosan sokat ezzel a későbbiekben

⁹⁷ Fraser 2016: 136.

alapvetővé váló erénnyel, és Mozi is csak a számos erény egyikeként tárgyalja, ráadásul mindig pozitív konnotációkkal.

Mi magyarázhatja tehát Waley-nek azt a feltételezését, hogy a konfuciánusok a motistákkal való viták során csiszolták sajátosra ezt az erkölcsi fogalmat? Úgy tűnik, hogy egyrészt az, hogy a későbbi időszakból visszavetítve meghatározó konfuciánus értéknek tekintette a szülőtiszteletet (ami éppen csak az i. e. IV–III. században kezdte meg felemelkedését),⁹⁸ másrészt ezzel párhuzamosan úgy vélhette, hogy a konfuciánusok és motisták között valóban meglévő általános viták nyilvánvalóan a *xiao* fogalmára is érvényesek. A *Mengzi*-ben található lakonikus megjegyzés („[A motistáknál] [...] nincs apa”) túlértelmezése pedig további muníciót adhatott mindehhez.

Már D. Holzman felhívta a figyelmet arra, hogy a *Mengzi* ezen megállapítása ellentmond a *Mozi* szövegének, amelyben szerinte rendszeresen úgy utal a szülőtiszteletre mint „az egyetemes törődés megvalósítása felé tett első lépés”.⁹⁹ A tanulmány elején egyrészt amellett érveltem, hogy nem lehetünk biztosak abban, hogy a *Mengzi* valóban a szülőtisztelet motista felfogásáról nyilatkozik (talán inkább az ezzel részben összefüggő hierarchia hiányára), másrészt a tanulmányom második felében sorra vett részletekben nemhogy rendszeresen nem történik utalás a szülőtiszteletre mint első lépésre, hanem lényegében egyetlenegyszer sem. Ami félrevezető lehet, az az ismét a *Mengzi*-ben (IIIA/5) található utalás, amelyben a motista Yizhi 夷之 *Mengzi*-vel vitatkozva igyekszik bebizonyítani, hogy a konfuciánusok (*ru* 儒者) által nagyra becsült régi királyok is az egyetemes törődés elvét hirdették, mint amit a családi viszonyokból kiindulva kell megvalósítani. Itt tehát nem egy motista elvről van szó, hanem egy konfuciánus műben egy motista szereplőnek a régi, „konfuciánus” értékeket megtestesítő uralkodó egyik feltételezett attitűdjéről.

A szülőtisztelet (és általában a családon belüli minden viszony) mint az emberben meglévő természetes érzés, amelyből élete során kibontható egy univerzálisabb, más emberre is kiterjeszthető attitűd éppen a konfuciánus felfogásra jellemző (lásd a fenti idézett *Mengzi* 1A.7-et). Ebben a megfogalmazásában Holzman talán a konfuciánus

⁹⁸ Knapp 1995: 209; Hsiao 1979a: 443.

⁹⁹ Holzman 1998: 189.

értelmezést olvassa bele az egyébként valóban pozitív hangvétellő motista leírásokba, de míg a konfuciánus felfogásban egy lassú, szer- ves fejlődésről beszélhetünk, addig a *Mozi* nem kiterjeszti a szülő- tiszteletet más, idős emberekre, vagyis az ember nem egy nevelési folyamat során sajátítja mindezt el, hanem a haszonelvűség jegyében ennek használatát már a kezdetektől javasolja, mégpedig azzal a megfontolással, hogy így saját szüleinek is jobban hasznára lesz.

Ezen kívül, mint láttuk, a *Mozi*-ben megjelenő *xiao* elsősorban listákban szerepel, és nincs kitüntetett szerepe, nem kiindulópont, hanem pozitív formában inkább a megfelelő motista jellegű kor- mányzás egyik következménye.

Waley úgy vélte, hogy a konfuciánusok és a motisták a szülő- tisztelet elméletének terén kerültek egymással konfliktusba, amit azonban, mint ezt megpróbáltam bebizonyítani, a szövegek nem támasztanak alá, hiszen úgy tűnik, nem volt jelentős különbség a konfuciánus és a motista felfogás között, így a szülőtisztelet fontos- ságáról aligha vitatkoztak. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy a szülőtisztelet „gyakorlata”, leginkább a sokszor említett gyászidő- szak valóban ilyen konfliktusforrás lehetett.

Elsődleges források

Hanfeizi 韓非子. Fu Wuguang 傅武光, Lai Yanyuan 賴炎元 (komm.) 1997. *Xinyi Hanfeizi* 新譯韓非子. Taibei: Sanmin shuju.

Hanshu 漢書. Beijing: Zhonghua shuju, 2007.

Huainanzi 淮南子. Xiong Lihui 熊禮匯 (komm.) 2012. *Xinyi Huainanzi* 新譯淮南子. Vol. 2. Taibei: Sanmin shuju.

Lunyu 論語. Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1980. *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua shuju.

Mengzi 孟子. Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1988. *Mengzi yizhu* 孟子譯注. Beijing: Zhonghua shuju.

Mozi 墨子. Johnston 2010.

Shiji 史記. Beijing: Zhonghua shuju, 1962.

Xunzi 荀子. Wang Zhonglin 王忠林 (komm.) *Xinyi Xunzi duben* 新譯荀子讀本. Taibei: Xuesheng shuju, 1981.

Zhuangzi 莊子. Huang Jinghong 黃錦鉉 (komm.) 2007. *Xinyi Zhuangzi duben* 新譯莊子讀本. Taibei: Sanmin shuju.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Brooks, E. Bruce – Brooks, A. Taeko 1998. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press.
- Cheng, Anne 1993. „Lun yü.” In: Michael Loewe (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California, 313–323.
- Defoort, Carine 2005–2006. „The Growing Scope of *jian* 兼: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45: 119–140.
- Defoort, Carine 2013. „Are the three 'jian ai' chapters about universal love?” In: Carine Defoort – Nicholas Standaert (eds.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. Leiden: Brill, 35–67.
- Eno, Robert 2015. *The Analects of Confucius. An Online Teaching Translation*. [Online elérhető: [https://chinatxt.sitehost.iu.edu/Analects_of_Confucius_\(Eno_2015\).pdf](https://chinatxt.sitehost.iu.edu/Analects_of_Confucius_(Eno_2015).pdf), utolsó megtekintve: 2020. június 22.]
- Eno, Robert 2016. *Mencius. An Online Teaching Translation*. [Online elérhető: <http://hdl.handle.net/2022/23423>, utolsó megtekintve: 2020. június 26.]
- Eno, Robert 2018. „The *Lunyu* as an Accretion Text.” In: Hunter–Kern 2018: 39–66.
- Fraser, Chris 2009. „The Mohist School.” In: Bo Mou (ed.): *History of Chinese Philosophy*. London–New York: Routledge, 137–163.
- Fraser, Chris 2016. *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*. New York: Columbia University Press.
- Gassmann, Robert H. 2009. „Two Types of Ancestors: A Note on *xiao* 孝 in Eastern Zhou Times.” In: Xiaobing Wang–Riese – Thomas O. Höllmann (eds.): *Time and Ritual in Early China*. [Asiatische Forschungen 153.] Wiesbaden: Harrassowitz, 93–113.
- Graham, Angus C. 1989. *Disputer of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Hamar Imre – Várnai András 2011. „A konfucianizmus első ellenfele: Mozi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.): *Bölcselked az ókori Kínában*. Budapest: ELTE, Távolsági Intézet, 122–155.
- Holzman, Donald 1998. „The Place of Filial Piety in Ancient China.” *JAOS* 118/2: 185–199.
- Hsiao, Harry Hsin-i 1979a. „Concepts of *hsiao* in the *Classic of Poetry* and the *Classic of Documents*.” *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 10/2: 425–443.
- Hsiao, Kung-chuan 1979b. *A History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* [Trans. F. W. Mote] Princeton: Princeton University Press.
- Hunter, Michael 2018. „The *Lunyu* as a Western Han Text.” In: Hunter–Kern 2018: 67–91.
- Hunter, Michael – Kern, Martin 2018. *Confucius and the Analects Revisited. New Perspectives on Composition, Dating, and Authorship*. Leiden: Brill.
- Ivanhoe, Philip J. (trans.) 2001. „Mozi.” In: Ivanhoe, Philip J. – Van Norden, Bryan W. (eds.): 2001. *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York–London: Seven Bridges Press, 55–109.

- Johnston, Ian 2010. *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press. (Eredeti kínai szöveg és angol fordítás.)
- Kim, Tae Hyun – Csikszentmihályi, Mark 2013. „History and Formation of the Analects.” In: Amy Olberding (ed.): *Dao Companion to the Analects*. [Dao Companions to Chinese Philosophy 4.] Dordrecht: Springer, 21–36.
- Knapp, Keith N[athaniel] 1995. „The *ru* Reinterpretation of *xiao*.” *Early China* 20: 195–222.
- Kósa Gábor 2013. „Ling király hivatalnokainak dereka. A *Mozi* 14–16. fejezetének vizsgálata.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010 [2013]: 27–59.
- Legge, James 1895. *The Chinese Classics, vol. II: The Works of Mencius*. rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Makeham, John 2018. „A Critical Overview of Some Contemporary Chinese Perspectives on the Composition and Date of *Lunyu*.” In: Hunter–Kern 2018: 17–38.
- Nylan, Michael 2009. „Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking.” *Oriens Extremus* 48: 1–10.
- Van Norden, Bryan W. 2003. „A Response to the Mohist Arguments in ‘Impartial Caring’.” In: Kim-chong Chong – Sor-hoon Tan – C.L. Ten (eds.): *The Moral Circle and the Self*. Chicago: Open Court Press, 41–58.
- Van Norden, Bryan W. 2007. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pap Melinda 2019. „A Shang- és a Nyugati Zhou-kor vallása.” In: Simon-Székelly Attila (főszerk.): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében. IV. kötet. Ázsia, Amerika, Afrika és az újvallások lélekvilága*. Budapest: Gondolat Kiadó, 25–56.
- Pines, Yuri 2002. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period 722–543 B.C.E.* Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Radice, Thomas 2017. „Confucius and Filial Piety.” In: Paul R. Goldin (ed.): *A Concise Companion to Confucius*. Wiley-Blackwell, 185–207.
- Robins, Dan 2012. „Mohist Care.” *Philosophy East and West* 62/1: 60–91.
- Rosemont, Jr., Henry – Ames, Roger T. 2013. „Family Reverence (*xiao* 孝) in the *Analects*: Confucian Role Ethics and the Dynamics of Intergenerational Transmission.” In: Amy Olberding (ed.): *Dao Companion to the Analects*. [Dao Companions to Chinese Philosophy 4.] Dordrecht: Springer, 117–136.
- Schaberg, David 2001. „‘Sell it! Sell it!’: Recent Translations of *Lunyu*.” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* (CLEAR) 23: 115–139.
- Shun, Kwong-loi 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia. Ókor I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia. Ókor II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005c. *Kínai filozófia. Ókor III. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Waley, Arthur (trans., annot.) 1938. *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Wu Hung 1988. „From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition.” *Early China* 13: 78–104.

TAKÓ FERENC

JAPÁN „FEUDALIZMUS” ÉS KÍNAI BÖLCSELET

OGYŰ SORAI, FUKUZAWA YUKICHI, MARUYAMA
MASAO ÉS A *FENGJIAN/HŌKEN* 封建¹

Tőkei Ferenc a kínai kultúra számos aspektusát kutatta behatóan, ám alig vizsgált más kelet-ázsiai kultúrákhoz kötődő részkérdéseket. A ritka kivételek közé tartozik két rövid írása, amelyek egyaránt kapcsolódnak a japán „feudalizmus” problematikájához. Ez a kérdéskör a Meiji-kortól központi témája volt a japánban folyó eszmetörténeti vitáknak is. Ebben a diskurzusban számos hangsúlyeltolódás figyelhető meg az aktuális társadalmi-politikai kontextusnak megfelelően, az azonban közös vonása a Tokugawa-kort „feudálisnak” címkéző értelmezéseknek, hogy bennük a gazdaság- és társadalomtörténeti szempontokat mélyen áthatja az eszmetörténeti megközelítésmód, ezen belül is a Tokugawa-kor jellegzetes azonosítása a konfuciánus bölcselettel. Ezt az egyes időszakok gondolkodói más-más módon interpretálták, a kínai bölcselet meghaladása azonban számos alkalmalmmal jelent meg a „feudalizmus” meghaladásának előfeltételként és fokmérőjeként.

¹ Ezúton köszönöm meg Várnai András észrevételeit a kínai és a japán „feudalizmusproblémák” kapcsán mind e szöveg, mind korábbi kutatásaim vonatkozásában.

1. Bevezetés: Tőkei és a (japán) „feudalizmus”

Tőkei Ferenc (1930–2000) érdeklődése középpontjában, mint ismeretes, elsősorban a kínai történelem, társadalom- és filozófiatörténet állt, a kelet-ázsiai kultúrkör más régióival igen ritkán foglalkozott. Japán vonatkozásában érdekes kivételt jelent az 1967-es év, amikor két, egyaránt a japán „feudalizmus” kérdéskörét érintő írása jelent meg, amelyek között igen szoros a gondolati kapcsolat. Az egyik szöveg *Egy megjegyzés Japánról*² címmel Tőkei egyik legjelentősebb, nemzetközileg is komoly figyelmet kiváltó tanulmányát, *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez* című írást egészíti ki a mű német, olasz és japán kiadásában.³ A másik Hani Gorō *A japán nép története* című munkájának utószava.⁴ E bevezetőben az előbbi munkával foglalkozom, a Hani-utószóra a tanulmány negyedik részében térek vissza.

Az ázsiai termelési mód kérdéséhez Tőkei hozzájárulása volt a korszak hosszan tartó vitájához az „ázsiai termelési mód” marxizmus kategóriájáról,⁵ elsősorban annak helyéről az „antik” és a „feudális” termelési módokhoz való viszonyában.⁶ A mű III. szakasza végén, miután arról írt, hogy Kínában, főként a Tang-kortól kezdődően a közösséghez való tartozáson alapuló ázsiai termelési mód mellett csak „másodlagosként” jöhettek létre a „félfeudális” tulajdon kezdeményei, röviden kitér a japán „fejlődésre” mint a Tang-kori kínai gazdaság ellenpontjára. Itt úgy fogalmaz,

a japán császárságra – a kínaitól eltérően – kezdettől fogva jellemző, hogy a központi hatalom és a feudális színház harca mögött nagy nemesi családok feudális versengése húzódik meg. Ezért [... a] kínai mintára megszervezett állam alapja legfeljebb néhány vonásban nevezhető ázsiai termelési módnak, s valójában a feudális fejlődés egy olyasféle előkészítő szakaszán alapult, mint Európában például Nagy Károly birodalma. [...] E feudális fejlődés alapja csak a tulajdon feudális formájának kialakulása lehetett, amelynek

² Tőkei 2005b.

³ Tőkei 2005b: 170. 1. jegyzet.

⁴ Hani 1967, 273–279; illetve Tőkei 2007.

⁵ Lásd Fogel 1988 (Tőkei említése: 78).

⁶ Tőkei 2005a: 71.

lényege, hogy az egyén földtulajdonának nem előfeltétele a közösséghez való tartozás sem a parasztok, sem a feudális urak esetében.⁷

E konstelláció ellenére, amelyet „véletlen» történelmi feltételek különös összetalálkozása» alakított, folytatja, Japánt is csak az „európai ipari kapitalizmus» tudta kimozdítani „stagnáló» állapotából.⁸

Ezt a meglátást helyesbíti Tőkei a mű 1960-as megjelenése után hét évvel úgy, hogy noha Japánban végbement egyfajta sajátos fejlődés, csakis az ázsiai termelési módon *belül*, amennyiben

[a]z ázsiai társadalmak feudalizálódásának kérdését [...] úgy vetjük fel fogalmilag helyesen, ha azt kérdezzük: lehetséges-e [...] a patriarchális általánosnak akcidentálissá való lefokozása (az individuumok szubsztanciálissá emelkedése), mégpedig a szó szűkebb értelmében vett ázsiaiság, a mandarinizmus, azaz a patriarchális általános „önálló egzisztenciájának» a megszüntetése útján?⁹

Innen közelítve a japán forma Tőkei szerint annak a lépésnek a sajátos eseteként kezelendő, amelyben

a törzsi köztulajdon természetadta (vagy legalábbis a mandarin-államhoz képest természetadta) közössége természetes úton felbomlik, s a helyébe bürokratikus hivatalnokállam lép, „elgondolt törzsiség», tehát a patriarchális általános bizonyos fokú „önálló egzisztenciája».¹⁰

Minthogy azonban „a parasztok tulajdonviszonyai patriarchálisak maradtak», a japán forma csak az „ázsiai termelési módon» *belüli* előrelépést jelenthet, e forma áttörését nem.¹¹ Tőkei azzal zárja a gondolatmenetet, hogy bár Japán „kapitalizálódása» külső hatásra vette kezdetét,

⁷ Tőkei 2005a: 103.

⁸ Tőkei 2005a: 104.

⁹ Tőkei 2005b: 116.

¹⁰ Tőkei 2005b: 116.

¹¹ Tőkei 2005a: 117.

a belső előfeltételek lényeges vonásokat szabtak meg, például azt, hogy a japáni polgári forradalom első nagy lépéseként *restaurálta* a hajdan félretolt császárságot. S ezért van igazuk azoknak a haladó japán értelmiségieknek, akik nem kedvelik a japán és az európai feudalizmus azonosításának álláspontját, és úgy vélik, még a japán kapitalizmusnak is megvannak a maga kisebb-nagyobb ázsiai csökevényei és atavizmusai.¹²

A jelen tanulmányban nem céloim tisztázni a japán „feudalizmus” rendkívül összetett problematikáját.¹³ Az elemzés feladata az, hogy felvázolja, miként *jelenik meg* a Tokugawa-kori társadalomszerkezet vonatkozásában már a XVIII. században is használt, mára az európai értelemben vett „feudalizmusnak” gyakorlatilag megfeleltetett, ám attól, mint látni fogjuk, nagymértékben eltérő *hōken* 封建 terminus és a hozzá kapcsolódó értelmezések, különös tekintettel a konfuciánus tanítással fennálló viszonyukra. Ezeket a viszonyokat a reflexió három „szintjén” vizsgálom: a Tokugawa-kor egyik jelentős „önértelmezésében” Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) példáján (2); a Meiji-kor Tokugawa-interpretációjában Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉 (1835–1901) példáján (3); végül a pályáját Fukuzawa Tokugawa konfucianizmuskritikájának vizsgálatával elindító Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–1996) munkáinak a tükrében (4). Fontos előjáróban leszögezni, a Tokugawa-kort nem kizárólag a konfuciánus tanítás határozta meg mint uralkodó eszmerendszer – ezt az elmúlt évtizedekben számos kiemelkedő írás mutatta be.¹⁴ Az elemzésben arról lesz szó, miért volt fontos a Tokugawa-kor és a *hōken*, illetve e kettő és a konfuciánus tanítás kapcsolatát *hang-*

¹² Tőkei 2005b: 118.

¹³ Ezzel a kérdéskörrel hosszú ideje igen széles körben foglalkozik a japán és a nyugati történetírás. A japán rendszer mint a kelet-ázsiai régió leginkább „feudálisként” vizsgálható struktúrája mellett érvel Bloch (2002); a „feudalizmus”-terminológia által okozott problémás interpretációk jellegzetes példája Anderson *Abszolutista államának* Japánról szóló függeléke (Anderson 1989: 561–594); fontos fordulópontot jelent a témában Hall (1962/1968) írása. Vö. Farkas 2018: 34 sk.

¹⁴ A korábban igen elterjedt vélekedést a XX. század második felétől kezdődően egyre nagyobb mértékben árnyalták a mélyreható elemzések, amelyek között a nyugati szakirodalomban fontos szerepe van a Peter Nosco által szerkesztett *Confucianism and Tokugawa Culture* című kötetnek. Magyarul lásd Szabó 2013; Farkas 2018: 44. skk.

súlyozni olyan gondolkodók számára, akik – akár helyesen ítélték meg a konfuciánus tanítás Tokugawa-korbeli jelentőségét, akár nem – meghatározó szereplői voltak koruk gondolkodásának.

2. A *hōken* 封建 és Ogyū Sorai konfucianizmusa

A „feudalizmus” / „feudális rendszer” kifejezéseknek a mai japán nyelvben a *hōken* terminus és változatai¹⁵ felelnek meg. Ez meglehetősen bonyolulttá teszi a sōguni kormányzatok és elsősorban a Tokugawa-kor mint a „feudalizmus” kérdéskörének a japán (eszme) történetírásban való vizsgálatát, mivel a 封建 írásjegypárt már az európai fogalom megismerése előtt is használták, de nem azt értették rajta, amit a fogalom megismerése után. Következésképpen olykor nem könnyű eldönteni, ha egy japán szerző *hōkent* említ, vajon a „feudalizmus”-nak megfeleltetett vagy a Tokugawa-kori szerzők által is használt értelemben vett *hōkenre* gondol-e. Emiatt a jelen tanulmányban következetesen a *hōken* terminust fogom használni a vizsgált szövegek vonatkozásában, itt pedig röviden áttekintem a terminus korai értelmezési lehetőségeit.

Ami az írásjegypár eredeti kínai jelentését illeti, Várnai András arra hívja fel a figyelmet,

[a] *qing* 卿 és a *dafu* 大夫 tisztségek viselői általában egy ’örökségként’ *fenfeng*-t 分封 („[fel]osztott adomány”) kaptak; a 封 eredeti jelentései „domb”, „földtöltés”, „oltárhalmot emel”, később „az adományfölkdek határainak kijelölése”.¹⁶ A terminus először a Hadakozó Fejedelemségek idején jelenik meg [...]. Az ehhez kapcsolódó *fengjian* [jap. *hōken*] 封建 („adományozott alap”) tkp. illetmény (föld), amely a *wang* által adományozott földjáradékadót biztosítja az adott tisztségviselőnek a hivatali jövedelem részeként. (És nem »feudum«, »feudális« ahogyan értelmezni szokás.)¹⁷

¹⁵ Önmagában *hōken*, illetve *hōkensei* 封建制, *hōkenseido* 封建制度, *hōkenshugi* 封建主義.

¹⁶ Karlgren 1996: 1197i-j nyomán.

¹⁷ Várnai 2020 [kézirat], kiemelések tőlem – T. F.

Ez a különbség a jelen kontextusban rendkívül fontos. Amikor ugyanis a korábbi, illetve kortárs szerzők akár Kína, akár Japán vonatkozásában „feudalizmusról” beszélnek, sok esetben azt implikálják, hogy maga a „feudum”, vagyis az *európai* kontextusban a feudális viszonyrendszer (egyik) alapját jelentő *föld*, illetve annak birtoklása feleltethető meg a 封建 összetételnek. Az utóbbi ugyanakkor, mint Várnai hangsúlyozza, *nem* a földre, hanem a föld *által biztosított javadalomra* vonatkozik. A *hōken*rendszer lényege így nem az, hogy valaki „birtokol-e” földet, vagy hogy mekkora területű földet „birtokol”. Természetesen annak a bizonyos „területnek”, amely az illető pozíciója szempontjából releváns (például mert az ő irányítása alá tartozik, és mert cserébe azért, hogy az azon termelt javakból *járandóságot* kap, katonai szolgálatot teljesít valakinek, aki őt ebbe a pozícióba helyezte), nagy jelentősége van a társadalmi viszonyrendszer szempontjából, de a rendszer *nem* azon alapul, hogy valaki a szolgálatért „cserébe” földet „kap”. A kelet-ázsiai kultúrkörben tehát a *hōken* kategóriáját helyesebb abból a szempontból megközelítenünk, milyen kölcsönös meghatározottság áll fenn e gazdasági-hatalomszerkezeti berendezkedés és a hozzá kapcsolódó társadalomszerkezet között.

Ennek megfelelően a japán kontextusra különösen igaz, hogy a földnél sokkal fontosabb a *hōken*rendszer decentralizáltsága, szemben a *gunkennel* 郡県, a központosított berendezkedéssel.¹⁸ Mint Totman rámutat (szintén használva egyébként a „feudalizmus” terminust, még ha csak idézőjelben is), Ogyū Sorai már a XVIII. század első felében nagy hangsúlyt fektetett erre a különbségre. A *Tōmonsho* 答問書 (1724) Totman által idézett szakaszában úgy fogalmaz, „[a] *hōken* korában”, amilyen a három dinasztia, a Xia-夏, a Shang- 商 és a Zhou- 周 korok rendje volt,

¹⁸ Az egyik legjelentősebb japán értelmező szótár, a *Kōjien* 広辞苑 (2008), noha a 封建制度 második jelentéseként a „*feudalism*” terminust is idézve a „feudalizmus” definícióját adja meg, első jelentésként az uralkodó birtokához nem tartozó földek alacsonyabb rangú urak (*shokō* 諸侯) közötti szétosztásáról és az így létrejövő *decentralizált* rendszerről és kormányzati mechanizmusról beszél – igaz, a Zhou-kori Kína esetében is a földek *birtoklását* (*ryōyū* 領有) említi –, majd megjegyzi: „a *gunken* 郡県 ellentéte”. A *gunken* (kín. *junxian* 郡縣) összetétel mindkét tagjának eredeti jelentése körzet, tartomány (Karlgrén 1996: 459g, és 248a). A *junxian* rendszer a Qin-korban vált az egész birodalom hivatalos kormányzati felosztási rendszerévé. Lásd Zhong 2015: 18 sk.

az égalatti a *shokō* 諸侯 között van felosztva, az ég fiának alig van valódi hatalma. A *shokō* alárendeltjei [*omi* 臣] járandóságot kapnak, s nemzedékről nemzedékre szálló területeik [*chigyōsho* 知行所] vannak. Noha néhány kiváló embert a szolgálatukba fogadnak, jórészt az emberek társadalmi helye [*bungen* 分限] a döntő, a harcos-hivatalnok [*shi* 士] és a *taifu* 大夫 mindig harcos-hivatalnok és *taifu*. A *shokō* mindig *shokō*, így az emberek szíve-elméje békés, a kor nyugodt. A törvények és a szabályok is csak elnagyoltak, csak a viszonyosság és a méltányosság [*ongi* 恩義] irányítanak, és fontos, hogy a szégyenérzetet az emberekbe neveljék.¹⁹

Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) a Tokugawa-kor egyik legjelentősebb konfuciánus gondolkodója volt. A konfuciánus tanításról vallott értelmezése középpontjában az állt, hogy a korszak első felében meghatározó jelentőségű Song konfuciánus gondolkodást erős kritikával illetve az „eredeti” tanításhoz való visszatérésre szólított fel. Ez számára a „régir királyok” (*xianwang*, jap. *sen'ō* 先王) által létrehozott – vagyis nem önmagától létező²⁰ – magatartásformákhoz és az azokra épülő társadalmi rendhez való igazodást jelentett, ezt a tanítást, „a régir királyok útját” pedig alapvetően a *hat klasszikusban* vélte megtalálhatónak, a későbbi korok konfuciánus szövegeinek legitimitását nem vagy csak kevésbé ismerte el.²¹ Miközben azonban Sorai e szigorú elveket fogalmazta meg, írásainak egyik fő célja az volt, hogy a Tokugawa *bakufu* szerkezetét és működését konfuciánus érveléssel alátámassza. E törekvésben komoly belső feszültség rejlik.

A konfuciánus erénytan középpontjában álló alá-fölé rendeltségi viszonyokat egy szigorúan hierarchizált társadalm szerkezet keretei között, pontosabban annak *kereteként* gondolták el, amelynek mintája – ahogyan a szertartások (*li*, jap. *ri* 禮) mintát nyújtanak a társadalom rendeződésének – a család, magjában a szülőtisztelet (*xiao*, jap. *kō* 孝) kötelmével. Ez a modell a klasszikus kínai társada-

¹⁹ Sorai 1902:155; Totman 2006: 396. Antóni Csaba fordítását a japán eredetivel egybevetve módosítottam – T. F.

²⁰ A későbbiekben (4) látni fogjuk, milyen központi szerepet tulajdonított Maruyama Masao annak, hogy Sorai a régir uralkodók jelentőségét a rend és annak eszközei *megalkotásában* jelölte meg szemben ezek „természetes” („az ég adta-elrendelte”, *tian ming* 天命) létrejövésével. Ebben a tekintetben Sorai értelmezése Xunzi tanítására emlékeztet (lásd ehhez Kósa 2013: 89 skk.).

²¹ Lásd Yamashita 1984: 140 skk.

lomban ténylegesen meg is jelenik, amennyiben a *xiao* legfontosabb leképeződése az *egyetlen* uralkodó – „a nép apja és anyja”²² – és a nép viszonya. A Tokugawa-kor sóguni kormányzata *névleg* számos tekintetben leképezte ezt a klasszikus kínai társadalomszerkezetet, így például a sóguni ranghierarchiában az egyes pozíciók elnevezése (*shokō* 諸侯, *taifu* 大夫 stb.) tekintetében. Ezek a „nevek” megfeleltek a kínai klasszikusokban található titulusoknak – csak hogy a klasszikus művekben a rangmegnevezések a közvetlenül az *uralkodó* alatt elhelyezkedő hierarchia egyes pozícióira vonatkoztak, a sóguni rang pedig természetesen nem szerepelt ezek között.²³ A korabeli japán történetírás egyik meghatározó problémája éppen ezért az volt, hogyan magyarázzák meg a névleg továbbra is „eredeti” pozícióját betöltő uralkodó és a sógun viszonyát.²⁴ Mint Yamashita rámutat, e tekintetben Sorai is kidolgozta a maga értelmezési keretét, amennyiben azt hangsúlyozta, „bár az eszmék, szokások, rítusok, és intézmények az idővel változnak, azok, amelyeket a bölcsek [ti. a *shengren* 聖人] és a régi királyok hoztak létre, időtlenek, tökéletes csapásirány a szakadatlan változásnak, így bármely korban megújíthatók”.²⁵

Az elmondottak nyomán érthető, miért volt fontos Sorai számára a konfuciánus tanítás összekapcsolódása a „decentralizált” hatalomszerkezettel és társadalmi struktúrával – *nem* a földbirtoklás értelmében, hanem abban a tekintetben, hogy az emberek magatartását a központi hatalom által kézben tartott büntetésektől való félelem helyett az egyes helyi tartományok társadalmát meghatározó erénytani kötelmek szabályozzák. A fent idézett szakasz jól tükrözi, milyen szoros kapcsolat áll fenn értelmezésében az így értelmezett *hōken* és a között a rend között, amelyet a Tokugawa-korban meg kívánt szilárdítani. Fontos, hogy Sorai sem földtulajdonról, hanem járandóságról beszél, valamint egy olyan erénytani kötelemszisztemről, amely az áthagyományozott járandósági viszonyok által biztosított szabályozottságból mintegy egyenesen következik. Már korai meghatározó művében, a *Bendōban* 辨道 (1717) ugyancsak kiemeli e rendszer fontosságát, rá jellemző módon a régi uralkodókra hivatkozva.

²² *Shijing* 172.

²³ Vö. Maruyama 1996: 140.

²⁴ Nakai 1984, főként 63, 72 skk.

²⁵ Yamashita 1984: 162.

A régi királyok útja az út, amely megbékíti az égalattit. A későbbi generációkban azok közül, akik a kormányzásról és a nép támogatásáról beszéltek (*keizai* 経済²⁶), senki nem tudta nem követni a régi királyokat. Csak hogy a későbbi generációk idején a *hōkent* felváltotta a *gunken*, így a régi királyok útja pusztá mázzá változott. [...] A *hōken* útja alapján az, hogy a népet egyben úgy kezeli, mint egy család felmenőit és leszármazottait. A *gunken*ben viszont csak törvényekre [*fā*, jap. *hō* 法] lehet támaszkodni. Nincs benne semmi részrehajlás – de nincs benne hála és törődés.²⁷

Egy másik beszédes szakasz a kései *Seidan* 政談 (1726) című műből a bosszútámadás törvény általi és erénytani kötelmekkel való megelőzése közötti különbségről szól.

Külföldön, ahol a büntető törvénykönyvet (*lu*, jap. *ritsu* 律) alkalmazzák, és Japánban is abban az időben, amikor a büntető törvénykönyv volt érvényben, bosszútámadások [*katakiuchi* 敵討] és hasonlóak nem fordultak elő. Ennek az az oka, hogy ha a kormányzat végzi ki azt, aki megöl valakit, nem is kerül sor bosszútámadásra. [...] Ha így van, és a mindenkire érvényes törvényeket [*kōhō* 公法] szigorúan rögzítik, nem törődnek az öt kapcsolat útjával [*gorin no michi* 五倫の道], erősen tiltják, hogy bárki megöljön valakit – ilyen a kormányzat a *gunken* alatt. Országunkban a mostani *hōken*berendezkedés okán az egyes tartományokat [*kuni* 国] a központi kormányzattól függetlenül, számos *daimyō* irányítja. Mivel alapvető az öt kapcsolatot nagyra tartani, roppant nehéz volna a *gunken*hez illő büntető törvénykezést létrehozni.²⁸

Az öt kapcsolat (jap. *gorin* 五倫; apa – fiú, uralkodó – alattvaló, idősebb testvér – fiatalabb testvér, férj – feleség, barát – barát) meghatározó konfuciánus tanítása központi szerepet töltött be a Tokugawa-kor konfuciánus gondolkodásában is, itt azonban Sorai kifeje-

²⁶ A *keisei* 経世 és a *seimin* 済民 összevonásából. A szó ma „gazdaság” értelemben általánosan használatos a japán nyelvben.

²⁷ Sorai 1973a: 21–22/203. A *gunken* ezen értelmezése az úgynevezett „legista” iskola (kín. *fajia* 法家) tanítását idézi (lásd Salát 2013: 241 skk.).

²⁸ Sorai 1973b: 420. Vö. Lidin 1994: 9.

zetten szembeállítja az öt kapcsolatot mint szabályozó erőt a központosított kormányzat – jóllehet, hatásos, ám – nem az emberek magatartását jobbító, hanem félelmükre ható törvényeivel. E szaksz egybecseng Konfuciusz ismert intésével,

[h]a a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani [azokat...], de a szégyent nem fogja ismerni. Ha az erénnyel (*de* 德) kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szégyent és mindig egyenes lesz.²⁹

Sorai interpretációjában ehhez adódik az a fontos tétel, hogy az utóbbi kormányzati módhoz a *hōken* rendszere illeszkedik igazán jól, és fordítva, a *hōken* rendszerében az erény révén való kormányzás valósítható meg a leghatékonyabban.

Természetesen amikor Sorai, a *bakufu* meghatározó ideológusaként az uralkodói központosítás ellen érvel a sōguni kormányzat pártján, felhasználva az öt kapcsolatot, amelyek mindegyike az alá-fölé rendeltségi viszonyokat szabályozza egy szigorúan hierarchizált, a család mintájára elképzelt társadalomban, és a decentralizációt mint kívánatos rendet a központosítással szembehelyezi, akkor egyfelől egy olyan rendet igyekszik megerősíteni, amely alapvetően szemben áll azzal, amelynek fenntartására a konfuciánus tanítás született. Másfelől ez a belső feszültség, a konfuciánus tanítás nem követése önmagában véve egy sajátos értelemben nagyon is a konfuciánus tanítást követi: a tradíció egész történetét átszövi az „eredeti” tanításhoz való visszatérés központi elve („A Mester mondom: »Én csak közvetítek, de nem alkotok újat« [...]”³⁰). Az újítást mindig mint a korai szövegek lehető leghűségesebb értelmezését vezetik be. Ez az ellentmondásosság, mint az alábbiakban Fukuzawa példáján látni fogjuk, a Meiji-korban sem tűnt el nyomtalanul, ám a régi megtartásának köntösébe öltöztetett újítás helyett itt sokkal inkább a régiségnek az újítás köntösébe öltöztetett megtartása okoz feszültséget.

²⁹ *Lunyu* II.3.

³⁰ *Lunyu* VII.1.

3. Fukuzawa Yukichi és a Tokugawa-kor mint *hōken*

Amikor a Meiji-megújulásban a japán társadalomszerkezetet elkezdték tudatosan átalakítani, a Tokugawa-korban meghatározó társadalmi rend felbontása explicit célkitűzésévé vált a korszak gondolkodóinak. A nyugati mintára megalkotott reformok egyik emblematisztikus alakja – a korábban szintén klasszikus neveltetésben részesülő – Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901) volt. A korszak meghatározó művében, a *Bunmeiron no gairyakuban* 文明論の概略 (1875) megkísérli mintegy világtörténeti kontextusba helyezni Japán múltját, jelenét és főként a jövőjét. Ennek kerete híres elmélete a civilizálódás három kategóriájáról (*yaban* 野蛮 „barbár”; *hankai* 半開 „félcivilizált”; *bunmei* 文明 „civilizált/felvilágosult”), amelyek közül Japán – Kínával és számos ázsiai országgal egyetemben – a középső szinten rekedt meg.³¹ Craig helyesen mutat rá, hogy Fukuzawát elsősorban nem Japán múltjának a magyarázata érdekelte: „célja az volt, hogy megvilágítsa Japán jövőjét. Ezt azáltal érte el, hogy szembeállította Japán jelenét, illetve a múlt azon részét, amely a jelenben még mindig tovább élt, Japán jövőjével, amelyet Európa civilizációja képviselt. Fukuzawa számára a séma úgy működött, mint egy kristálygömb”.³² Ebbe a kristálygömbbe pedig, Fukuzawa érvelése értelmében, a Meiji-kor gondolkodói mindenki másnál előnyösebb szögből tudtak belenézni, amennyiben ők voltak azok, akik az előző, a *hōken* által jellemzett korszak tapasztalatát a Japánt érő nyugati hatással önmagukban egyesítették.

A mai japán *yōgaku* [nyugati tudomány] művelői néhány évvel ezelőtt egytől egyig a konfuciánus írásokat tanulmányozták, mind a sintót és a buddhizmust követték, a *hōken*beli harcos családokból származtak, a *hōken* népéhez tartoztak. Mintha egymagukban két életük volna, mintha egy emberként két önmaguk lenne.³³

A *Bunmeiron* kontextusában a *hōken* terminusa immár szorosan összekapcsolódik az európai értelemben vett „feudalizmussal”, ám nem azon a módon, ahogyan Európa történései, japán feudalizmus-

³¹ Fukuzawa 1898b: I. 13 skk. Vö. Craig 2009: 103 skk.

³² Craig 2009: 110.

³³ Fukuzawa 1898b: *Előszó*, 4–5.

ról” beszélnek majd. A 8. fejezetben, amelyben az európai civilizáció történetét tekinti át vázlatosan, Fukuzawa sokkal inkább a *hōken* eredeti értelmé felől közelít az európai feudalizmushoz, semmint fordítva, amennyiben a barbárság „sötét kora”, azaz az európai középkor után a „*hōken* [hatalmi] rendszerének” (*hōken kakkyo no sei* 封建割據の勢) kialakulásáról beszél, amely kort „a »feudal system« korának [*fyūdaru shisutemu no yo* 『フューダル・システム』の世] nevezik”.³⁴ Bár szó szerint „feudalizmusról” beszél, Fukuzawa, ahogyan Sorai, nem a „földtulajdonra” utal: a *hōken*, mint mondja, olyan rendszer, amelyben az egyes országok uralkodói pusztán névleges pozíciót (*kyoi* 虚位) birtokoltak, az országot azonban ténylegesen az egyes kisebb tartományokat vezető „harcosok” (*bujin* 武人) irányították. A Nyugat történelmének áttekintése persze nem véletlenül kerül ilyen erős párhuzamba a Japánban megfigyelhető folyamatokkal, amikor pedig arról ír, a XVI. században az ész (*chiryoku* 智力) átvette a hatalmat a fizikai erő felett, és „a *hōken* harcosai egyik napról a másikra elvesztették hatalmukat”,³⁵ az olvasó egészen úgy érzi, a Tokugawa- és a Meiji-kor fordulójáról van szó. Pontosan ez a mechanizmus kapcsolja be Japánt mintegy a világtörténelembe: az ország, mondja Fukuzawa, késve ugyan, de elér oda, ahová a Nyugat elért, méghozzá *most*, azaz a Meiji-megújulás révén.

Itt is megjelenik azonban egy sajátos belső feszültség. A *Bunmeiron*, ahogyan Fukuzawa korai pályája és az egész korszak szellemisége, a *nemzeti egység* (*kokutai* 國體) eszméje köré szerveződik. A *hōken* itt már nem úgy jelent meg, mint az erény rendje a törvény rendjével, vagyis a központosítással szemben, hanem mint a szétszakítottság és az ezáltal okozott cselekvésképtelenség szimbóluma, amelynek helyébe az új rendszerben az egységtudatot kell állítani, a nyugati nemzetállamiság eszméjét. Ahhoz, hogy ez a gondolat a japán értelmiség reformmozgalmának középpontjába kerüljön, elemi átalakulásnak kellett végbemennie ahhoz a szemléletmódhoz képest, amely a Tokugawa-kor önértelmezésében volt megfigyelhető, így például Sorai fent idézett gondolataiban. Kōno Yūri érzékletesen emeli ki, hogy a Meiji-kor első éveiben, amikor a Tokugawa-kor gondolkodásának nyomai még igen érezhetően voltak jelen az új korszak vezető gondolkodóinak a vitáiban, a „*hōken* vagy *gunken*?”

³⁴ Fukuzawa 1898b: IV. 35.

³⁵ Fukuzawa 1898b: IV. 42.

kérdésre adott válaszok korántsem mutattak egyazon irányba. Ennek egyik oka az volt, hogy „[a] »*gunken* helyeslői számára ez a Jinmu *tennō* [...] által alapított »régít«³⁶ jelentette. Másfelől, azok számára, akik a *gunkent* ellenezték, ez a Qin uralkodó, Shi Huang di rossz kormányzásának szimbóluma volt, míg a »*hōken*« a »*shengren* három dinasztijának régiségét« jelentette”.³⁷ Ennek megfelelően azoknak a szemében, akik a központosítás pártján álltak, a *hōken* szorosan összekapcsolódott a konfuciánus tanítással,³⁸ éppen ellentétes értelemben, mint ahogyan a Sorai korabeli konfuciánus gondolkodók interpretálták: a Meiji-korban a központosítás a nép egységét, ezáltal pedig egyenlőségét jelentette. Ahhoz, hogy a Tokugawa-kori *hōken* helyébe a nemzetállamiság eszméje lépjen, annak a gondolatnak, amely szerint a *gunken* a központosított, törvényalapú egyeduralmat jelenti az erénytani kötelemszisztem által kormányzott *hōkennel* szemben, a Meiji-kori értelmiségnek el kellett jutnia addig a gondolatig, hogy a *gunken* az ország *egészét* átfogó egyenlőségalapú berendezkedés garanciája a *hōken* örökletes (katonai) kiváltságaival szemben.³⁹ Fukuzawának ebben a folyamatban volt kiemelkedő szerepe, és ez volt az a szempont, amelyből megfogalmazta konfucianizmuskritikáját.⁴⁰

A *Bunmeiron no gairyaku* 9. fejezetében Fukuzawa leszögezi, egyfelől a konfuciánus tanítás és a buddhizmus „segítette fel Japánt a barbárság szintjéről”, másfelől a konfuciánus tanítás volt képes meghaladni számos sintó és buddhista babonát a modern korban (*kinsei* 近世), szerepe tehát kiemelkedő.⁴¹ Ugyanakkor, folytatja kevéssel később, a konfuciánus tudósok valójában a kormányzat játékszerei voltak, és bár néhányuknak volt mersze kiállni az elnyomással szemben, ez is inkább ideig-óráig tartott.

³⁶ *Inishi(h)e/ko* 古, a *fukko* 復古, a „régizhez való visszatérés” szlogenje értelmében.

³⁷ Kōno 2011: 160.

³⁸ Kōno 2011: 160.

³⁹ Kōno 2011: 195 skk.

⁴⁰ Vö. Blacker 1964: 31. Mint Sonoda rámutat, Fukuzawa nem a teljes *bushirendszerez*rel, hanem annak igazságtalan hierarchiájával szemben foglalt állást. Sonoda élelslátón emeli ki, hogy a *bushiréteggel*, annak méltóságával szemben a kor gondolkodóinál gyakran megnyilvánuló tisztelet és az említett kritika nem e gondolkodók önellentmondásos vélekedéseiből, hanem a *bushik* önmagában ellentmondásos társadalmi státuszából fakad (Sonoda 1990: 79).

⁴¹ Fukuzawa 1898b: V. 24–25.

Kik voltak hát, akik a kormányzatot önkényuralomra [*sensei* 専制] tanították? Még ha a kormányzat eredendően tartalmazza is az önkényuralom elemét [*genso* 元素], nem a konfuciánusok tudománya (*jugakusharyū no gakumon* 儒学者流の學問) volt-e, ami segítette, felékesítette ennek az elemnek a kifejlődését? Japán minden konfuciánus tudósa közül azok, akiket úgy tiszteltek, mint a legragyogóbb elméjűeket és legalkalmasabbakat, ők voltak az egyeduralom legnagyobb szakértői és őket használta fel legnagyobb mértékben a kormányzat. [...] A mai Japánban mindenki az ő utódjuk. Hogy ma önkényuralmat gyakorlunk, és hogy önkényuralom alatt szenvedünk, nem pusztán a mai ember vétke. Bizony, távoli őseinktől örököltük ezt a mérget [*doku* 毒].⁴²

Nem sokkal később pedig azt olvassuk, „mivel a konfuciánusok még mindig hiszik és vágyják a régit, és a legkisebb saját előrelépést sem teszik, úgymond »szellemi rabszolgák« (*mental slaves*)”.⁴³

Mindez persze nem jelenti, hogy Fukuzawa Soraira utalt volna bármelyik megjegyzéssel, sőt számos kutató érvel amellett, hogy a közvetlen hivatkozások hiánya ellenére számos ponton egyetértett Sorai nézeteivel.⁴⁴ Ez egybevág Maruyama azon meglátásával, amely szerint Fukuzawa konfucianizmuskritikája sokszor nem a tanítás alapvető kritikája volt, hanem az *eredeti* tanítás és a gyakorlat közötti súlyos különbséget panaszolta fel,⁴⁵ ahogyan persze – legalábbis látszólag – maga Sorai is, például a Song konfuciánus gondolkodás kritikája értelmében. A Meiji-kor programadó írása, a *Gakumon no susume* 學問のすすめ (1872–1876) 11. szakaszában például Fukuzawa arról a hamis alá-fölé rendeltségi viszonyról ír, amely *pusztán* a nevekből fakadóan látszathűséget és látszatgondoskodást generál a feljebbvaló és alárendeltje között.

⁴² Fukuzawa 1898b: V. 27–28.

⁴³ Fukuzawa 1898b: V. 35. A „*mental slave*” kifejezés J. S. Mill Fukuzawa által gyakran idézett *On Liberty*-jéből származik.

⁴⁴ Lásd Tucker 2006: 99 sk. és az ott hivatkozott munkákat, illetve Craig 2009: 175. 9. jegyzet.

⁴⁵ Maruyama 1996: 143.

Ha az [...] alá-fölérendelt rangok névből eredő kötelmei [*meibun* 名分] helyett pusztán csak a nevet hangsúlyozzák és ennek alapján elnyomó hatalmat alakítanak ki, ez a mérég [*doku* 毒] jelenik meg úgy, mint az emberek között terjedő csalás és ügyeskedés állapota. Aki ezt a betegség megfertőző, azokat nevezem álnemesembernek [*nisekunshi* 偽君子⁴⁶]. Így például a *hōken* idején a *daimyō* szolgálatában állók a felszínen egytől egyig hűséges alattvalók voltak [...], ám ha titkon kilestük őket, a tipikus álnemesembert láttuk.⁴⁷

Ez a magyarázati modell azonban csak látszólag cseng össze a „nevek kiegyenesítésének” (*zheng ming*, jap. *seimei* 正名) konfuciuszi tanításával. Fukuzawa ugyanis éppen a családi viszonyrendszerre mint az alá-fölé rendeltségi viszonyok mintájára épülő uralkodó-alattvaló kapcsolat szempontjából gondolkodik alapvetően másképp, mint elődei. Miközben például Ogyū Sorai a klasszikus konfuciánus gondolkodás „égi elrendelésről” (*tian ming*, jap. *tenmei* 天命) szolótanítását hangsúlyozta – „Ha az ég arra utasít [*ming/mei* 命] valakit, hogy uralkodó [*tianzi/tenshi* 天子], *shokō* 諸侯,⁴⁸ vagy *taifu* 大夫⁴⁹ legyen, ezeknek szükségük van szolgálokra”,⁵⁰ Fukuzawa azt vallotta, „[m]int mondják, »az ég nem teremti egyik embert a másik fölé[rendeltjévé], s nem teremti egyik embert a másik alá[rendeltjévé]«”.⁵¹ Míg az apa-gyermek, férj-feleség, idősebb-fiatal, barát-barát viszony mindenütt létezik, így „az emberek égtől kapott viszonyának [*tenpin ni sonaharitaru kankei* 天稟に備はりたる関係], [kezdettől meglévő] tulajdonságának [*sei* 性] kell neveznünk”, az úr-alattvaló

⁴⁶ Vö. Blacker 1964: 77.

⁴⁷ Fukuzawa 1898a: 111–112.

⁴⁸ Az ókori Kínában a *zhuohou* 諸侯 a *hou*-knak 侯 mintegy a „gyűjtőneve”. A *hou* jelentése „íjász”, illetve „vezető”, ebből eredően „adóköteles fejedelem” (*feudatory prince*) (Karlgrén 1996: 113a). Vö. *Shenjian* II.11: „A régi fejedelmek (*zhuohou* 諸侯) nem rendelkezettek maguk (*bu zhuan* 不專) a hivatali földjeikkel (*feng* 封) [...]” (Tőkei 2005d: 349). Az Edo-korban a *shokō* a sógun alárendeltjeire, tulajdonképpen a *daimyō*kra 大名 vonatkozik.

⁴⁹ Az ókori Kínában a *shokō* alárendeltje, ahogyan az Edo-korban is, csakhogy a *shokō* itt egy „másik” hierarchia tagja.

⁵⁰ Sorai 1973b: 17/202.

⁵¹ Fukuzawa 1898a: I. A korszak szimbolikus jelmondatává váló nyitó gondolat a *Függetlenségi nyilatkozat* elejének parafrázisa, amelyet Fukuzawa fordított japánra. Lásd Takó 2017: 156–157 és az ott hivatkozott műveket.

viszonyra ez nem igaz, hiszen „számos ország van a Földön, ahol ez a viszony nem létezik”. „Mondjuk ki, a bölcsek [*seiken* 聖賢] bizony hibáztak.”⁵²

A társadalmi egyenlőség gondolata ugyanakkor, Sorai és Fukuzawa gondolkodásának bizonyos hasonlóságai ellenére, nem gyökerezhetett sem a klasszikus, sem a Soraihoz kötődő konfuciánus gondolkodásban, csakis abban a nyugati szabadságfelfogásban, amelyre a Meiji-megújulás gondolkodói az új társadalomszerkezetet építették – legalábbis hangoztatott elveik szerint. Ugyanennek a nyugati eszmékre épülő társadalomnak ugyanakkor ismét az uralkodó került a csúcsára: a Meiji-kor egysége olyan módon teremtette újra az uralkodó hatalmát, ahogyan az korábban úgyszólván soha nem létezett.⁵³ A decentralizált kormányzati modell értelmében vett *hōken* helyébe ekkor lépett a *gunkentípusú* berendezkedés régi-új formája, az uralkodó „restaurált” hatalmára épülő egységes birodalom, helyesebben – hiszen ekkor már a korszak gondolkodóit követve használhatjuk ezt a fogalmat – *nemzet(állam)*. A Meiji-kori értelmiség, élén Fukuzawával, miközben a nyugati szabadságéozsmét, a locke-i értelemben vett természetjogi tanítást, az individuum autonómiáját hirdette a kínai bölcsélettel és az azzal átítatott Tokugawa-korral szemben, a parlamentáris rendszer háttérében megközelítőleg azt az uralkodói hatalmat állította helyre, amelynek alapjait Japán éppen a Sorai által fent említett „büntető törvények” idején fektette le, Fukuzawa pedig egyáltalán nem jelentett kivételt abban az értelemben, hogy bár az egyéni és a nemzeti függetlenség kölcsönös feltételezettségéről beszélt, és a kettőt valóban igyekezett egymástól elválasztani, a nemzeti függetlenség mindig elsődleges volt számára a kettő közül. Míg tehát Sorai konfuciánus „alapokon” egy a konfuciánus társadalomképpel ellentétes berendezkedést igyekezett megerősíteni, a Meiji-megújulás gondolkodói, akik közül többen igen vehemensen kritizálták a Tokugawa-kor konfucianizmusát, mint az elnyomást támogató gondolatrendszert, egy centralizált kormányzat kiépítése során és annak érdekében érveltek a konfuciánus tanítás ellen, a szuverenitás jegyében.⁵⁴

⁵² Fukuzawa 1898b: I. 58–59. Vö. Maruyama 1996: 144.

⁵³ Eisenstadt 1996: 264 skk.

⁵⁴ Ez a belső feszültség tükröződik azokban az eredetileg konfuciánus vagy legalábbis a klasszikus konfuciánus gondolkodáshoz közel álló terminusokban, képze-

Maruyama Masao, akinek Sorairól és Fukuzawáról szóló interpretációja a következő szakasz tárgya lesz, pályája korai szakaszában éppen az e korszakban megjelenő kettősségek, a megkezdett, de teljes mértékben végbe nem vitt átalakulási-átalakítási folyamatok irányából vizsgálta Fukuzawa konfucianizmuskritikáját, majd Sorainak a konfuciánus tanításról adott (át)értelmezését.

4. Sorai konfucianizmusa és Fukuzawa konfucianizmuskritikája Maruyama Masaónál

Tőkei másik, szintén 1967-es munkája, amely a japán feudalizmus kérdéskörét érinti, Hani Gorō *A japán nép története* című könyvének utószava. Hani, Japán egyik legjelentősebb marxista történésze, 1949-ben jelentette meg a kötetet, amelyben – mint Tőkei írja – „az *elnyomottak* osztályharcainak történetét akarja felvázolni” a japán történelemben.⁵⁵ Tőkei, aki kiadóként fűzött rövid előszót a magyar fordításhoz, itt is nagy figyelmet szentelt a japán „feudalizmus” kérdéskörének,⁵⁶ amelynek vizsgálatához Hani munkája is hozzájárul. Igaz, a kötet fő tárgya, teszi hozzá, a Meiji-korban bekövetkezett fordulat, Hani ide kapcsolódó alaptétele szintén kötődik a „feudalizmus” problematikájához:

Bár a Meidzsi-kormány olyan látszatot keltett, mintha ki akarná elégiteni az egyenjogúságot hangoztatók követeléseit, a valóságban csak formailag ismerte el az emberek egyenjogúságát. Japánban nem teremteték meg az emberek egyenjogúságát, hanem újjászülték a társadalmi hierarchiát feudális példák alapján, más szavakkal, átépítették ezt a hierarchiát; fokozódott a félig feudális kényszerítés, tovább szították az ellenséges érzületeket az idegenekkel szemben.⁵⁷

tekben, amelyekkel a Meiji-korban éppen a nyugati liberális gondolkodás szövegeit fordították és értelmezték, így például az „égként” (*ten* 天) megjelenő „Teremtő” (ang. *Creator*) vagy az eredetileg sokkal inkább „súly”, átvitt értelemben „hatalom” jelentést hordozó *kenként* 権 fordított „jog” (holl. *regt*). Részletesen lásd Takó 2017: 164 skk. és 170 skk., valamint az ott hivatkozott irodalmat.

⁵⁵ Tőkei 2007: 257.

⁵⁶ Tőkei 2007: 260 skk.

⁵⁷ Hani 1967: 61.

Hani többéves heidelbergi tanulmányok után tért vissza Japánba, hogy összehasonlító elemzésekben vizsgálja a kapitalizmus itteni fejlődését és a Nyugattól való különbségeit.⁵⁸ Munkái jelentős szerepet tölthettek be a korszakot meghatározó kapitalizmusvitában (*Nihon shihonshugi ronsō* 日本資本主義論争), amely alapvetően két iskola, a Rōnōha 労農派 és a Kōzaha 講座派 képviselői között folyt. A vita középpontjában az a kérdés állt, milyen *mértékben* haladta meg a Meiji-megújulás a Tokugawa-kort, amelyet a marxi formációelmélet kontextusában „feudalizmus”-ként értelmeztek (ekkorra már általánosan: *hōken* 封建⁵⁹). A Rōnōha szerint a Meiji-kor „burzsoá forradalom” volt, így teret biztosít a következő lépés, a proletárforradalom számára. A Kōzaha ezzel szemben a Meiji-korszak felemás jellegét, a „feudalizmus” részleges fennmaradását, a „császári rendszer abszolutizmusának” továbbélését panaszkolta fel, amelyek sajátos, „félkész” japán kapitalizmus kialakulásához vezettek, amelyből a szocializmusba való átlépéshez hiányzik a „teljes” átalakulás mozzanata.⁶⁰

Az a megközelítésmód azonban, amelyből japán marxista, illetve a marxizmushoz közeli gondolkodói a vonatkozó kérdéseket vizsgálták, noha nagymértékben támaszkodott európai szerzők műveire, jellemzően tágabb értelmezési keretbe helyezte Japán történelmi „fejlődését” a korabeli európai diskurzushoz viszonyítva. E fejlődést Japánban sokkal kevésbé egyszerűsítették pusztán a gazdasági viszonyok, a termelési feltételek, a materiális „hatóerők” elemzésére. Ennyiben a japán marxizmus sokkal közelebb állt Marx munkáinak konceptuális kereteihez, mint a 30-as és 40-es évek marxizmusáéhoz.⁶¹ Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy amikor például

⁵⁸ Lásd Schwentker 1998: 123–125.

⁵⁹ „[A]mikor Japán szembesült az európai feudális intézményrendszerről szóló ismeretekkel, a japán történészeknek nem tartott soká, hogy a *hōken* fogalmát kiemeljék korábbi kontextusából és a feudalizmus európai koncepciójára alkalmazták” (Hall 1968: 18). Hall hozzáteszi, ez a gyakorlat egészen 1888-ig, Yokoi Tokifuyūig vezethető vissza. Az elsők, akik a fogalmat az 1900-as évek első évtizedeiben használták, „jogtörténészek” voltak, mint például Miura Kaneyuki, Nakada Kaoru – folytatja Hall –, akik nyugati szakembereket, például Maitlandet követve azonosították a két fogalmat. Hani Gorō és más marxista történészek az 1920-as évektől kezdték a marxista meghatározással használni a terminust (*Uo.*).

⁶⁰ Lásd Conrad 1999: 52 skk.

⁶¹ Lásd ehhez Maruyama 1974: xxiv.

a Tokugawa-kor „feudális” jellegéről beszéltek, ez a „feudalizmus” értelmezést nyert ugyan a marxista formációelméleti viták kontextusában is – ugyanakkor „feudalizmuson” egyaránt, sőt olykor még nagyobb mértékben értettek egy bizonyos típusú társadalmi működési módot, hatalomtechnikát, a társadalmi hierarchia háttérben álló erénytani gondolkodást, mintsem gazdasági berendezkedést, termelési módot. Az említett erénytani gondolkodás pedig a japán értelmiség általánosan elfogadott nézete szerint a konfucianus tanítás, ezáltal egy jellegzetesen a kínai társadalomra szabott gondolkodásmód volt. Hani egy 1946-os írásában például arról beszél, a kultúra az uralkodó réteg eszközeként a feudalizmus fenntartására szolgál, így a kínai írást mint a feudalizmus kultúrájának meghatározó elemét Japánnak el kellene vetnie.⁶² Hasonló megközelítéssel találkozunk *A japán nép története* nyitó fejezetében.

Japánban a nép történetét nem dolgozták fel, csak az uralkodó osztályok múltjával foglalkoztak az egyes munkák. Első ízben Fukuzava Jukicsi beszélt erről világosan. Különösen ékesen fejtette ki ilyen irányú gondolatait *A civilizáció rövid ismertetése* [a *Bunmeiron no gairyaku*] című, 1875-ben írt könyvének kilencedik fejezetében, amely a japán civilizáció történetét tárgyalja.⁶³

Erről a fejezetről fent már szó volt – és mint láttuk, Fukuzawa konfucianizmuskritikájának igen éles megnyilvánulásai találhatók benne.

A hang, amelyen Hani itt, 1949-ben publikált művében az „uralkodó osztály” történetírásáról beszél, sokban összecseng azzal, ahogyan Maruyama Masao nyitja híres, később *Tanulmányok a japán politikai eszmetörténetről* (*Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究) címen megjelenő tanulmányosorozata második, 1942-es darabját, amelyben a „természetes” (*shizen* 自然) és a „kreált” (*sakui* 作為) viszonyát elemzi elsősorban Ogyū Sorai munkáiban.⁶⁴ A Tokugawa-kor, mondja, a legszínesebb időszak volt a japán esz-

⁶² Conrad 1999: 175. Hani „Jinmin no hō wo muke” 人民の方を向け című írására utal, amely a *Teidai Shinbun* 48. számában jelent meg 1946-ban.

⁶³ Hani 1967: 7.

⁶⁴ „Kinsei Nihon seijishisō ni okeru »shizen« to »sakui« 近世日本政治思想における「自然」と「作為」”(„A »természetes« és a »kreált« a modern japán politikai eszmetörténetben”).

metörténetben, ám mivel szereplői „mind feltétel nélkül elfogadták a feudális társadalmi rendet [*hōkenteki shakai chitsujo* 封建の社会秩序], és amellett szinte mint *conditio sine qua non* mellett érveltek”, politikai és társadalmi nézeteik monotonok.⁶⁵ Ezután, ahogyan Hani, Maruyama is Fukuzawa *Bunmeironját* idézi, csak éppen annak 5. fejezetét: „Országunkban a tudomány [*gakumon* 学問] úgymond az uralkodók [*chisha* 治者] világának tudománya volt, mintha nem is lett volna több, mint a kormányzat egy alegysége. [...] [M]intha Japán gondolkodói egy kormányzatnak nevezett ketrecbe lettek volna zárva [...]”.⁶⁶ Ezután idézi a fent általam is vizsgált szakaszt („Kik voltak hát, akik a kormányzatot önkényuralomra tanították?...”), kiemelve, hogy a *hōkennel* való szembefordulás egyáltalán nem jellemezte a *bakufu* végórát, csak néhány évvel a Meiji-kor fordulata után jelenik meg.⁶⁷ Ez az a korszak, amelyet Fukuzawa alakja szimbolizál, és amely Maruyama érdeklődésének is középpontjában állt.

Maruyama eszmétörténeti munkáiban rendre amellett érvelt, hogy a történelemben kijelölt „fordulópontok” mögött hosszabb távra visszavezetendő folyamatok állnak. Noha ide kapcsolódó gondolatainak legismertebb foglalatja a fent említett három tanulmány, amelyek több szempontból is Sorai elemzésére épülnek, figyelme Fukuzawa *Bunmeironjának* értelmezése során fordul a Tokugawa-kori konfuciánus gondolkodás felé.⁶⁸ Az első Tokugawa-tanulmánnyal párhuzamosan dolgozik „Fukuzawa Yukichi konfucianizmuskritikája”⁶⁹ (1942) című írásán, és – mint Hiraishi hangsúlyozza – Fukuzawa hatására helyezkedik szembe a korszak meghatározó gondolkodója, Tsuda Sōkichi 津田左右吉 (1873–1961) interpretációjával, aki a konfuciánus tanítás szerepét csekélynek ítélte a Tokugawa-kor egészeiben.⁷⁰ Maruyama ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy bár a konfuciánus tanítás valóban nem közvetlenül, nem szembetűnő módon fejtette ki hatását, mégis az egész társadalmat áthatotta, amennyiben

⁶⁵ Maruyama 1985: 195.

⁶⁶ Idézi Maruyama 1985: 195 (Fukuzawa 1898: 25, 26).

⁶⁷ Maruyama 1985: 196.

⁶⁸ Hiraishi 2003: 244.

⁶⁹ „Fukuzawa Yukichi no jukyōhihan 福沢諭吉の儒教批判.”

⁷⁰ Hiraishi 2003: 248.

teljesen természetes módon, miután szokásossá vált, hogy a *hōken*-beli kötelmek [*hōkenteki mibun* 封建的身分⁷¹] viszonyai a konfuciánus kategóriák felől tudatosultak, az őt kapcsolat és őt erény [*gorin gojō* 五倫五常] konfuciánus etikája szinte tudatosítatlanul, lépésről lépésre minden társadalmi kapcsolatot eszmei kötelékként [*kannen-teki chūtai* 觀念的紐帶] hatott át.⁷²

Maruyama itt is idézi a jellegzetes szakaszt Fukuzawától („Kik voltak hát...”⁷³), majd erre utalva elismeri, hogy a kritika történeti szempontból túlzónak tűnik. Ugyanakkor, teszi hozzá, éppen ez a túlzás az, ami rámutat Fukuzawa konfucianizmuskritikájának „történelmi szerepére”,⁷⁴ amely kritikán keresztül, írja már a tanulmány végén, Fukuzawa függetlenség- és szabadságeszméje (*dokuritsujiyū* 獨立自由) összekapcsolódott nemzetiszuverenitás-eszméjével (*kokken-shugi* 國權主義), ami a kínai–japán háború kapcsán jelent meg nála a legmarkánsabban. Maruyama bár elválasztja Fukuzawa pályájának „korai” és „kései” szakaszát, bírálói joggal mutatnak rá, hogy nem helyez komolyabb hangsúlyt arra a folyamatra, amelynek során Fukuzawa a „félcivilizáltként” egy kategóriába helyezett Japán és Kína képzetétől eljutott a civilizált Japán és a barbár Kína szembeállításáig, amelyben Kínát korántsem csak mint a konfuciánus tanítás bölcsojót kritizálta.⁷⁵

Maruyama elemzéseit azonban hiba volna kiemelni történeti kontextusukból azért, mert – Sorai és Fukuzawa munkáival szemben – nem bölcseleti-filozófiai művekként, hanem tudományos elemzéseként íródtak. A második világháború imperialista propagandája közepette, amely a nemzettest, a *kokutai* egységét kizárólag az uralkodó isteni vérvonalára építette, Maruyama úgy nyúlt vissza Fukuzawához, mint aki az autonóm, cselekvő egyént tette az autonóm, cselekvőképes nemzet alapjává.⁷⁶ Ami Fukuzawa nemzeti és egyéni szuverenitásról alkotott vélekedésében „vonzotta – mondja Kersten –, az volt, hogy Fukuzawa álláspontja erős ellenérzést tük-

⁷¹ A *mibun* (magyarul „státusz”, „társadalmi helyzet”) szerepéről a Tokugawa-korban (és a japán „feudalizmussal” való összefüggésében is) vö. Howland 2001: 355 skk.

⁷² Maruyama 1996: 140.

⁷³ Maruyama 1996: 147–148.

⁷⁴ Maruyama 1996: 148.

⁷⁵ Vö. Koyasu 2003: 12–20; Sakamoto 2001: 149 skk.

⁷⁶ Karube 2008: 70–72.

rögzött a konfucianizmussal szemben, beleértve az etika és a politika egybeolvasztását és a feudális társadalmi viszonyok rögzített jellegét”.⁷⁷ Maruyamát az foglalkoztatta, ahogyan Fukuzawa konfucianizmuskritikájában az idegen gondolkodási séma, a konfuciánus tanítás, mint a *hōken*, vagyis az uralkodó központosított hatalmával szemben *részekre szakított* társadalom sajátos önkényuralma jelent meg – és kerül szembe a Meiji-korral, amelynek központosítása Fukuzawa számára Japán és *ezáltal* a japán nép szuverenitását lett volna hivatott biztosítani. A Tokugawa-tanulmányokban ennek a Meiji-korban megkezdett (de, mint látni fogjuk, be nem fejezett) folyamatnak az előzményeit keresi.

A sorozat első két darabjának középpontjában egyaránt Ogyū Sorai áll. Míg azonban az első szöveg témája „a konfucianizmus átpolitizálása”, illetve a „nyilvános” (*kōteki* 公的) és a „privát” (*shiteki* 私的) szétválasztása, a második munka a „természetes” és a „kreált” különbségére fókuszál. Ahogyan a bevezetőben Maruyama írja, e kettő ellentétét szemléltetve a tanulmány feladata azt is

világossá tenni, hogy ez a szembenállás nem áll meg a „*Wie*” problémájánál a *hōken* társadalom keretein belül, hanem a társadalom és az állam [*kokka* 国家] szerkezetéről alkotott középkori és modern kori-polgári felfogások szembenállásának világtörténeti témáját is magába foglalja [...].⁷⁸

E világtörténeti ellentét egyik oldalán Maruyama értelmezésében az a „természetes” egység áll, amelyet a korai Tokugawa-korban a Zhu Xi nevéhez kötődő, mindent a *li* 理 egységében összekapcsoló szemléletmód jelenít meg.⁷⁹ Ogyū Sorai, amikor felteszi a kérdést, ki *hozta létre* az utat, válasza pedig, hogy az út nem a *li*, és nem is az ég és a föld útja, hanem a *shengren* alkotta meg,⁸⁰ Maruyama ér-

⁷⁷ Kersten 1996: 71. Kersten ugyanitt szintén kiemeli, hogy Maruyama meglepő módon nem látott belső ellentmondást a nemzetállam eszméje és az egyéni szuverenitás kérdéskörében.

⁷⁸ Maruyama 1985: 197.

⁷⁹ Maruyama 1985: 200 skk. Maruyama később maga is elismeri e nézet egyoldalúságát (vö. Karube 2011: 79).

⁸⁰ Lásd Sorai 1902: 187–188 (*Tōmonsho*); Maruyama 1985: 209. Miután fent az égi elrendelés jelentőségére utaltam, fontos itt megjegyezni, hogy ennek szerepét Maruyama sem hagyja figyelmen kívül, ugyanakkor itt is egy markáns szétválasztásra

telmezése szerint forradalmi lépést jelent a japán eszmetörténetben. Ebben a lépésben ugyanakkor Maruyama interpretációja szerint erős belső feszültség rejlik, amennyiben Sorai nem mást kísérelt meg, mint egy már felbomlóban lévő társadalomszerkezetet, tudniillik a *hōkent*, visszavezetni annak eredeti, harmonikusan működő formájához. „Sorai – mondja Maruyama – olyan korban élt, melyben a *hōken* társadalom méhében az azt feloldó és elrohasztó méreg [*dokuso* 毒素⁸¹] rohamos terjedésnek indult, és egész gondolkodását arra fordította, hogy ettől a méregtől megszabaduljon.”⁸² Csakhogy ezáltal Sorai nem tesz mást, mint saját gondolkodásában fordítja egymás ellen a két pólust: amikor a korai (*genshi* 原始) *hōkenseit* a régi uralkodók által létrehozott eszközökkel akarja helyreállítani,

arra tesz kísérletet, hogy a „kreált” révén hozza létre a „természetest”. Ez egyáltalán nem szójáték. A történelem iróniája, hogy gyakran a reakciós gondolkodót [*handōka* 反動家] abba a szerepbe kényszeríti, hogy ellenfele fegyverével kell logikailag felfegyverkeznie.⁸³

Sorai, amikor a természetes rend helyére a kreált, ezáltal pedig bármikor, bárki által újrakreálható rendet állította, „elszabadított egy démont [*mamono* 魔物], melyet maga sem volt képes irányítani”.⁸⁴ Ennek oka a *hōken* társadalmi struktúrájában keresendő, amennyiben az

belső értékek hierarchikus szerkezete [*naizaiteki kachi no kaisōteki taikai* 内在的価値の階層的体系]. A teljes társadalmi rendszer

utal Sorainál, aki értelmezése szerint tagadta az ég önálló „szabályozó-mintaadó” (*hōsokuteki* 法則的) jelentését az „ég útja” (*tendō* 天道) értelmében, miközben az ég „személyszerű” (*jinkakuteki* 人格的) jelentésére az „égi elrendelés” (*tenmei* 天命) értelmében komoly hangsúlyt fektetett (Maruyama 1985: 211).

⁸¹ Vö. a „méreggel”, amelyről Fukuzawa a fent idézett helyen beszélt (Maruyama szóhasználata mögött akár közvetlen kapcsolat is feltételezhető az említett szakasszal).

⁸² Maruyama 1985: 222. Mint Karube (2008: 151) kiemeli, Maruyama Tokugawa-értelmezése ebben a korai időszakban teljes mértékben negatív volt, ez pályája későbbi szakaszában árnyalódik majd.

⁸³ Maruyama 1985: 222.

⁸⁴ Maruyama 1985: 239.

értékei az egyes zárt társadalmi szférákba egyenként beágyazódva oszlanak meg azok között, ami által e különböző társadalmi szférák a rendszer egészének fenntartásában nélkülözhetetlenek. [...] Abban a pillanatban, amikor ez a zárttság megtörik, és az egyes zárt társadalmi szférákba beágyazódva megoszló értékek a piramis csúcán gyűlnek össze, a feudális rendszer összeomlik. Amikor az uralom elveszti közvetett jellegét és a köztes hatalmakat magába olvasztja a legfelső autoritás; amikor az adminisztráció [*gyōsei* 行政] tárgyi eszközeit (épületek, lovak, fegyverzet stb.) elvásztják a hivatalnokok privát tulajdonától és az állam kezében összpontosulnak; amikor a törvénykezés és bíraskodás sokfelé osztott hatalmát egy központban egyesítik – nem más ez, mint a modern állam [*kindaikokka* 近代国家] születése.⁸⁵

A modern állam létrejötté, mint Maruyama itt idézett soraiból, illetve hangvételéből is világos, számos értelemben értékek megsemmisülését jelenti, és egy a társadalom széles rétegei számára negatív szerkezet, a marxai történelemszemlélet értelmében a „burzsoá tulajdon” keretfeltételeit teremti meg. Mégis, és Maruyama számára ez a legfontosabb, csakis e modern állam teljes kifejlődése jelenthet valódi előrelépést a történelemben. Japán azonban a modern (nemzet)állam kialakulása ellenére a modern individuum – a „nyilvános” és a „privát” szétválasztása értelmében – nem jött létre. Még ha Sorai szemléletmódja – a régi uralkodókról mint *létrehozókról* – valóban előremutatott is a Meiji-kori „felvilágosítók” egyenlőség-eszméje felé,⁸⁶ a Meiji-kor csak részleges átalakulást hozott. Részen azért, mert a *kokugaku* 国学, elsősorban Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) tanításában a Sorai által szétválasztott szférák újra összeforrtak, és a privát mintegy újra egybeolvadt a nyilvánossal,⁸⁷ részben mert minden újítás fölülről szervezett volt; részben, mert az ipar nem jutott el a megfelelő fejlettségi szintre; részben pedig, mert a *sonnō* 尊王 (az uralkodó tisztelete) ideológia, amely az új rendszernek kedvezett volna, összekapcsolódott a *jōival* 攘夷

⁸⁵ Maruyama 1985: 245.

⁸⁶ Maruyama e megközelítése óriási hatással volt a Sorai-kutatásra. Lásd például Blacker 1964: 103–104.

⁸⁷ Maruyama 1985: 171–182 – ez az első Tokugawa-tanulmány központi tézise. Norinagáról magyar nyelven lásd Szabó 2011: 149 skk.

(a barbárok kiűzése), amely a feudális kereteket tartotta megfelelőnek az idegenek távoltartására.⁸⁸ Fukuzawa és kortársai erőfeszítése ellenére, akik a nemzet egységét az individuumok összefogására építették volna,⁸⁹ mondja Maruyama, a Meiji-kor valójában nem haladta meg teljes mértékben a korábbi korszak kötöttségeit.

Ahogy a „kreált” elmélete hosszú és fájdalmas útja végére ért és élvezni kezdte volna sikerét, kiderült, még hosszú és viszontagságos út áll előtte. Ez volt a sorsa minden modern elemnek Japánban.⁹⁰

Maruyama persze számos későbbi munkájában érvel amellett, hogy a Meiji-kori átmenet felemás módon zajlott le, és hogy a Tokugawa-kor „feudalizmusa” részlegesen továbbra is fennmaradt. Amiért az itt vizsgált korai művek kiemelkedő jelentőséggel bírtak a jelen elemzés szempontjából, az, hogy ezekben érhető tetten az az irány, amelyből Maruyama eredetileg közelíteni kezdett a Tokugawa-kor gondolkodásához, Fukuzawa konfucianizmuskritikáján keresztül jutva el a konfuciánus tanítás Sorai-féle átalakításához. Ez a mozzanat azért volt számára kiemelkedő jelentőségű, mert úgy látta, a japán eszmetörténetben ez volt az az időszak, amikor az ország ténylegesen elindult a „világtörténelem” felé vezető úton. Ezt a világtörténelmet Maruyama hegeli–marxi keretben, nagymértékben a XIX. századi német történelemfilozófiák keretében értelmezte, ez a megközelítés pedig jelentősen meghatározta a történelemképét: azt, ahogyan már Sorai gondolkodásán belül is egy dialektikus mozzanatban – a konfuciánus tanítás teljes átalakításában a tanítás megőrzésének kísérlete által – látta azt a történelmi jelentőségű lépést, amelyre a Tokugawa-tanulmányokban fókuszált; és azt is, ahogyan a Tokugawa- és a Meiji-kor közötti valódi átalakulás hiányát a *Weltgeschichte* értelmében vett haladás megtorpanásaként interpretálta.⁹¹

⁸⁸ Maruyama 1985: 299; 301–302; 302–303.

⁸⁹ Vö. Karube 2008: 81 sk.

⁹⁰ Maruyama 1985: 316–317. Vö. Kersten 1996: 60–64.

⁹¹ Conrad 1999: 166. skk.

Konklúzió

A jelen tanulmányban Ogyū Sorai, Fukuzawa Yukichi, valamint Maruyama Masao példáján érzékeltettem a *hōken* belső feszültségekkel és külső ellentmondásokkal terhelt átalakulását a XVIII–XX. század között. Fontos ugyanakkor, hogy az elemzés nem szolgáltat átfogó képet, pusztán a *hōken* megjelenésének egyes jellegzetes mozzanatait hivatott bemutatni. Ogyū Sorai esetében, egyfelől, amellet érveltem, hogy valami „újat” – a sōguni kormányzatot – igyekezett a régire – a *hōken* „eredeti” értelmére – hivatkozva megerősíteni. Maruyama ezzel szemben Sorai vonatkozásában úgy érvelt, a régít – a korai *hōkent* – igyekezett helyreállítani egy meghatározóan új értelmezés segítségével, amennyiben a „természetes” helyébe a „kreáltat” állította. Fukuzawa Yukichi kapcsán, másfelől, azt emeltem ki, a konfucianizmussal szembeni kritikája ellenére maga sem tudott kilépni azok közül a konceptuális keretek közül, amelyeket a Tokugawa-koron keresztül a Meiji-kor is megörökölt a konfuciánus tanításból, ezáltal hozzájárult annak a rendszernek a fenntartásához, amelyet maga is erős kritikával illetett. Maruyama ezzel szemben Fukuzawa munkáinak erős belső feszültségeit háttérben tartva azt hangsúlyozta, a Meiji-korszak a Fukuzawa (és kortársai) által tett erőfeszítések *ellenére* nem tudott kilépni a Tokugawa-kor feudális béklyói közül. Ezek az eltérések ugyanakkor nem jelentik, hogy vitába szállnék Maruyama Sorai- vagy Fukuzawa-értelmezésével – ugyanakkor a feltárt ellentmondások ebben az esetben sem „játék[ok] a szavakkal”. A jelen elemzésben is megjelenő kettős mozgás valóban ott rejlik a vizsgált korszakokban, illetve a konfuciánus tanítás évezredeket, korokat és országokat átfogó történetében. Maruyama továbbá a vizsgált folyamatokat még nem nézhette abból a történelmi távlatból, amelyből ez számunkra lehetséges. A 40-es évek szellemi életét a háború és az azzal való szembenézés határozta meg – Maruyama esetében ez a szembenézés elválaszthatatlanul összekapcsolódott azzal, hogy a Meiji- és a Tokugawa-korban igyekezett felderíteni a Japán XX. századi történelmének háttérében meghúzódó szellemi okokat. Noha kritikát nem fogalmazott meg a konfucianizmussal szemben, maga is egyoldalúan szemlélte annak befolyását a Tokugawa-korban, ebben pedig nagy szerepe volt annak a „világtörténeti” perspektívának, amelyből a japán eszmetör-

ténetet látta és láttatni akarta, Hegel és Marx dialektikus történelemszemléletének alapjain állva. Ez a perspektíva valóban magában hordja a fejlődés egyvonalú szemléletének a veszélyét, ugyanakkor Maruyama számára ez a megközelítés tette lehetségessé, hogy közvetlen érintettsége ellenére is bizonyos távolságból tudjon a japán eszmetörténetre tekinteni.

Elsődleges források

- Fukuzawa Yukichi 1898a. „Gakumon no susume 學問のすすめ [A tudomány előremozdítása].” In: Jiji Shinpōsha 時事新報社 (ed.): *Fukuzawa zenshū* 福沢全集 [*Fukuzawa összes műve*], 2. kötet. Tōkyō: Jiji Shinpōsha.
- Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 1898b. „Bunmeiron no gairyaku 文明論の概略 [A civilizációelmélet vázlata].” In: Jiji Shinpōsha 時事新報社 (ed.): *Fukuzawa zenshū* 福沢全集 [*Fukuzawa összes műve*], 3. kötet. Tōkyō: Jiji Shinpōsha.
- Hani Goro [Gorō] 1967. *A japán nép története*. Ford.: Siklósi Mihály. Budapest: Gondolat Kiadó.
- [Lunyu] = „Beszélgetések és mondások” 2005. Ford.: Tőkei Ferenc. In: Tőkei 2005c, 57–177.
- Maruyama Masao 1974. „Author’s Introduction to English Edition.” In: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Ford.: Mikiso Hane. Princeton University Press – University of Tokyo Press, xv–xxxvii.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1985. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [*Japán politikai eszmetörténet*]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1996. „Fukuzawa Yukichi no jukyōhihan 福沢諭吉の儒教批判 [Fukuzawa Yukichi konfucianizmuskritikája].” In: *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 [*Maruyama Masao művei*], 2. kötet. Tōkyō: Iwanami Shoten, 139–161.
- Ogyū Sorai 荻生徂徠 1902. „Sorai sensei tōmonsho 徂徠先生答問書 [Sorai mester kérdés-válasz gyűjteménye].” In: Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 – Kanie Yoshimaru 蟹江義丸 (ed.): *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 [*A japán etika gyűjteménye*], 6. kötet. Tōkyō: Ikuseikai, 146–203.
- Ogyū Sorai 荻生徂徠 1973a. „Bendō 弁道 [Az út [értelmezéseinek] megkülönböztetése].” In: Yoshikawa Kōjirō 吉川幸次郎, Maruyama Masao 丸山眞男 et. al. (ed.): *Nihon shisō taikai* 日本思想体系 [*Japán eszmetörténeti antológia*] 36. *Ogyū Sorai*. 荻生徂徠. Tōkyō: Iwanami Shoten, 259–445.
- Ogyū Sorai 荻生徂徠 1973b. „Seidan 政談 [A kormányzásról].” In: Yoshikawa Kōjirō 吉川幸次郎, Maruyama Masao 丸山眞男 et. al. (ed.): *Nihon shisō taikai* 日本思想体系 [*Japán eszmetörténeti antológia*] 36. *Ogyū Sorai*. 荻生徂徠. Tōkyō: Iwanami Shoten, 200–208 (eredeti szöveg); 9–36 (modern átirat).

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, Perry 1989. *Az abszolutista állam*. Budapest: Gondolat.
- Blacker, Carmen 1964. *The Japanese Enlightenment. A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Marc 2002. *A feudális társadalom*. Budapest: Osiris.
- Conrad, Sebastian 1999. *Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan 1945–1960*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Craig, Albert M. 2009. *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Eisenstadt, S.N. 1996. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Hall, John Whitney 1968 [1962]. „Feudalism in Japan – A Reassessment.” In: John Whitney Hall – Marius B. Jansen (eds.): *Studies in the Institutional History of Early Modern Japan*. Princeton: Princeton University Press, 15–51.
- Farkas Ildikó 2018. *A japán modernizáció ideológiája*. Budapest: l’Harmattan.
- Fogel, Joshua A. 1988. „The Debates over the Asiatic Mode of Production in Soviet Russia, China, and Japan.” *The American Historical Review* 93/1: 56–79.
- Hiraishi, Nao’aki 2003. „The Formation of Maruyama Masao’s Image of Japanese Intellectual History during the War Period.” *Social Science in Japan Journal* 6/2: 241–254.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay.” *The Journal of Asian Studies* 60/2: 353–380.
- Karlgren, Bernhard 1996. *Grammata Serica Recensa*. Taipei: SMC Publishing Inc.
- Kersten, Rikki 1996. *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*. London–New York: Routledge.
- Kōno Yūri 河野有理 2011. *Meiroku Zasshi no Seiji Shisō* 明六雑誌の政治思想 [*A Meiroku Folyóirat politikai gondolkodása*]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2003. „Ajia” wa dō katararetekitaka 「アジア」は どう語られてきたか [*Hogyan beszélték el „Ázsiát”?*]. Tōkyō: Fujiwara Shoten.
- Kósa Gábor 2013. „Xunzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 85–105.
- Lidin, Olof G. 1994. „Ogyū Sorai’s Civil Society (Seidan).” *Japan Review* 1994/5: 3–13.
- Nakai, Kate Wildman 1984. „Tokugawa Confucian Historiography: The Hayashi, Early Mito School, and Arai Hakuseki.” In: Peter Nosco (ed.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 62–91.
- Sakamoto, Rumi 2001. „Dream of a Modern Subject: Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and ‘Asia’ as the Limit of Ideology Critique.” *Japanese Studies* 21/2: 137–152.
- Schwentker, Wolfgang 1998. *Max Weber in Japan: eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905–1995*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sonoda Hideo 1990. „The Decline of the Japanese Warrior Class, 1840–1880.” *Japan Review* 1990/1: 73–111.

- Szabó Balázs 2011. „Motoori Norinaga: Naobi no mitama.” *Vallástudományi Szemle* 7/3: 149–168.
- Szabó Balázs 2013. „Shushigaku – a Tokugawa Japán »hivatalos« filozófiája.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010/1: 135–144.
- Salát Gergely 2013. „A teljhatalom ideológiája: a legizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 237–280.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok »japanizációja« a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9/2: 151–187.
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Ford.: Antóni Csaba. Budapest: Osiris.
- Tőkei Ferenc 2005a. „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez.” In: *Ázsiai termelési mód, antikvitás, feudalizmus* (Tőkei Ferenc életműsorozat IV). Szerk. Kósa Gábor. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 11–109.
- Tőkei Ferenc 2005b. „Egy megjegyzés Japánról.” In: *Ázsiai termelési mód, antikvitás, feudalizmus* (Tőkei Ferenc életműsorozat IV). Szerk. Kósa Gábor. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 113–118 (jegyzetek: 170).
- Tőkei Ferenc 2005c. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005d. *Kínai filozófia. Ókor. III. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2007. „Hani Goro.” In: *Tanulmányok, cikkek, interjúk* (Tőkei Ferenc életműsorozat VIII). Szerk. Kósa Gábor. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 257–262.
- Tucker, John A. 2006. „Introduction to the *Bendō* and *Benmei*.” In: John A. Tucker (szerk., ford.): *Ogyū Sorai's Philosophical Masterworks. The Bendō and Benmei*. Honolulu: Association for Asian Studies – University of Hawai'i Press, 3–134.
- Várnai András 2020. „Kínai »feudalizmus«-problémák.” In: Uő: *A kínai társadalomfejlődés félreértelmezésének kérdése*. Kézirat.
- Yamashita, Samuel Hideo 1984. „Nature and Artifice in the Writings of Ogyū Sorai (1666–1728).” In: Peter Nosco (ed.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 138–165.
- Zhong, Yang 2015. *Local Government and Politics in China. Challenges from Below*. London – New York: Routledge.

SZÚTRÁK ÉS KOMMENTÁROK
A KÖZÉPKORI KÍNAI BUDDHIZMUS FORRÁSAI



HAMAR IMRE

SZAMANTABHADRA VIZUALIZÁCIÓS SZÚTRA

Ebben a cikkemben folytatva a Tőkei Ferenc *Kínai buddhista filozófia* című kötetével elkezdett munkát,¹ amellyel a középkori kínai filozófia bemutatását kezdte meg, de sajnos befejezni már nem tudta, *A Buddha által elmondott szútra Szamantabhadra vizualizációjának gyakorlatáról* (*Fo shuo guan Puxian pusa xingfa jing* 佛說觀普賢菩薩行法經, továbbiakban: *Szamantabhadra vizualizációs szútra*) című mű fordítását közlöm a kínai szöveggel együtt.² Tőkei Ferenc utolsó éveiben nagy örömmel használta ki az új digitális technika lehetőségeit a kínai nyelvű szövegek kiadásában, és számos irodalmi mű fordítását adta ki kétnyelvű formában. A fordítás előtt röviden bemutatom a mű hátterét, és összefoglalom a tartalmát.

A mű látszólag Buddha szavait jegyzi le, valójában azonban jóval Buddha halála után Belső-Ázsiában vagy Kínában íródott, feltehetően az V. század elején. Ezeket a Buddhának tulajdonított, de később keletkezett műveket a nyugati szakirodalom apokrif műveknek nevezi.³ A *Szamantabhadra vizualizációs szútra* az apokrif iratok egy külön csoportjába, a vizualizációs szútrák közé tartozik, amelyek vizualizációt alkalmazó meditációs módszereket írnak le.⁴ Ez a mű

¹ Lásd Tőkei 1993.

² Ez a cikk az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoportban végzett munkám eredménye. Köszönöm Ruzsa Ferencnek a szanszkrit szavak átírásában nyújtott segítségét.

³ Az apokrif iratokról a kínai buddhizmusban lásd Buswell 1990.

⁴ Yamabe 1999: 40.

egy égi bódhiszattva, Szamantabhadrá megjelenéséről fest részletes képet, és a bűnbánatgyakorlat módszerét mutatja be.⁵

Feltételezésem szerint a mű keletkezését tekintve hibrid eredetű, a szútra Indiában is létezhetett kezdetleges formában, amelyre ráépültek a belső-ázsiai vizualizációs gyakorlatok, az Észak-Kínában létrejött bűnbánat-rituálék és a Dél-Kínában virágzó Madhjamaka iskola tanításai.⁶ A legtöbb indiai mahájána szútrához hasonlóan ez a mű is hangsúlyozza a mahájána művek olvasásának, recitálásának és a mahájána elvek feletti elmélkedésnek a fontosságát. A IV. században Kínában elterjedt az úgynevezett *fangdeng* 方等 bűnbánatgyakorlat,⁷ és ekkor vált rendkívül népszerűvé a *Lótusz szútra*, amelynek utolsó fejezetében Szamantabhadrá megfogadja, hogy oltalmazza mindazokat, akik gyakorolják a *Lótusz szútrát*.⁸ Feltéhetően ennek köszönhető, hogy a IV. század végén vagy az V. század elején kialakult egy sajátos bűnbánatgyakorlat, amelynek központi szereplője Szamantabhadrá bódhiszattva volt. A korai buddhizmusban gyakorolták a bűnbánatot, a buddhista közösség kéthetente tartotta az *upósadha* szertartását, amelynek során a szerzetesek megvallhatták bűneiket társaik előtt, és a közösség döntött a büntetésről.⁹ A mahájána művekben már megjelenik az a gondolat, hogy a bűnbánatot a tíz irány buddhái előtt is lehet gyakorolni.¹⁰ Ennek folytatása lehetett, hogy a bűnbánatgyakorlat az égi bódhiszattvák köré épült fel, mert a gyakorlók személyesebbnek érezhették.

Kínai szerzetesek életrajzaiból tudhatjuk, hogy északon a IV. század végén vagy az V. század elején több szerzetes gyakorolta a Szamantabhadrá bűnbánatot, és közülük Sengbao 僧苞 (424 és

⁵ Szamantabhadrá bódhiszattvát a buddhista ábrázolásokon hatagyarú elefántján jelenik meg (lásd Hamar 2019). Kiss Mónika részletesen tanulmányozta a Szamantabhadrá-ábrázolásokat és *A hosszú életet adó Szamantabhadrá szútráját*, amely az ezoterikus buddhizmus érdekes műve, és különösen a japán ezoterikus buddhizmusban gyakorolt jelentős hatást (lásd Kiss 2015, 2017, 2018, 2019a, 2019b, 2020).

⁶ A kínai Madhjamaka iskola, a Sanlun iskola alapítója Jizang 吉藏 (549–623). A kínai Madhjamaka iskola történetéről lásd Pap 2013; Jizang filozófiai nézeteiről lásd Pap 2010b.

⁷ A *fangdeng* azt jelenti, hogy széles, a *mahájána* szinonimája.

⁸ A *fangdeng* gyakorlatról bővebben lásd Stevenson 1987: 175–186.

⁹ Lásd Kuo 1994: 19–36.

¹⁰ Lásd Nattier 2003: 117–121

453 között halt meg)¹¹ és Daojiong 道冏 (?–433)¹² vihették ezt a gyakorlatot a déli fővárosba, Jianyébe (más néven Jiankang, ma: Nanjing). A hagyomány szerint itt fordította le a *Szamantabhadra vizualizációs szútrát* Dharmamitra (356–442), aki Kasmírban született, és korán jártasságot szerzett a buddhista meditációban, amelyet Kucshában belső-ázsiai meditációs gyakorlatokkal gazdagíthatott.¹³ Véleményem szerint Dharmamitra Jianyében készítette el a *Szamantabhadra vizualizációs szútrát* felhasználva az indiai protoszútrát, az északi szerzetesek bűnbánatgyakorlatát, illetve saját belső-ázsiai vizualizációs praxisát.

A *Szamantabhadra vizualizációs szútra* eltér a legtöbb szútrától annyiban, hogy Buddha és tanítványai párbeszéde közé beékelődik egy rituális gyakorlat, amely véleményem szerint a szútra keletkezése előtt is létezett, és utána is fennmaradt. Ez a rituálé konkrét utasításokat ad arra vonatkozóan, hogy a gyakorlónak mit kell elképzelnie, hogyan kell kérlelnie Szamantabhadrát és a tíz irány buddhát, és mit kell tennie a bűnbánatgyakorlat közben. Ez a bűnbánatgyakorlat úgy is ismert, mint a hat érzékszerv megtisztítása, mivel a gyakorló a bűnbánatgyakorlat során megvallja azokat a bűneit Szamantabhadra és a tíz irány buddhái előtt, amelyeket mostani és korábbi életeiben a hat érzékszerve miatt követett el. Ez a bűnbánatgyakorlat nagy hatást gyakorolt a Tiantai iskola alapítójára, Zhiyire 智顗 (538–597), aki *A lótusz szamádhí bűnbánat-rituáléja* (*Fahua sanmei chanyi* 法華三昧懺儀) című művében nagyban támaszkodik a *Szamantabhadra vizualizációs szútrára*.¹⁴

A hat érzékszerv megtisztításának rituáléja valószínűleg szorosan kapcsolódott a bódhiszattvafogadalom letételéhez, amellyel

¹¹ Sengbao életrajzát a *Gaoseng zhuanban* 高僧傳 lásd CBETA, T50, 2059: 369b14–c9.

¹² Daojiong életrajzát a *Hongzan Fahua zhuanban* 弘贊法華傳 lásd CBETA, T51, 2067: 14a9–b5; a *Gaoseng zhuangban* lásd CBETA, T50, 2059: 407a13–b3.

¹³ Dharmamitra életrajzainak forrásai: *Chu Sanzang ji ji* 出三藏記集, CBETA, T55, 2145: 104c29–105b16; *Gaoseng zhuan* 高僧傳, CBETA, T50, 2059: 342c8–343a29. Angol összefoglalását lásd Stevenson 1987: 208–214.

¹⁴ A mű keletkezésének történetét és angol fordítását lásd Stevenson 1987: 463–537. A *Szamanatabhadra vizualizációs szútra* hatását a Tiantai iskolára lásd Miyaji 2006. A Tiantai iskola másik legjelentősebb alakja Zhanran 湛然 (711–782), aki sajátos módon azt vallotta, hogy az élettelen tárgyak is rendelkeznek buddhatermészetel. Zhanran életrajzát lásd Pap 2009a, főbb tanításait lásd Pap 2009b, 2016a.

a fogadalmat tevő megfogadja, hogy a bódhiszattvák útját fogja járni, azaz életét a többi lény szenvedésének megszüntetésére áldozza. A mahájána buddhizmusban fontos szerepet játszott ez a fogadalom, szerzetesek és világiak egyaránt letelhették ezt. A szútrában is megjelenik a fogadalom, és a későbbi szövegek is arról tanúskodnak, hogy ezt a két szertartást együtt végezték.

A szútra többször hangsúlyozza, hogy a gyakorló korábbi bűneitől a bűnbánattal és a mahájána szútrák olvasásával és recitálásával szabadulhat meg, ugyanakkor van egy passzus, amely rávilágít, hogy a tudat üres, a gondolatoknak nincs valóságos létezésük, a dharmák üresek, nem jönnek létre és nem szűnnek meg, és ennek következtében a bűn létezése is kérdésessé válik, mivel nincs birtoklója sem a bűnnek, sem a boldogságnak. Ha valaki az ürességet megértve bánja meg bűneit, ezt nevezi a szöveg a bűn ismertetőjegyeitől mentes bűnbánatnak (*wu zuixiang chanhui* 無罪相懺悔). Ez a passzus filozófiai érvelése miatt meglehetősen elüt a szöveg többi részétől, így véleményem szerint később került bele a műbe. Az V. század végén háttérbe szorult a Kumáradzsíva által megalapított kínai Madhjamaka iskola, de a VI. század közepén új lendületet kapott, amikor a koreai származású szerzetes, Senglang 僧朗 a Jianye közelében fekvő She- 攝 hegyen telepedett le.¹⁵ Feltehetően az újra kibontakozó Madhjamaka iskola hatására került bele ez a passzus a szövegbe.

* * *

¹⁵ Lásd Liu 1994: 82–84. A déli fővárosban nagy népszerűséget élvezett a *Mahā-parinirvāna szútra*, számos kommentárt írtak hozzá a IV–V. században, különösen a benne kifejtett buddhatermészet fogalma keltette fel a kínai szerzetesek érdeklődését, és a későbbi filozófiai iskolákra is jelentős hatást gyakorolt (lásd Pap 2010a, 2016b).

A Buddha által elmondott szútra Szamantabhadra vizualizációjának gyakorlatáról

佛說觀普賢菩薩行法經

[Buddha bejelentése]¹⁶

Így hallottam. Buddha egyszer Vaisáliában a Nagy Erdő Kolostor kétszintes csarnokában tartózkodott, és azt mondta a szerzeteseknek: „Három hónap múlva a nirvánába távozom.”

如是我聞：一時佛在毘舍離國大林精舍重閣講堂，告諸比丘：「却後三月我當般涅槃。」

[Bódhiszattvák kérdése]

A tiszteletre méltó Ananda felállt ülőhelyéről, ruháját megigazította, összefont kézzel és összetett tenyérrel háromszor megkerülte Buddhát, hogy tiszteletét kifejezze. Letérdelt, tenyerét összerakva elmélyülten nézte Buddhát, szemét egy pillanatra sem vette le róla. Az idősebb Mahákásjapa és Maitréja bódhiszattva *mahászattva* szintén felkeltek ülőhelyükről, összetett tenyérrel hódoltak Buddhának, a Magasztos arcát nézték. Ekkor a három kiváló lény együtt így szólt Buddhához: „Világ Tiszteltje! A Tathágata távozása után a lények hogyan kelthetik fel magukban a bódhiszattvatudatot, hogyan gyakorolhatják a mahájána iratokat, és hogyan elmélkedhetnek helyesen az egyvalóság világáról?”¹⁷ Miként nem veszíthetik el a felülmúlhatatlan megvilágosodott tudatot? Miközben nem vágják el magukat a szenvedéstől és az öt vágytól, hogyan tisztíthatják meg érzékszerveiket, és szabadulhatnak meg a bűneiktől? A szüleiktől

¹⁶ A szöveg jobb áttekinthetősége érdekében a szöveget részekre tagoltam, és az egyes részeknek címet adtam, amelyet szögletes zárójelbe helyeztem, elkülönítve az eredeti szövegtől.

¹⁷ *Yishi jingjie* — 實境界 a végső valóságra, az ekkéntiségre utal (*tathatá*). Egy VI. századi apokrif szútra, *A jó és rossz karmikus következmények megjósolásának szútrája* (*Zhancha shan'e yebao jing* 占察善惡業報經, T.839) ezt a fogalmat fejti ki. A mű két tekercsből áll, az elsőben a hat érzékszerve bűneinek megbánásával és a jóslási módszerekkel foglalkozik, a második az egyvalóság világának a kifejtésével (lásd Lai 1990).

kapott tiszta, állandó szemmel hogyan láthatnak akadálytalanul miközben az öt vágy hajtja őket?”

尊者阿難即從座起，整衣服，叉手合掌，遶佛三匝為佛作禮，胡跪合掌，諦觀如來，目不暫捨。長老摩訶迦葉、彌勒菩薩摩訶薩亦從座起，合掌作禮，瞻仰尊顏。時三大士異口同音而白佛言：「世尊！如來滅後，云何眾生起菩薩心、修行大乘方等經典、正念思惟一實境界？云何不失無上菩提之心？云何復當不斷煩惱、不離五欲、得淨諸根、滅除諸罪？父母所生清淨常眼，不斷五欲而能得見諸障外事？」

[Buddha válasza]

Buddha azt mondta Ánandának: „Figyelmesen hallgass, és alaposan fontold meg a következőket! A Tathágata a Gridhrakúta-hegyen és más helyeken korábban részletesen kifejtette az egyvalóság tanítását. Most, ezen a helyen az eljövendő világok lényei közül azoknak, akik a mahájána felülmúlhatatlan tanítását akarják megtanulni és Szamantabhadrá gyakorlatát akarják gyakorolni, elmondom, milyen tanításokat kell észben tartaniuk. Most kifejtem részletesen, hogyan kell megszabadulniuk a bűnöktől azoknak, akik már látták vagy még nem látták Szamantabhadrát.

佛告阿難：「諦聽諦聽，善思念之。如來昔在耆闍崛山及餘住處，已廣分別一實之道；今於此處，為未來世諸眾生等，欲行大乘無上法者，欲學普賢行。普賢行者，我今當說其憶念法。若見普賢及不見者除却罪數，今為汝等當廣分別。

Ánanda! Szamantabhadrá bódhiszattva a keleti irányban található Tiszta és Csodálatos Földön született. A *Lótusz szútrában* részletesen leírtam ennek a földnek a tulajdonságait, ezért most csak röviden mutatom be.

阿難！普賢菩薩乃生東方淨妙國土，其國土相，《法華經》中已廣分別，我今於此略而解說。

Ánanda! A *bhiksuknak*, *bhiksuníknak*, *upászakáknak*, *upászikáknak*, istenek és sárkányok nyolc csoportjának, a mahájána szútrákat recitáló lényeknek, a mahájánát gyakorlóknak, a mahájána mellett fogadalmat tevőknek, azoknak, akik meg akarják pillantani Sza-

mantabhadra bódhiszattva testi formáját, a Prabhútaratna buddha sztúpáját, Sákjamuni buddhát és a belőle kiáramló buddhákat, vagy meg akarják tisztítani a hat érzékszervüket, el kell sajátítaniuk ezt a meditációt. A meditáció eredményeképpen minden akadály el fog hárulni, és megláthatják csodás alakját. A *szamádhi* lépés nélkül, a recitáció és [a szöveg] emlékezetben tartása miatt a gyakorlásnak szentelve magát egyetlen pillanatra sem hagyja el a mahájánát, így egy és háromszor hét nap között meglátja Szamantabhadrát. Ha súlyos akadályok állják útját, akkor hétszer hét nap múlva látja meg, ha még súlyosabbak, akkor egy élet után, ha ennél is súlyosabbak, akkor két élet után, és ha még súlyosabbak, akkor három élet után. A karmikus következmények különbözőek, ezért különbözik a tanítás.

阿難！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天龍八部、一切眾生誦大乘經者、修大乘者、發大乘意者、樂見普賢菩薩色身者、樂見多寶佛塔者、樂見釋迦牟尼佛及分身諸佛者、樂得六根清淨者，當學是觀。此觀功德，除諸障礙、見上妙色，不入三昧但誦持故，專心修習，心心相次，不離大乘，一日至三七日得見普賢；有重障者，七七日盡然後得見；復有重者一生得見、復有重者二生得見、復有重者三生得見；如是種種業報不同，是故異說。

[Szamantabhadra leírása]

Szamantabhadra bódhiszattva testének mérete határtalan, hangja és alakja végtelen módon megjelenhet. El akart jönni a mi világunkba, csodás képességeivel testét lekicsinyítette, mivel Dzsambudvípa lakói a három súlyos akadály¹⁸ miatt csak így láthatják. Bölcsessége erejének köszönhetően fehér elefánt hátán jelenik meg. Az elefántnak hat agyara van, és hét végtaggal támaszkodik a földre. Hét lába alatt lótusz növekszik.

普賢菩薩身量無邊、音聲無邊、色像無邊，欲來此國，入自在神通促身令小，閻浮提人三障重故。以智慧力化乘白象，其象六牙，七支跢地，其七支下生七蓮華。

¹⁸ A három akadály: 1. gyötrelmek (sóvárgás, harag, tudatlanság stb.), 2. korábbi tettek, 3. tettek következménye.

Az elefánt ragyogó fehér színű, fehérebb, mint a legszebb kristály, a Himalája nem mérhető hozzá. Testének hosszúsága négyszázötven *jódszana*,¹⁹ magassága négyszáz *jódszana*. Hat agyarának csúcsaira hat tó támaszkodik, mindegyik tóban tizennégy lótusz növekszik, épp akkorák, mint a tavak, úgy virágzanak, mint a *páridzsátafa*.²⁰ Mindegyik virágon egy-egy jádelány ül, ragyogó vörös színük istennőknél gyönyörűbb, kezeikben öt-öt hárfa magától keletkezik, minden hárfát további ötszáz hangszer kísér. Drágakövek színeiben pompázó ötszáz madár, vadkacsák, vadlibák és mandarinkacsák élnek a levelek és a virágok között. Az elefánt ormányát virág ékesíti, szára vörös, mint az igazgyöngy, bimbózó aranszínű virágja még nem nyílt ki.

象色鮮白，白中上者頗梨、雪山不得為比。身長四百五十由旬、高四百由旬。於六牙端有六浴池，一一浴池中生十四蓮華，與池正等，其華開敷如天樹王。一一華上有一玉女，顏色紅輝有過天女，手中自然化五箜篌，一一箜篌有五百樂器以為眷屬。有五百飛鳥，鳧、鴈、鴛鴦，皆眾寶色，生花葉間。象鼻有華，其莖譬如赤真珠色，其華金色，含而未敷。

Miután valaki látja ezt, és ismét megbánja bűneit, tiszta szívvel vizualizál, a mahájánán elmélkedik, figyelme nem lankad, az látja, ahogy a virág kibomlik, arany színe arany színt sugároz. A virágszirmok *kinsukakövekkel*²¹ vannak kirakva, ékköveinek füzerei díszítik, porzói gyémántok. Látja, hogy szirmain egy átváltozott buddha ül, a porzókön bódhiszattvák foglalnak helyet. Az átváltozott buddha szemöldökei közül arany fény sugárzik, amely az elefánt ormányába hatol, majd távozik onnan, és az elefánt szemébe érkezik, a szeméből a fülébe, a füléből távozva az elefánt fejét ragyogja be, majd átalakul aranyemelvénnyé.

見是事已，復更懺悔，至心諦觀，思惟大乘，心不休廢。見華即敷，金色金光，其蓮華臺是甄叔迦寶，妙梵摩尼以為華鬘、金剛寶珠以為華鬚。見有化佛坐蓮華臺，眾多菩薩坐蓮華鬚。化佛眉間亦

¹⁹ *Jódszana* kb. 12-15 km.

²⁰ *Páridzsátafa*: Indra palotája előtt növény fa, az égi fák királya.

²¹ Vörös színű kő, talán rubin (lásd Soothill 1937: 425).

出金光入象鼻中，從象鼻出入象眼中，從象眼出入象耳中，從象耳出照象頂上，化作金臺。

Az elefánt fején három átváltozott ember látható: egyik aranykerek fog a kezében, a másik ékkövet, a harmadik egy gyémánt mozsártörőt. A mozsártörő felemelése ösztönzi az elefántot indulásra, a levegőben lépked hétlábnyira a földtől, de a földön látszanak a lábnyomai. Minden lábnyomban látható az ezerküllős kerék keréktalpa, a keréktalpak között egy-egy nagy lótuszvirág nő, a lótuszvirágon egy-egy átváltozott elefánt hét végtaggal, amely a nagy elefántot követi. Amikor felemeli a lábát, a lába alatt hétezer elefánt keletkezik, amelyek kíséretként követik.

其象頭上有三化人：一捉金輪、一持摩尼珠、一執金剛杵。舉杵擬象，象即能行，腳不履地，躡虛而遊，離地七尺。地有印文，於印文中千輻轂輞皆悉具足，一一輞間生一大蓮華，此蓮華上生一化象，亦有七支，隨大象行。舉足下足生七千象以為眷屬，隨從大象。

Az elefánt ormánya vöröslótusz-színű, rajta átváltozott Buddha, szemöldökei közül fényt sugároz. Fénye aranszínű, és mint korábban a fény az elefánt ormányába száll, az ormányából a szemébe, a szeméből ismét a fülébe. A füléből a fény a nyakára száll, majd lassan a hátához ér, ahol arany- és hét drágakővel díszített nyereggé változik. A nyeret négy oldalán hét drágakővel kirakott oszlopok tartják, mindenféle ékkövekkel díszített emelvény lesz belőle.

象鼻紅蓮華色，上有化佛放眉間光，其光金色，如前入象鼻中，於象鼻中出入象眼中，從象眼出還入象耳，從象耳出至象頸上，漸漸上至象背，化成金鞍，七寶校具。於鞍四面有七寶柱，眾寶校飾以成寶臺。

Az emelvényen nő egy hét ékkővel díszített lótuszvirág, porzóját száz drágakő alkotja, szirmai nagy ékkövek. Ott ül egy bódhiszattva keresztbe tett lábbal, akit Szamantabhadranak hívnak. Testének színe, mint a fehér jádénak, ötvenféle fényt sugároz. Ez az ötvenféle fény alkotja nyakának a fényét. Testének minden pórusából arany fény áramlik, a fényugarak csúcsain átváltozott buddhák láthatók, akiket bódhiszattvák vesznek körül. Az elefánt békésen és lassan lépked a gyakorlók előtt, és közben nagy ékkővirágok hullanak. Amikor az elefánt kinyitja a száját, az agyarái a jádelányok zenél-

nek és énekelnek, csodálatos hangjukkal magasztalják a mahájána egyvalóság-tanítását.

臺中有一七寶蓮華，其蓮華鬚百寶共成，其蓮華臺是大摩尼，有一菩薩結加趺坐，名曰普賢。身白玉色五十種光，光五十種色以為項光，身諸毛孔流出金光，其金光端無量化佛。諸化菩薩以為眷屬，安庠徐步，兩大寶華至行者前。其象開口，於象牙上諸池玉女鼓樂、絃歌，其聲微妙，讚歎大乘一實之道。

[Bűnbánatgyakorlat]

Miután a gyakorló látja ezt, nagyon örül, és mély tisztelet ébred benne. Ismét recitálja és olvassa a mély értelmű szent könyveket, áldozatot mutat be a tíz irány számtalan buddhájának, tiszteletét fejezi ki a Prabhútaratna buddha sztúpája és Sákjamuni előtt, hódolatát fejezi ki Szamantabhadrának és a bódhiszattváknak, majd fogadalmat tesz: „Ha a korábbi életeimben elegendő jó tettet hajtottam végre, hogy lássam Szamantabhadrát, akkor kérlek, tisztelt Egyetemes Szerencsehozó, hogy jelenj meg előttem fizikai formában.” Miután fogadalmat tesz, a nap hat időszakában²² hódol Buddhának, bűnbánatot gyakorol, olvassa és recitálja a mahájána könyveket, gondolkodik a mahájána tanításokon, és emlékezetben tartja a mahájána gyakorlatát, tiszteli és áldoz annak, aki megtartja a mahájánát, minden emberre úgy gondol, mintha Buddha lenne, minden lényre úgy tekint, mintha a szülei lennének.

行者見已，歡喜敬禮。復更誦讀甚深經典、遍禮十方無量諸佛、禮多寶塔及釋迦牟尼、并禮普賢諸大菩薩，發是誓言：『若我宿福應見普賢，願尊遍吉示我色身。』作是願已，晝夜六時禮十方佛、行懺悔法、誦大乘經、讀大乘經、思大乘義、念大乘事、恭敬供養持大乘者、視一切人猶如佛想、於諸眾生如父母想。

[Szamantabhadra fényt bocsát ki]

Miután ezen gondolkodott, Szamantabhadra bódhiszattva a szemöldökei közti hajtincsből a nagy embereket jellemző fényt bocsát ki. A fény kiáramlásakor Szamantabhadra bódhiszattva teste egyenes

²² A nappalnak és az éjszakának is három-három időszaka van.

és magasztos, olyan, mint a csodálatos és rendíthetetlen Lila Arany hegy, rendelkezik a harminckét jellegzetességgel.²³ Pórusaiból nagy fényt bocsát ki, fénye az elefántot arany színbe burkolja. Valamennyi átváltozott elefánt és buddha szintén arany színben tündököl. Arany fénye beragyogja a keleti irány összes világát, aranyszínűvé változtatva; délen, nyugaton, északon, a négy közbenső irányban, fenn és lenn hasonlóképpen tesz.

作是念已，普賢菩薩即於眉間放大人相白毫光明。此光現時，普賢菩薩身相端嚴——如紫金山端正微妙——三十二相皆悉備有。身諸毛孔放大光明，照其大象令作金色、一切化象亦作金色、諸化菩薩亦作金色。其金色光，照于東方無量世界皆同金色，南、西、北方、四維、上、下亦復如是。

Ekkor a tíz irány mindegyikében egy-egy bódhiszattva egy-egy hatagyarú fehér elefántkirályon ül, éppolyan, mint Szamantabhadra. Ehhez hasonlóan a tíz irány végtelen világait megtöltik az átváltozott elefántok. Szamantabhadra mágikus képességeinek köszönhetően mindazok láthatják ezt, akik megőrzik a szútrákat.

爾時，十方面——方有一菩薩乘六牙白象王，亦如普賢等無有異，如是十方無量無邊滿中化象。普賢菩薩神通力故，令持經者皆悉得見。

[Szamantabhadra tanítása]

Ekkor látva a bódhiszattvákat a gyakorló testét és szívét előnti a boldogság. Hódol előttük és ezt mondja: „Nagy együttérző és könyörületes bódhiszattvák! Könyörüljetez rajtam, és tanítsátok a Tant nekem!” Mikor ezt mondja, a bódhiszattvák egyszerre elkezdik a tiszta mahájána szútrák tanait kifejteni, himnuszokkal magasztalják a gyakorlókat. Ezt nevezik Szamantabhadra vizualizációja első szintjének.

是時，行者見諸菩薩身心歡喜，為其作禮，白言：『大慈大悲者！愍念我故，為我說法。』說是語時，諸菩薩等異口同音各說清淨大乘經法，作諸偈頌讚歎行者，是名始觀普賢菩薩最初境界。

²³ Buddha testének harminckét jellegzetessége van.

Ekkor, miután a gyakorló látta ezeket, emlékezetében tartja a mahájánát, nem felejt se éjjel, se nappal. Álmában megjelenik Szamantabhadra, hogy tanítsa őt, olyan mintha ébren lenne. Lecsendesítve szívét ezt mondja neki: „A szútra recitációja közben kihagytad ezt a mondatot, és elfeledkeztél erről a versszakról.” Ekkor hallva Szamantabhadra bódhiszattva tanítását, a gyakorló megérti a tanítások jelentését, emlékezete nem hagy ki többé. Nap mint nap ezt folytatja, így elméje egyre élesebb lesz.

爾時，行者見是事已，心念大乘，晝夜不捨。於睡眠中夢見普賢為其說法，如覺無異，安慰其心而作是言：『汝所誦持，忘失是句、忘失是偈。』爾時，行者聞普賢菩薩所說，深解義趣，憶持不忘；日日如是，其心漸利。

Szamantabhadra bódhiszattva megtanítja a gyakorlót, hogy felidézzé magában a tíz irány valamennyi buddháját. Szamantabhadra tanítását követően a gyakorló elkezd helyesen gondolkodni és emlékezni, tudati szeme előtt fokozatosan megjelenik a keleti irány buddhájának sárga, aranyszínű, magasztos és csodálatos teste. Előbb egy buddhát lát, majd még egyet, és fokozatosan a keleti irány összes buddhája feltárul előtte. Éles elméjének köszönhetően a tíz irány összes buddháját láthatja.

普賢菩薩教其憶念十方諸佛，隨普賢教正心正意，漸以心眼見東方佛，身黃金色，端嚴微妙。見一佛已，復見一佛，如是漸漸遍見東方一切諸佛；心相利故，遍見十方一切諸佛。

Miután látta ezeket, szívét öröm tölti el, és ezt mondja: „A mahájánának köszönhetően láttam a nagy szellemi vezetőt, a nagy szellemi vezető erejére támaszkodva láthattam a buddhákat. Bár látom a buddhákat, mégsem vagyok képes teljesen tisztán látni őket. Ha becsukom a szememet, látom, ha kinyitom, eltűnnek.” Miután ezt mondta, a földre borul, tiszteletét fejezi ki a tíz irány buddhái előtt. A tiszteletadás után egyik térdére támaszkodva, összetett kézzel ezt mondja: „A Buddhák és a Világ Tiszteltjei tíz erővel rendelkeznek, félelmet nem ismernek, tizenhármas egyedi jellegzetességgel vannak felruházva, nagy együttérzést és könyörületet gyakorolnak,

a meditáció három támaszával bírnak,²⁴ a világ jelenségei közt a legkiválóbb formát öltik fel. Milyen bünt követtem el, hogy nem láthatom őket?” Ezt mondja, majd bűnbánatot gyakorol.

見諸佛已，心生歡喜而作是言：『因大乘故得見大士，因大士力故得見諸佛，雖見諸佛猶未了了，閉目則見，開目則失。』作是語已，五體投地遍禮十方佛。禮諸佛已，胡跪合掌而作是言：『諸佛世尊十力無畏、十八不共、大慈大悲三念處、常在世間色中上色，我有何罪而不得見？』說是語已，復更懺悔。

Miután a bűnbánattal megtisztul, Szamantabhadra bódhiszattva ismét megjelenik előtte. Akár megy, ül, áll vagy éppen fekszik, soha nem távozik mellőle, és még álmában is a Tant magyarázza neki. Amikor felébred ez az ember, örül, hogy a tanításban részesült. Ez folytatódik háromszor hét napon keresztül, és ekkor elnyeri az átalakulást eredményező *dháraní*. A *dháraní* megszerzése után a bódhiszattvák csodás tanításait örökre eszébe vési, gyakran látja álmában a múlt hét buddháját, de csak Sákjamuni buddha tanítja a Tant neki, a Világ Tiszteltjei dicsőítik a mahájána szútrákat.

懺悔清淨已，普賢菩薩復更現前，行、住、坐、臥不離其側，乃至夢中常為說法；此人覺已，得法喜樂。如是晝夜經三七日，然後方得旋陀羅尼；得陀羅尼故，諸佛菩薩所說妙法憶持不失，亦常夢見過去七佛，唯釋迦牟尼佛為其說法，是諸世尊各各稱讚大乘經典。

[Korábbi életek bűnei]

Ekkor a gyakorló ismét bűnbocsánatot kér, hódol a tíz irány buddháinak. A tiszteletadást követően Szamantabhadra bódhiszattva megjelenik előtte, és elmondja, hogy a gyakorló korábbi életeiben milyen karmákat halmozott fel, és feltárja előtte gonosz és bűnös tetteit. A Világ Tiszteltje előtt maga is megvallja a bűneit. A bűnvalótlomás után nem sokkal elnyeri a buddhákat megjelenítő *szamádhit*.²⁵

²⁴ Buddha rendíthetetlen marad, független attól, hogy a hallgatói hisznek vagy nem hisznek neki.

²⁵ Az a *szamádhi*, amelyben a gyakorló láthatja a buddhákat (*szarva-tathágatábhi-mukha-vidnyápana-labdhi*, *zhufu xianqian sanmei* 諸佛現前三昧).

爾時，行者復更懺悔，遍禮十方佛。禮十方佛已，普賢菩薩住其人前，教說宿世一切業緣、發露黑惡一切罪事。向諸世尊，口自發露；既發露已，尋時即得諸佛現前三昧。

A *szamádhi* elnyerését követően tisztán látja Aksóbhja buddhát és a Csodás Örömk Országát a keleti irányban. Hasonlóan tisztán látja a buddhák földjeit mind a tíz irányban.

得是三昧已，見東方阿閼佛及妙喜國，了了分明。如是，十方各見諸佛上妙國土，了了分明。

Miután megpillantotta a tíz irány buddháit, álmában egy elefánton ülő gyémántembert lát, aki gyémánt mozsártörőjével elvarázsolja a [gyakorló] hat érzékszervét. A varázslat után Szamantabhadra bódhizattva megtanítja a hat érzékszervet megtisztító bűnbánat gyakorlatát. Így egy napig vagy akár egy hétig terjedő időszakban a gyakorló bűnbocsánatot kér, majd a buddhákat megjelenítő *szamádhi* ereje és Szamantabhadra bódhizattva tanításának fennköltisége miatt a füle akadálytalanul meghallja a hangokat, a szeme akadálytalanul meglátja a tárgyakat, az orra akadálytalanul megérzi a szagokat. Mindez részletesen ki van fejtve a *Lótusz szútrában*. Testét és tudatát átjárja az öröm, semmi gonoszság nincs benne. Tudatát áthatja a tanítás, és ennek megfelelően cselekszik.

既見十方佛已，夢象頭上有一金剛人，以金剛杵遍擬六根；擬六根已，普賢菩薩為於行者說六根清淨懺悔之法。如是懺悔一日至七日，以諸佛現前三昧力故、普賢菩薩說法莊嚴故，耳漸漸聞障外聲、眼漸漸見障外事、鼻漸漸聞障外香。廣說如妙法華經得是六根清淨已，身心歡喜無諸惡相，心純是法，與法相應。

Ekkor ismét sok milliárd átalakulást eredményező *dháranában* részesül, és sokmilliárdnyi buddhát lát meg mindenfelé. A Világ Tiszteltjei kinyújtják jobb kezüket, és megérintik a fejét, majd így szólnak hozzá: „Kiváló! Kiváló! Mahájána gyakorlója! Ünnepeyes fogadalmat tevő! A mahájánát észben tartó! Régebben, amikor letettük a bódhizattva fogadalmat, hozzád hasonlóak voltunk. Szüntelen szorgalommal gyakoroltuk a mahájánát, így nyerhettük el a tiszta, mindent ismerő testet. Szorgalmasan, megállás nélkül gyakorolj! Ezek a mahájána szentiratok minden buddha kincstára, a tíz irány és a három világ (múlt, jelen, jövő) összes buddhájának a szeme,

az a mag, amelyből minden buddha megszületik. Aki megőrzi a szútrákat, az magára ölti Buddha testét, és Buddha cselekedeteit hajta végre. Tudd meg, az ilyen ember a buddhák követe, a buddhák és Világ Tiszteltjei ruhájába öltöztetett, buddhák és *tathágaták* igaz tanításának az örököse. Gyakorold a mahájánát, és ne engedd, hogy kihaljon a tanítás magja! Most figyelmesen szemléld a keleti irány buddháit!”

復更得百千萬億旋陀羅尼，復更廣見百千萬億無量諸佛。是諸世尊各伸右手摩行者頭，而作是言：『善哉善哉！行大乘者！發大莊嚴心者！念大乘者！我等昔日發菩提心時皆亦如汝，慇懃不失。我等先世行大乘故，今成清淨正遍知身；汝今亦當勤修不懈。此大乘典，諸佛寶藏、十方三世諸佛眼目、出生三世諸如來種。持此經者，即持佛身、即行佛事，當知是人即是諸佛所使、諸佛世尊衣之所覆、諸佛如來真實法子。汝行大乘，不斷法種。汝今諦觀東方諸佛。』

Amikor ezt mondják, a gyakorló meglátja, hogy a keleti irány összes világának a felszíne olyan sima, mint a tenyér, nincsenek rajta buckák, dombok vagy tövissek, lapis lazuli borítja, és sárga arany szegélyezi. A tíz irány összes világa ehhez hasonló. Miután megtekintette a föld felszínét, egy drágakő fát lát meg. A drágakő fa csodásan nyúlik ötezer *jódzsana* magasságába. A fát arany-, ezüst- és hét kincsből álló díszek ékesítik. A fa alatt magától ott terem egy hús *jódzsana* magas oroszlántrónus, amely a száz drágakő fényét sugározza. [Mindegyik világban] mindegyik fa- és drágakő trónus ehhez hasonló. Valamennyi drágakő trónuson ötszáz fehér elefánt tűnik fel, és az összes hátán Szamantabhadra bódhiszattva ül.

說是語時，行者即見東方一切無量世界地平如掌，無諸堆阜、丘陵、荊棘，琉璃為地，黃金間側；十方世界亦復如是。見是地已，即見寶樹。寶樹高妙五千由旬，其樹常出黃金、白銀、七寶莊嚴，樹下自然有寶師子座。其師子座高二十由旬，座上亦出百寶光明。如是諸樹及餘寶座，一一寶座皆有自然五百白象，象上皆有普賢菩薩。

Ekkor a gyakorló hódol Szamantabhadrának, majd így szól: „Milyen bünt követtem el, hogy csak a drágakő földet, drágakő trónust és a drágakő fát látom, a buddhákat viszont nem?” Miután ezt mondta,

[meglátja,] hogy egy-egy trónuson egy-egy Világ Tiszteltje foglal helyet, és ünnepélyesen és csodálatosan ülnek gyémánttrónusokon.

爾時，行者禮諸普賢而作是言：『我有何罪，但見寶地、寶座及與寶樹，不見諸佛？』作是語已，一一座上有一世尊，端嚴微妙而坐寶座。

Miután meglátta a buddhákat, szívét előnti a boldogság, és folytatja a mahájána művek recitálását és tanulmányozását. A mahájána erejének köszönhetően az égből így szól egy hang dicsérőleg: „Kiváló! Kiváló! Kiváló Ifjú! A mahájána gyakorlásának eredményeképpen látod a buddhákat. Most láthatod ugyan a buddhákat és a Világ Tiszteltjeit, de még nem láthatod Sákjamuni buddhát, a testéből kiáramló buddhákat és a Prabhútaratna buddha sztúpáját.” Miután az égi hang elhallgatott, még szorgalmasabban kezdi recitálni és tanulmányozni a mahájána szent könyveit. Így még álmában is látja Sákjamuni buddhát követőivel a Gridhrakúta-hegyen, amint a *Lótusz szúrát* magyarázza, és az egyvalóságáról tanít.

見諸佛已，心大歡喜，復更誦習大乘經典。大乘力故，空中有聲而讚歎言：『善哉善哉！善男子！汝行大乘功德因緣，能見諸佛。今雖得見諸佛世尊，而不能見釋迦牟尼佛、分身諸佛及多寶佛塔。』聞空中聲已，復勤誦習大乘經典。以誦大乘方等經故，即於夢中見釋迦牟尼佛與諸大眾在耆闍崛山說《法華經》，演一實義。

[Sákjamuni fényt bocsát ki]

A tanítást követően ismét bűnbánatot gyakorol. Látni kívánja Buddhát, így összetett kézzel, letérdelve a Gridhrakúta-hegy irányába fordul, és így szól: „Tathágata, Világ Höse, aki örökké jelen vagy a világban, kérlek, könyörülj rajtam, és mutakozz meg előttem!” Miután ezt mondja, meglátja a hét drágakővel ékesített Gridhrakúta-hegyet, a számtalan *bhiksut*, *srávakát*, a gyülekezetet, az egymás mellett sorakozó drágakő fákat, a sima drágakő felszínt és az ott elhelyezett drágakövekkel kirakott oroszlántrónust. Sákjamuni buddha a szemöldökei közül fényt bocsát ki, amely beragyogja a tíz irány világait, majd túlhalad a tíz irány számtalan világain.

教已懺悔，渴仰欲見，合掌胡跪向耆闍崛山而作是言：『如來世雄常在世間，愍念我故，為我現身。』作是語已，見耆闍崛山七寶莊

嚴，無數比丘、聲聞大眾，寶樹行列，寶地平正，復鋪妙寶師子之座。釋迦牟尼佛放眉間光，其光遍照十方世界，復過十方無量世界。

Ahová a fény elér, ott a tíz irányból hirtelen felhőként gyűlnek össze a Buddha testéből kiáramlott Sákjamuni buddhák, ahogy azt a *Lótusz szútra* részletesen elmondja. Mindegyik kiáramlott buddha teste ragyogó aranszínű, nagysága határtalan. Oroszlántrónuson foglalnak helyet, és számtalan nagy bódhiszattva alkotja kíséretüket. Minden egyes bódhiszattva gyakorlata olyan, mint Szamantabhadraé.

此光至處，十方分身釋迦牟尼佛一時雲集，廣說如《妙法華經》。——分身佛，身紫金色、身量無邊、坐師子座，百億無量諸大菩薩以為眷屬，——菩薩行同普賢；如此十方無量諸佛、菩薩眷屬，亦復如是。

Amikor a nagy gyülekezet összesereglett, látják, ahogy Sákjamuni buddha egész testének valamennyi pórusából aranszínű fényt sugároz, és mindegyik fénysugárban tízmilliárd átváltozott buddha lakozik. A Buddha testéből kiáramlott buddhák szemöldökei közötti fehér hajtincsből a nagy emberekre jellemző módon fény sugárzik, és a fény a Buddha fejcsúcsába száll. Meglátva ezt a jelenséget, a Buddha testéből kiáramló buddhák pórusaiból is aranszínű fény sugárzik, és egy-egy fénysugárban a Gangesz homokszemének számával azonos számú átváltozott buddha tartózkodik.

大眾集已，見釋迦牟尼佛舉身毛孔放金色光，——光中有百億化佛。諸分身佛放眉間白毫大人相光，其光流入釋迦牟尼佛頂。見此相時，分身諸佛一切毛孔出金色光，——光中復有恒河沙微塵數化佛。

[Szamantabhadra fényt bocsát ki]

Ekkor Szamantabhadra a nagy emberekre jellemző módon szemöldöke közül fényt bocsát ki, és a fény a gyakorló szívébe hatol. Miután a fény szívébe hatol, a gyakorló magától emlékezetébe idézi a korábbi idők számtalan buddhái által megőrzött és recitált mahájána szentműveket, világosan látja korábbi újjászületéseit, elnyeri azt

a képességet, hogy ismeri saját és mások korábbi újjászületéseit²⁶ és más képességeket. Hirtelen nagy megvilágosodást él át, elnyeri az átalakító *dhāranít* és sokmilliárdnyi *dhāranít*.

爾時，普賢菩薩復放眉間大人相光入行者心。既入心已，行者自憶過去無數百千佛所受持讀誦大乘經典，自見故身了了分明，如宿命通等無有異；豁然大悟，得旋陀羅尼、百千萬億諸陀羅尼門。

A *szamádhiból* visszatérve, meglátja maga előtt az összes kiáramlott buddhát, amint a drágakő fák alatti trónusokon ülnek. Majd látja, hogy a lapis lazuli föld lótuszként összegyűlik, és az alsó égből felemelkedik. Minden virág között a porszemek számával azonos számú bódhiszattva ül keresztbe tett lábbal. Látja, hogy Szamantabhadra bódhiszattva testéből kiáramlott bódhiszattvák a gyülekezetben a mahájánát dicsőítik.

從三昧起，面見一切分身諸佛眾寶樹下坐師子床，復見琉璃地如蓮華聚，從下方空中踊出。一一華間有微塵數菩薩結加趺坐，亦見普賢分身菩薩在彼眾中讚歎大乘。

[A szem megtisztítása]

Ekkor a bódhiszattvák közösen egyforma hangjukkal megtisztítják a gyakorló hat érzékszervét. Van, aki azt mondja: „Gondolj a Buddhára!” Van, aki azt mondja: „Gondolj a tanításra!” Van, aki azt mondja: „Gondolj a közösségre!” Van, aki azt mondja: „Gondolj a fegyelmi szabályokra!” Van, aki azt mondja: „Gondolj az adakozásra!” Van, aki azt mondja: „Gondolj az égiekre!” [Így folytatják:] „Ez a hat tanítás hozza létre a megvilágosodott tudatot, ebből jön létre a bódhiszattvák tanítása. Most a buddhák előtt valld meg korábbi bűneidet, és őszintén bánd meg ezeket! Számtalan korábbi életeidben a szem érzékszerve miatt ragaszkodtál az érzékelt formákhoz, és a ragaszkodás miatt vágyakoztál a tárgyak után. A vágyaid miatt női testben születesz újjá, és minden újjászületésedben ostobán ragaszkodsz a formákhoz. A formák megrontják a szemedet, és a vágyak szolgálja leszel. A formák arra kényszerítenek, hogy a három világban vándorolj, és a fáradtság miatt semmit sem láatsz. Most

²⁶ A meditáció során elnyert hat csodás képesség egyike.

a mahájána *vaipulja*²⁷ szútrákat recitáltad, és a szútrákban ez áll: »A tíz irányban lévő buddhák fizikai teste nem szűnik meg.« Most láthatod őket. Nem így van? A szem érzékszerve tökéletlen, sok bajt hozott rád. Követve szavaimat, forduljatok a buddhákhöz és Sákjamunihoz! Valld be a szemed miatt elkövetett bűnöket, és kérd, hogy a buddhák és a bódhiszattvák bölcsességfényük tanvizével mossák le ezeket rólad, és tisztítsanak meg!”

時諸菩薩異口同音教於行者清淨六根，或有說言：『汝當念佛。』或有說言：『汝當念法。』或有說言：『汝當念僧。』或有說言：『汝當念戒。』或有說言：『汝當念施。』或有說言：『汝當念天。』『如此六法是菩提心、生菩薩法。汝今應當於諸佛前發露先罪，至誠懺悔於無量世眼根因緣貪著諸色。以著色故，貪愛諸塵；以愛塵故，受女人身，世世生處惑著諸色。色壞汝眼，為恩愛奴；色使汝經歷三界，為此弊使，盲無所見。今誦大乘方等經典，此經中說：「十方諸佛色身不滅。」汝今得見，審實爾不？眼根不善，傷害汝多，隨順我語歸向諸佛。釋迦牟尼說汝眼根所有罪咎，諸佛菩薩慧明法水願以洗除，令我清淨。』

Miután ezt mondták, a [gyakorló] hódol a tíz irány buddháinak, majd Sákjamuni és a mahájána szentkönyvek felé fordul, és így szól: „A szememmel elkövetett súlyos bűnök, amelyeket most megvallottam, akadályoznak és bemocskolnak, és így vak vagyok, semmit nem látok. Kérem a buddhákat, hogy könyörüljenek meg rajtam, és oltalmazzanak. Kérem Szamantabhadrát, hogy felszállva az egyetemes megszabadulást hozó Nagy Tan hajójára a tíz irány számtalan bódhiszattvájának társaságában könyörületességből engedje, hogy meghallgassam a múltban a szemem miatt elkövetett gonoszságokból fakadó bűnök megbánásának a tanítását.” Ezt háromszor elismétli, majd a földre borulva, a mahájánára gondol szüntelen. Ezt nevezik „a szem miatt elkövetett bűnök megvallását kifejtő tanításnak”.

作是語已，遍禮十方佛，向釋迦牟尼佛、大乘經典，復說是言：『我今所懺眼根重罪障蔽穢濁，盲無所見。願佛大慈哀愍覆護、普賢菩薩乘大法船普度一切、十方無量諸菩薩伴唯願慈哀，聽我悔過

²⁷ *Vaipulja* (*fangdeng* 方等): széles és egyetemes. A mahájána szútrákat nevezik így.

眼根不善惡業障法。』如是三說，五體投地、正念大乘、心不忘捨，是名懺悔眼根罪法。

Ha valaki a buddhákat dicsőítve füstölőt éget, virágot szór, hitet tesz a mahájána mellett, selyembaldachinokat akaszt fel, megvallja a szeme által a múltban elkövetett bűnöket, és megbánja azokat, az még ebben az életében láthatja Sákjamuni buddhát, a testéből kiáramló buddhákat és számtalan buddhát, és végtelen hosszú ideig (*aszankhjéja kalpa, asengzhi jie* 阿僧祇劫) nem fog rossz létekbe zuhanni.²⁸ A mahájána ereje és a mahájána fogadalma miatt örökké a *dháraní* bódhiszattvakkal²⁹ együtt [a buddhák] kíséretéhez fog tartozni. Aki így gondolkodik, az helyesen gondolkodik, aki más-keppen gondolkodik, az tévesen gondolkodik. Ezt nevezik a szem [megtisztításának] első szintjét mutató jelnek.

稱諸佛名、燒香散華、發大乘意、懸繒幡蓋、說眼過患懺悔罪者，此人現世見釋迦牟尼佛及見分身無量諸佛，阿僧祇劫不墮惡道——大乘力故、大乘願故——恒與一切陀羅尼菩薩共為眷屬。作是念者是為正念，若他念者名為邪念，是名眼根初境界相。

Miután a szeme megtisztult, [a gyakorlót] ismét recitálja a mahájána szent műveit, és a nap hat időszakában letérdelve megbánja bűneit, és ezt mondja: „Miért csak Sákjamuni buddhát és a testéből kiáramló buddhákat láthatom, Buddha teljes testének ereklényét és Prabhúaratna buddha³⁰ sztúpáját viszont nem? Prabhúaratna sztúpája örökké létezik, soha nem enyészik el. Mivel szemeim szennyezettek, ezért nem láthatom.” Miután ezt mondta, ismét bűnbánatot tart. Hét nap elteltével Prabhúaratna buddha sztúpája kiemelkedik a földből, és Sákjamuni buddha jobb kezével kinyitja a sztúpa ajtaját. A sztúpában Prabhúaratna buddha látható, amint elmélyed a formákat egyetemesen megjelenítő *szamádhíban*. Egy-egy pórusból a Gangesz porszemeivel azonos számú fénysugarat bocsát ki, és minden egyes fénysugárban számtalan átváltozott buddha látható.

²⁸ A buddhizmus szerint hatféle újjászületés lehetséges: isten, félisten, ember, állat, pokollakó, éhes szellem. Az első három a jó, az utolsó három a rossz létezés.

²⁹ Azokat a lényeket nevezik *dháraní* bódhiszattvákknak, akik nagy erővel rendelkeznek, és megmentik a lényeket (Soothill 1937: 284).

³⁰ Prabhúaratna buddha a *Lótusz szútra* tizenegyedik fejezetében szerepel.

淨眼根已，復更誦讀大乘經典，晝夜六時胡跪懺悔而作是言：『我今云何但見釋迦牟尼佛分身諸佛，不見多寶佛塔、全身舍利？多寶佛塔恒在不滅，我濁惡眼是故不見。』作是語已，復更懺悔。過七日已，多寶佛塔從地涌出，釋迦牟尼佛即以右手開其塔戶。見多寶佛入普現色身三昧，一一毛孔流出恒河沙微塵數光明，一一光明有百千萬億化佛。

Mikor ez a jel feltűnik, a gyakorló szívét boldogság önti el, dicsőhimnuszokat zengve megkerüli a sztúpát. Amikor hetedszer is megkerüli, Prabhútaratna buddha hangosan így szól elismerően: „Tan gyermeke! Te valójában a mahájánát gyakorlod. Szamantabhadrát követve megbánod szemed [bűneit]. Ezért jöttem el hozzád, hogy tanúbizonyságot tegyek erről.” Miután ezt mondja, így dicséri: „Kiváló! Kiváló! Sákjamuni buddha el tudja magyarázni a nagy tanítást, hullajtja a nagy Tan esőjét, és sikeressé teszi a szennyezett lényeket.”

此相現時，行者歡喜，讚偈遶塔。滿七匝已，多寶如來出大音聲讚言：『法子！汝今真實能行大乘，隨順普賢眼根懺悔。以是因緣，我至汝所為汝證明。』說是語已，讚言：『善哉善哉！釋迦牟尼佛能說大法、雨大法雨，成就濁惡諸眾生等。』

[A fül megtisztítása]

Miután a gyakorló meglátta a Prabhútaratna buddha sztúpáját, ismét Szamantabhadra bódhiszattva színe elé járul. Tenyerét összerakva tisztelettel így szól: „Nagy Tanító! Kérlek, tanítsd meg, miként bánjam meg a hibáimat!”

是時行者見多寶佛塔已，復至普賢菩薩所，合掌敬禮白言：『大師！教我悔過。』

Szamantabhadra így válaszol: „Sok kalpa óta a füled miatt követed a külső hangokat. Ha szép hangot hallasz, vágyódás ébred benned, ha kellemetlen hangot hallasz, nyolcszázféle rossz érzés kel fel benned. A kellemetlen hangokat halló fül miatt rossz dolgokat élsz át, és mivel folyton kellemetlen hangokat hallasz, tapasztalataid is ilyenek lesznek. A helytelen hallás miatt rossz létekre zuhansz, olyan távoli helyeken születesz újjá, ahol csak téveszméket hallhatsz. Most a mahájánát recitálsz, így érdemtenger a kinszed, és ezért láthatod a tíz irány buddháit és Prabhútaratna buddha sztúpáját. Most

én vagyok a tanúbizonyságod. Valld meg a korábbi vétkeidet, és bánd meg bűneidet!”

普賢復言：『汝於多劫耳根因緣隨逐外聲，聞妙音時心生惑著、聞惡聲時起八百種煩惱賊害。如此惡耳，報得惡事、恒聞惡聲，生諸攀緣。顛倒聽故，當墮惡道、邊地邪見不聞法處。汝於今日誦持大乘功德海藏，以是緣故見十方佛、多寶佛塔。現為汝證。汝應自當說已過惡，懺悔諸罪。』

Miután a gyakorló meghallja ezeket a szavakat, tenyerét összerakva a földre borul, és így szól: „A mindenséget ismerő Világ Tiszteltje! Kérlek, jelenj meg előttem tanúbizonyságul! A *vaipulja* (mahájána) szútrák az együttérzés mesterei. Kérlek, tekints le reám, és hallgasd meg szavaimat! Sok-sok kalpán át egészen mostani születésemig a fülemmel hallott hangokhoz ostobán ragaszkodtam, miként a ragasztó a fűszálhoz. Mikor kellemetlen hangokat hallottam, a szenvedés mérge gyűlt bennem, és ez egyetlen újjászületésemkor sem szűnt meg egy pillanatra sem. Mély gödörben ülve, a hangok kifárasztották a szellememet és tudatomat, a három rossz létbe zuhantam. Most tudatára ébredtem ennek, a Világ Tiszteltjei előtt megvallom és megbánom bűneimet.”

是時行者聞是語已，復更合掌五體投地而作是言：『正遍知世尊現為我證，方等經典為慈悲主，唯願觀我、聽我所說。我從多劫乃至今身，耳根因緣聞聲惑著如膠著草，聞諸惡時起煩惱毒，處處惑著無暫停時。坐此竅聲，勞我神識墜墮三塗。今始覺知，向諸世尊發露懺悔。』

A bűnbánatot követően, [a gyakorló] látja, hogy Prabhúaratna buddha aranszínű fényt sugároz, a fény beborítja a keleti irányt és a tíz irány összes buddháját. Testük igazi aranszínű. A keleti irányban az égből így szól egy hang: „Ezt a buddhát Kiváló Erénynek hívják.” A testéből kiáramló végtelen számú buddhák a drágakő fa alatt oroszlántrónuson ülnek keresztbe tett lábbal. A buddhák a minden formát megjelenítő *szamádhiba* lépve így magasztalják: „Kiváló! Kiváló! Kiváló ifjú! A mahájána művek, amelyeket most olvasol és recitálsz, Buddha világát tárják fel.”

既懺悔已，見多寶佛放大光明，其光金色，遍照東方及十方界無量諸佛，身真金色。東方空中作是唱言：『此佛世尊號曰善德。』亦

有無數分身諸佛坐寶樹下師子座上結加趺坐。是諸世尊，一切皆入普現色身三昧，皆作是讚言：『善哉善哉！善男子！汝今讀誦大乘經典，汝所誦者是佛境界。』

[Az orr, a tapintás és a nyelv megtisztítása]

E szavak után Szamantabhadra ismét elmagyarázza a bűnbánatról szóló tanítást: „Korábbi születéseidben számtalan kalpán át vágyódtál az illatok után, ezért a megkülönböztető tudatosság minden helyen vágyódást és ragaszkodást eredményezett, és a születés és a halál világába zuhantál. Most szemlélődj a mahájána okán! A mahájána oka minden létező valósága.” A [gyakorló] a szavak hallatán földre borul, és bűnbánatot gyakorol.

說是語已，普賢菩薩復更為說懺悔之法：『汝於前世無量劫中，以貪香故，分別諸識處處貪著，墮落生死。汝今應當觀大乘因。大乘因者，諸法實相是。』聞是語已，五體投地復更懺悔。

A bűnbánat után így szól: „*Namah*³¹ Sákjamuni, *namah* Prabhúaratna buddha sztúpája, *namah* Sákjamuni testéből a tíz irányba kiáramló buddhák.” Ezt követően hódol a tíz irány buddháinak, és menedéket vesz a Kiváló Erény buddhánál és a testéből kiáramló buddháknál. Mintha csak saját szemével látná őket, összpontosítva hódol mindegyiknek, füstölőt és virágot áldoz nekik. Az áldozat után féltérdre ereszkedve, összeszeri a tenyereit, és himnuszokkal dicsőíti a buddhákat. A dicsőítés után felsorolja a tíz gonosz cselekedetet,³² és megbánja bűneit. A bűnbánatot követően így szól: „Korábbi életeimben számtalan kalpán át vágytam illatokra, ízekre, tapintásokra, és ez okozta, hogy számtalan életen át pokolban, állatként, éhes szellemként, téves nézeteket tanító távoli vidéken születtem meg tökéletlen testben. Most megvallom ezeket a gonosz tetteket, menedéket veszek Buddhánál, az igaz Tan királyánál, és megbánom bűneimet.”

³¹ A *namah* (alapalakjában *namasz*) szanszkrit szó, jelentése 'meghajlás', 'hódolat', 'tisztelet'.

³² Tíz gonosz tett: 1. gyilkolás, 2. lopás, 3. paráználkodás, 4. hazugság, 5. hízélgés, 6. álnok beszéd, 7. becsmélés, 8. vágyakozás, 9. harag, 10. tévnézetek elfogadása.

既懺悔已，當作是語：『南無釋迦牟尼佛！南無多寶佛塔！南無十方釋迦牟尼佛分身諸佛！』作是語已，遍禮十方佛、南無東方善德佛及分身諸佛。如眼所見，一一心禮，香華供養。供養畢已，胡跪合掌，以種種偈讚歎諸佛。既讚歎已，說十惡業懺悔諸罪。既懺悔已，而作是言：『我於先世無量劫時貪香、味、觸，造作眾惡，以是因緣，無量世來恒受地獄、餓鬼、畜生、邊地邪見、諸不善身。如此惡業今日發露，歸向諸佛正法之王，說罪懺悔。』

A bűnbánat után a [gyakorló] tudata és teste nem tétlenkedik, recitálja és olvassa a mahájána szútrákat. A mahájána ereje miatt az égen egy hang így szól: „Tan Gyermek! Most fordulj a buddhák irányába, magasztald a mahájánát, és a buddhák előtt ismerd el hibáidat. A buddhák és *tathágaták* olyanok, mint a szerető apád, valld meg előttük a nyelved által elkövetett gonosz tetteidet a következőket mondva: »Ha a gonosz tettek irányítják a nyelvem, hazugsággal, hízélgéssel, gonosz beszéddel, rágalmakkal, káromkodással, téveszmék magasztalásával, hasztalan beszéddel és ezekhez hasonló gonosz tettekkel viszályt szítottam, a Tanról azt állítottam, hogy nem az [igaz] tanítás. Ezeket a bűnöket megbánom a buddhák előtt.«”

既懺悔已，身心不懈，復更誦讀大乘經典。大乘力故，空中有聲，告言：『法子！汝今應當向十方佛讚說大乘，於諸佛前自說已過。諸佛如來是汝慈父，汝當自說舌根所作不善惡業。此舌根者，動惡業相，妄言、綺語、惡口、兩舌、誹謗、妄語、讚歎、邪見、說無益語，如是眾多諸雜惡業；搆鬪壞亂、法說非法如是眾罪，今悉懺悔諸世雄前。』

Miután ezt mondta, a földre borul, és hódol a tíz irány buddháinak, összezárt tenyerekkel féltérde ereszkedik, és így szól: „A nyelvem hibái számtalan bajt okoztak, gonosz tettek tövisei nőttek ki belőle, az igaz Tan kerekét összetörő cselekedeteket eredményezett. Ez a gonosz nyelv az erény magjait elpusztította, sokszor helytelen dolgokra beszélt rá másokat, tévnézeteket magasztalt, így tüzelőt tettem a [szenvedés] tüzére, és szenvedtek a tűzben megégő lények. Mint ahogy a mérget fogyasztó meghal, bár sebek nem látszanak rajta. Ennyi gonoszság a rossz tettekhez és az erény elvesztéséhez vezetett, és így rossz létekbe zuhantam száz és ezer kalpán át.

A hazugságaim miatt a pokolra jutottam. Most a déli irány buddhái felé fordulok, és megvallom sötét bűneimet.”

作是語已，五體投地遍禮十方佛，合掌長跪，當作是語：『此舌過患無量無邊，諸惡業刺從舌根出，斷正法輪從此舌起。如此惡舌斷功德種，於非義中多端強說、讚歎邪見如火益薪，猶如猛火傷害眾生、如飲毒者無瘡死。如此罪報惡邪不善，當墮惡道百劫、千劫，以妄語故墮大地獄。我今歸向南方諸佛，發露黑惡。』

Miközben a [gyakorló] erre gondol, az égen megszólal egy hang: „A déli irány buddháját Szantálfa Erénynek hívják. Testéből számtalan buddha áramlik ki, akik a mahájánát tanítják, és megszabadítanak a bűnöktől. A tíz irány számtalan buddhája és a könyörületes Világ Tiszteltjei felé fordulva, ezeket a bűnöket és sötét gonoszságokat valld be, és bánd meg őszinte szívvel!”

作是念時，空中有聲：『南方有佛名栴檀德，彼佛亦有無量分身，一切諸佛皆說大乘除滅罪惡。』如此眾罪，今向十方無量諸佛大悲世尊發露黑惡，誠心懺悔。』

E szavak után a földre borul, és hódol a buddháknak. Ekkor a buddhák fényt bocsátanak ki, és a fény beborítja a gyakorló testét, testét és tudatát boldogság önti el, együttérzés ébred benne gondolva a világ összes létezőjére.

說是語已，五體投地復禮諸佛。是時，諸佛復放光明照行者身，令其身心自然歡喜，發大慈悲普念一切。

Ekkor a buddhák alaposan elmagyarázzák a gyakorlónak az együttérzés és az örömteli adakozás tanítását, és kedves szavakkal ösztönzik, hogy gyakorolja a hat harmóniát és tiszteletet.³³ Ekkor a gyakorló a tanítás hallatán szívében nagy örömet érez, és ismét fáradhatatlanul recitál.

爾時，諸佛廣為行者說大慈悲及喜捨法，亦教愛語、修六和敬。爾時，行者聞此教勅心大歡喜，復更誦習終不懈息。

³³ Hatféle módon kell a buddhista gyakorlónak harmóniában lennie a környezetével és tisztelnie másokat: 1. cselekedeteivel, 2. beszédével, 3. gondolataival, 4. fegyelmi előírásaival, 5. nézeteivel, 6. mások segítségével.

[Test és tudat bűneinek megbánása]

Az égen egy csodás hang felcsendül: „Most bánd meg a tested és tudatod [bűneit]! A test bűnei: „ölés, lopás és paráználkodás; a tudat bűnei: bűnös gondolatokba merülés, a tíz gonosz tett elkövetése és az öt végzetes bűn.”³⁴ Miként a majom [ragaszkodik a megfogott tárgyhoz], a madárcsapda és a ragasztó, a ragaszkodás átjárja a hat érzékszervet. A hat érzékszerv tettei – águk, viráguk, levele – a három világ huszonöt létezésében³⁵ mindenhol megtalálhatók, növelik a tudatlanságot, öregedéshez, halálhoz, a tizenkét szenvedéshez vezetnek, a nyolc helytelen viselkedést³⁶ és nyolc szerencsétlen születést³⁷ okozzák. Most bánd meg ezeket a gonosz, eredménytelen tetteket!”

空中復有微妙音聲出如是言：『汝今應當身心懺悔。身者，殺、盜、婬；心者，念諸不善、造十惡業及五無間，猶如獼猴、亦如獼膠處處貪著，遍至一切六情根中。此六根業，枝條、華、葉悉滿三界二十五有一切生處，亦能增長無明、老、死十二苦事，八邪、八難無不經中。汝今應當懺悔如是惡不善業。』

Akkor, miután a gyakorló hallotta ezeket, ezt kérdezi az égi hangtól: „Hol gyakoroljam most a bűnbánatot?”

爾時，行者聞此語已，問空中聲：『我今何處行懺悔法？』

Az égi hang így válaszol: „Sákjamuni neve a minden helyet átható Vairócsana, lakhelye pedig az Örökké Nyugvó Fény. Az örök páramitá alkotja, az én páramitá alapozza meg ezt a helyet, a tisztaság páramitá megszünteti a létezés jellemzőit ezen a helyen, a bol-

³⁴ Az öt végzetes bűn: apagyilkosság, anyagyilkosság, arhat megölése, a Buddha megsebesítése, viszályt szítani a buddhista közösségben.

³⁵ A vágyvilágban tizennégy formája van a létezésnek, a formavilágban hét, a forma nélküli világban négy.

³⁶ A nyolcféle rossz viselkedés (*baxie* 八邪): 1. téves nézet, 2. téves gondolatok, 3. helytelen beszéd, 4. helytelen cselekedet, 5. helytelen életmód (pl. hentes, fegyverkereskedő), 6. helytelen erőfeszítés, 7. helytelen gondolatok, 8. helytelen meditáció.

³⁷ A nyolc születési környezet, amelyben nehéz megérteni a buddhát (*ba nan* 八難): 1. pokolban, 2. éhes szellemként, 3. állatként, 4. hosszú életű istenként, 5. az északi kontinensen, ahol minden kellemes, 6. süketként, vakként, ostobaként, 7. világi filozófusként, 8. az előző buddha halála és a következő buddha megszületése közötti időben.

dogság *páramitá* nem támaszkodik a tudat és test jellemzőire itt.³⁸ Ezen a helyen nem látni a lét és nemlét dharmáinak jellemzőit, olyan, mint a békés megszabadulás vagy a *pradnyápáramitá*: a formák örökké létező dharmák. Így szemlélj a tíz irány buddhát!”

時空中聲即說是語：『釋迦牟尼名毘盧遮那，遍一切處；其佛住處名常寂光，常波羅蜜所攝成處、我波羅蜜所安立處、淨波羅蜜滅有相處、樂波羅蜜不住身心相處。不見有無諸法相處，如寂解脫，乃至般若波羅蜜，是色常住法故。如是，應當觀十方佛。』

[A bűnbánat fogalma]

Ekkor a tíz irány buddhái kinyújtják jobb kezüket, és megsimogatják a gyakorló fejét, majd így szólnak: „Kiváló! Kiváló! Kiváló ifjú! Mivel olvastad és recitáltad a mahájána szútrákat, a tíz irány buddhái megtanítják neked a bűnbánat gyakorlatát. A bódhisattva gyakorlata: nem szabadulni meg a gyötrelmekről és nem merülni el a kötöttségek tengerében. A tudat szemlélése közben a tudat nemlétezését [felismeri]. A tévképzetekből keletkeznek a gondolatok. A gondolkodó tudat a téves gondolatokból keletkezik. Miként az égen a szélnek nincs támasza, ugyanígy a dharmák ismertetőjegye nem keletkezik és nem szűnik meg. Mi a bűn? Mi az érdem? A tudat maga üres, így a bűnnek és az érdemnek nincs gazdája. Minden dharma ilyen: nem létezik és nem szűnik meg. Ilyen a bűnbánat is. A tudat szemlélése közben a tudat nemlétezését [felismeri]. A dharmák nem tartózkodnak a dharmákban. Minden dharma a megszabadulás, a megszűnés igazsága a megnyugvás. Így gondolva erre, ezt nevezik a nagy bűnbánatnak, díszes bűnbánatnak, a bűn ismertetőjegyei nélküli bűnbánatnak, a megkülönböztető gondolkodás megszüntetésének. Annak, aki ezt a bűnbánatot gyakorolja, teste és tudata megtisztul, nem tartózkodik a dharmák közt, olyan, mint a folyóvíz. Minden pillanatban láthatja Szamantabhadrát és a tíz irány buddhát.”

時十方佛各伸右手摩行者頭，作如是言：『善哉善哉！善男子！汝誦讀大乘經故，十方諸佛說懺悔法。菩薩所行，不斷結使、不住使

³⁸ A négy *páramitá* (**csatus-páramitá*, *si boluomi* 四波羅蜜) a *Nirvána szútrában* a nirvána négy jellemzője: örök, boldog, én, tiszta.

海。觀心無心，從顛倒想起，如此想心從妄想起；如空中風無依止處。如是法相，不生、不滅。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福無主。一切法如是，無住、無壞。如是懺悔，觀心無心、法不住法中，諸法解脫，滅諦寂靜。如是想者，名大懺悔、名莊嚴懺悔、名無罪相懺悔、名破壞心識。行此懺悔者，身心清淨，不住法中——猶如流水——念念之中得見普賢菩薩及十方佛。』

Ekkor a Világ Tiszteltjei a nagy együttérzés fényét sugározzák, és elmagyarázzák a gyakorlónak az ismertetőjegyek nemlétezését hirdető tant. A gyakorló meghallja a legelső elvet, az ürességet. Miután ezt meghallja, szívében nem ismer félelmet többé, és a megfelelő időben a bódhiszattvák igazi helyét elfoglalja.

時諸世尊以大悲光明為於行者說無相法，行者聞說第一義空，行者聞已心不驚怖，應時即入菩薩正位。

Buddha ezt mondja Ánandának: „Ezt a gyakorlatot nevezik bűnbánatnak. Ez a tíz irány buddháinak és bódhiszattváinak bűnbánatgyakorlata.”

佛告阿難：「如是行者，名為懺悔。此懺悔者，十方諸佛、諸大菩薩所懺悔法。」

Buddha azt mondja Ánandának: „Buddha távozása után, ha Buddha tanítványai megbánják bűnös tetteiket, csak a mahájána könyveket kell olvasniuk és recitálniuk. Ezek a mahájána művek a buddhák szemei, ennek köszönhetik öt szemüket.³⁹ Buddha háromféle teste a mahájána [művekből] keletkezik. Ez a nagy Tan pecsétje, amellyel lepecsételik a nirvána tengerét. Ebből a tengerből születik meg a Buddha háromféle tiszta teste. Ez a háromféle test⁴⁰ emberek

³⁹ Az öt szem: 1. a tárgyakat érzékelő testi szem (*mánsza-csaksusz, rouyan* 肉眼); 2. égi szem (*divja-csaksusz, tianyan* 天眼), amellyel istenek és a meditáció útján a formavilágban tartozkodó emberek rendelkeznek, és ezzel lehet a múltat és jövőt látni; 3. bölcsességszem (*pradnyá-csaksusz, huiyan* 慧眼), amellyel a hínájána szentjei látják, hogy a dolgok nem rendelkeznek lényegi létezéssel; 4. dharmaszem (*dharmha-csaksusz, fayan* 法眼), amellyel a bódhiszattvák rendelkeznek; 5. buddhaszem (*buddha-csaksusz, foyan* 佛眼).

⁴⁰ Buddha három teste: 1. tantest (*dharmha-kája, fashen* 法身), Buddha transzcendens alakja, 2. jutalomtest (*szambhógakája, baoshen* 報身), érdemeinek jutalmaként elnyert teste, 3. átváltozott test (*nirmána-kája, huashen* 化身), a lények előtt megjelenő alakja.

és istenek érdemföldje,⁴¹ áldozatra legméltóbbak. Az, aki olvassa és recitálja a mahájána műveket, tudja, hogy az ilyen ember buddha erényeivel van felruházva, minden bűnét örökre lemossa magáról, és buddha bölcsességéből születik.

佛告阿難：「佛滅度後，佛諸弟子若有懺悔惡不善業，但當誦讀大乘經典。此方等經是諸佛眼，諸佛因是得具五眼，佛三種身從方等生；是大法印，印涅槃海，如此海中能生三種佛清淨身，此三種身，人天福田應供中最。其有誦讀大方等典，當知此人具佛功德，諸惡永滅，從佛慧生。」

[A hat érzékszerv bűnei]

Ekkor a Világ Tiszteltje így szavalt:

爾時，世尊而說偈言：

Ha a szem érzékszerv bűnös,
tetteinek akadály a szemét homályosítja,
csak a mahájánát kell recitálnia,
a legelső elven gondolkodnia.
Ez a szem bűnbánata,
minden rossz tett pusztulása.

「若有眼根惡、業障眼不淨，
但當誦大乘、思念第一義，
是名懺悔眼，盡諸不善業。」

Fül érzékszervével zajokat hall,
sértik a harmónia rendjét,
elméjét megzavarják,
olyan, mint egy buta majom.
A mahájánát kell recitálnia,
a dharmák ürességét, nemlétét szemlélnie,
örökre kitisztul minden bűne,
égi fülével a tíz irányban mindent hall.

⁴¹ Az érdemföld a három kincsre (Buddha, dharmá, szangha) utal. Aki érdemeket akar szerezni, jó karmát gyűjteni magának, az Buddhának és a szerzeteseknek tesz felajánlásokat.

耳根聞亂聲， 壞亂和合義，
由是起狂亂， 猶如癡獼猴，
但當誦大乘、 觀法空無相，
永盡一切惡， 天耳聞十方。

Az orr érzékszerv az illatokhoz kötődik,
a tisztátlant követi, s kapcsolatot létesít,
a megbolondított orr
a tisztátlant követi, s tárgyak születnek.
Aki a mahájána szútrákat olvassa,
a dharmák valós természetén szemlélődik,
örökre megszabadul a bűnös tettektől,
többé újjá nem születik.

鼻根著諸香， 隨染起諸觸，
如此狂惑鼻， 隨染生諸塵。
若誦大乘經、 觀法如實際，
永離諸惡業， 後世不復生。

A nyelv okozza az ötféle
gonosz beszéd ártalmait,
aki magát fegyelmezni akarja,
a könyörületességet szívében ápolja,
a dharmák igaz nyugvó természetén elmélkedik,
a tárgyakat meg nem különbözteti.

舌根起五種， 惡口不善業，
若欲自調順， 應勤修慈心，
思法真寂義， 無諸分別相。

Az elme érzékszerv, mint a majom
pillanatra sem nyugszik,
ki megzabolázni kívánja,
mahájánát szorgosan recitálja,
gondoljon Buddha megvilágosodott testére,
ereje és félelemnélkülisége hozza létre.

心根如獼猴， 無有暫停時，
若欲折伏者， 當勤誦大乘，
念佛大覺身， 力無畏所成。

A test minden szerv ura,
 miként a port a szél felkavarja,
 a hat tolvaj (érzékszerv) játszadozik
 szabadon, gátak nélkül.
 Ha a gonosztól szabadulni kívánsz,
 örökre vess el minden szennyt.
 Hogy nirvána városában lakhass szüntelen,
 s elméd békésen megnyugodjon,
 recitáld a mahájána szútrákat,
 s gondold a bódhiszattvák anyjára.

身為機關主， 如塵隨風轉，
 六賊遊戲中， 自在無罣礙。
 若欲滅此惡、 永離諸塵勞、
 常處涅槃城、 安樂心恬怕，
 當誦大乘經、 念諸菩薩母。

Számtalan kiváló módszert
 elnyersz a valóságon elmélkedve,
 a fenti hat gyakorlat neve:
 a hat érzékszerv [megtisztítása];
 karmák tengernyi akadály
 tévképzetekből ered.
 Aki bűnbánatot kíván gyakorolni,
 egyenesen ülve a valóságot szemlélje.
 Minden bűnt, mint zúzmarát és harmatot,
 a bölcsesség napja felszárítja;
 így éber elmével
 bánd meg hat érzékszerved bűneit.

無量勝方便， 從思實相得，
 如此等六法， 名為六情根。
 一切業障海， 皆從妄想生，
 若欲懺悔者， 端坐念實相。
 眾罪如霜露， 慧日能消除，
 是故應至心， 懺悔六情根。」

[Gyakorlásra buzdítás]

Miután ezt a verset elmondta, Buddha így szólt Ánandához: „Most már átvetted azt a tanítást, amely elmagyarázza, miként lehet a hat érzékszerv bűneinek megbánásával meglátni Szamantabhadrá bódhiszattvát. Mostantól tanítsd meg ezt a tant embereknek és isteneknek a tíz irányban mindenhol! Ha Buddha távozása után, Buddha gyermekei ismerik ezt a tanítást, akkor recitálják és magyarázzák a mahájána szútrákat, és békés helyeken tartózkodjanak. Ha temetőben, erdőben, elvonulási helyen időznek, olvassák és recitálják a mahájána [szútrákat], és elmélkedjenek a mahájána elvein! Mivel erősen gondolnak [a buddhákra], megláthatnak engem, a Prabhútaratna buddha sztúpáját, a tíz irányba kiáramlott számtalan buddhát, Szamantabhadrá bódhiszattvát, Mandzsusrí bódhiszattvát, Bhaisadzsjarádzsa bódhiszattvát és Bhaisadzjszamudgata bódhiszattvát,⁴² ahogy a Tan tisztelete miatt gyönyörű virágokat fogva a levegőben lebegünk, és dicsőítjük a gyakorlókat. A mahájána *vai-pulja* szútrák recitálása miatt a buddhák és bódhiszattvák éjjel-nappal áldoznak a gyakorlóknak.”

說是偈已，佛告阿難：「汝今持是“懺悔六根觀普賢菩薩法”，普為十方諸天世人廣分別說。佛滅度後，佛諸弟子若有受持、讀誦、解說方等經典，應於靜處，若在塚間、若林樹下、阿練若處，誦讀方等，思大乘義。念力強故，得見我身及多寶佛塔、十方分身無量諸佛，普賢菩薩、文殊師利菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩恭敬法故，持諸妙華住立空中，讚歎恭敬行持法者。但誦大乘方等經故，諸佛、菩薩晝夜供養是持法者。」

Buddha ezt mondta Ánandának: „Mivel én és a bölcsek kalpájának⁴³ bódhiszattvái, a tíz irány buddhái a mahájána igazságain elmélkedtünk, megszabadultunk sok milliárd korábbi újjászületésünk bűneitől. Ennek a kiváló bűnbánatgyakorlatnak köszönhetően most a tíz irányban valamennyien buddhák lettünk. Ha gyorsan el akarod érni a tökéletes megvilágosodást, és még ebben az életedben

⁴² Az utolsó kettő bódhiszattva a gyógyítás testvér bódhiszattvái, az előbbi a báty, az utóbbi az öcs.

⁴³ A bölcsek kalpája (*bhadra-kalpa*, *bhadra-kalpita*, *xianjie* 賢劫) a mostani kalpa, amelyben ezer böles él tizenhat bódhiszattva vezetésével. Az ezer böles közül Sákjamuni a negyedik, Maitréja pedig az ötödik lesz.

látni kívánod a tíz irány buddháit és Szamantabhadra bódhiszattvát, akkor fürödj meg, hogy megtisztulj, vegyél fel tiszta ruhát, égess különböző illatú füstölőket, vonulj vissza egy csendes helyre, majd recitáld és olvasd a mahájána szútrákat, és gondolkozz a mahájána elveken.”

佛告阿難：「我與賢劫諸菩薩及十方諸佛，因思大乘真實義故，除却百萬億劫阿僧祇數生死之罪；因此勝妙懺悔法故，今於十方各得為佛。若欲疾成阿耨多羅三藐三菩提者、若欲現身見十方佛及普賢菩薩，當淨澡浴、著淨潔衣、燒眾名香，在空閑處，應當誦讀大乘經典、思大乘義。」

Buddha azt mondta Ánandának: „Ha valaki szemlélni akar Szamantabhadra bódhiszattvát, így szemlélődjön! Ezt a szemlélődést nevezzük a helyes szemlélődésnek, minden más szemlélődést helytelennek. Miután Buddha távozik, Buddha gyermekei közül azok, akik Buddha szavai szerint gyakorolják a bűnbánatot, tudd meg, Szamantabhadra gyakorlatát végzik. Aki Szamantabhadra gyakorlatát folytatja, nem lát gonoszsgot, és nem érik el a gonosz tettek következményei. Aki a nap hat időszakában hódol a tíz irány buddháinak, recitálja a mahájána szútrákat, elmélkedik a legelső mély igazságon, a dharmák ürességén, egy szempillantás alatt megtisztul sok milliárd korábbi újjászületéseinek a bűneitől. Aki így gyakorol, az Buddha igaz gyermeke, Buddhából született. A tíz irány buddháit és bódhiszattvái lesznek a mesterei. Ezt nevezik a tökéletes bódhiszattvafegyelemnek, nincs szükség karmára (korábbi cselekedetekre), magától kialakul. Fogadja emberek és istenek hódolatát.

佛告阿難：「若有眾生欲觀普賢菩薩者，當作是觀。作是觀者是名正觀，若他觀者是名邪觀。佛滅度後，佛諸弟子隨順佛語行懺悔者，當知是人行普賢行。行普賢行者，不見惡相及惡業報。其有眾生晝夜六時禮十方佛、誦大乘經、思第一義甚深空法，一彈指頃除去百萬億億阿僧祇劫生死之罪。行此行者，真是佛子、從諸佛生，十方諸佛及諸菩薩為其和上，是名具足菩薩戒者，不須羯磨自然成就，應受一切人天供養。」

[A mahájána fogadalom]

Akkor az a gyakorló, aki le akarja tenni a bódhiszattva fogadalmat, tegye össze tenyereit, és egy csendes helyen hódoljon a tíz irány buddháinak, bánja meg bűneit, vallja be hibáit. Ezt követően egy nyugodt helyen ezt kell mondania a tíz irány buddháinak: „A buddhák és a Világ Tiszteltjei örökké megjelennek a világban, a karmám akadályai miatt azonban hiába hiszek a mahájánában, nem láthatom őket. Most Buddhára bízom magam, és kérem, hogy Sákjamuni, a mindentudó Világ Tiszteltje legyen a mesterem. Nagy bölcsességű Mandzsusrí, kérlek, bölcsességeddel add át nekem a bódhiszattvák tiszta tanítását! Maitréja bódhiszattva! Nagy Együttérzés napja! Könyörülj rajtam, és engedd meg, hogy megkaphassam a bódhiszattvák tanítását. A tíz irány buddhái legyenek a tanúim! Nagy bódhiszattvák! Mindenki dicsőíti neveiteket. Kiváló vezetők, oltalmazzatok a lényeket! Segítsetek bennünket! A mai naptól, amikor átvesszük a mahájána műveket, életünk végéig, még ha a pokolba zuhanva végtelen szenvedést is kellene átélnünk, soha nem fogjuk becsmérlni Buddha igaz Tanát. Korábbi érdemek miatt, kérlek Sákjamuni Buddha, légy a mesterem; kérlek Mandzsusrí, légy a tanítóm; kérlek eljövendő Maitréja, add át nekem a tanítást; kérlek tíz irány buddhái, legyetek a tanúim; kérlek nagy bódhiszattvák, legyetek a társaim. Most a mahájána szútrák mély és csodás értelme szerint megtérek a Buddhához, megtérek a Tanhoz, megtérek a buddhisták közösségéhez.” Ezt háromszor kell ismételnie.

爾時，行者若欲具足菩薩戒者，應當合掌在空閑處遍禮十方佛，懺悔諸罪，自說已過。然後靜處白十方佛而作是言：『諸佛世尊常住在世，我業障故，雖信方等見佛不了。今歸依佛，唯願釋迦牟尼正遍知，世尊為我和上；文殊師利具大慧者願以智慧授我清淨諸菩薩法；彌勒菩薩勝大慈日憐愍我故亦應聽我受菩薩法；十方諸佛現為我證；諸大菩薩各稱其名，是勝大士覆護眾生，助護我等今日受持方等經典，乃至失命，設墮地獄受無量苦，終不毀謗諸佛正法。以是因緣功德力故，今釋迦牟尼佛為我和上、文殊師利為我阿闍黎、當來彌勒願授我法、十方諸佛願證知我、大德諸菩薩願為我伴，我今依大乘經甚深妙義，歸依佛、歸依法、歸依僧。』如是三說。

[Érdemek felajánlása]

Miután megtért a három drágakőhöz, megfogadja, hogy betartja a hat szigorú előírást.⁴⁴ Miután átvette a hat szigorú előírást, szorgalmasan végrehajtja az akadálytalan tiszta gyakorlatokat, megfogadja, hogy az összes lényt segíti, és vállalja a nyolc szigorú előírást.⁴⁵ Miután ezt megfogadta, egy békés helyen füstölőket éget, virágot szórva áldoz a buddháknak, a bódhiszattváknak és a mahájána *vaipulja* [szútráknak]. Majd ezt kell mondania: „Most elhatároztam, hogy a megvilágosodásra fogok törekedni, és ez az érdem szabadítson meg minden lényt a szenvedéstől!” Miután ezt mondta, le kell borulnia a buddhák és a bódhiszattvák előtt, elmélkednie kell a mahájána fogalmain. Majd egy vagy háromszor hét nap múlva, akár szerzetes, akár családban élő a [gyakorló], nem lesz szüksége mesterre, tanítóra vagy ceremóniára, csupán annak köszönhetően, hogy megőrizte, olvasta és recitálta a mahájána szútrákat, valamint Szamantabhadra ösztönözte a gyakorlásra, ő lesz a tíz irány buddhái igaz tanításainak a szeme. Ennek a gyakorlásnak az eredményeképpen magától létrejön az ötrészes tanteste: fegyelem, elmélyedés, bölcsesség, megszabadulás, a megszabadulás felismerése.⁴⁶ A buddhák és a *tathágaták* ebből a tanból születtek, és megvilágosodásukat megjövendőlték a mahájána szútrák.

歸依三寶已，次當自誓受六重法。受六重法已，次當勤修無礙梵行、發廣濟心、受八重法。立此誓已，於空閑處燒眾名香、散華供養一切諸佛及諸菩薩、大乘方等，而作是言：『我於今日發菩提心，以此功德普度一切。』作是語已，復更頂禮一切諸佛及諸菩薩，思方等義，一日乃至三七日，若出家、在家，不須和上、不用諸師、不白羯磨，受持讀誦大乘經典力故、普賢菩薩勸發行故，是十方諸佛正法眼目。因由是法，自然成就五分法身：戒、定、慧、解脫、解脫知見。諸佛如來從此法生，於大乘經得受記別。

⁴⁴ Hat szigorú előírás: 1. testét könyörületes tevékenységre használja, 2. könyörületesen beszél másokkal, 3. elméjét könyörületesen használja, 4. mások közt egyenlően elosztja a kapott adományokat, 5. összpontosítva betartja a fegyelmi előírásokat, és erkölcsösen él, 6. helyes nézeteket vall, amelyek a nirvánához vezetnek (Nakamura 1985: 1455).

⁴⁵ Valószínűleg a szerzetesnőkre vonatkozó nyolc előírás, amely kötelezi a szerzetesnőket, hogy tiszteljék a szerzeteseket.

⁴⁶ Buddháság állapotában a Buddha testének ez az öt jellemzője van.

[Megszabadulás a fogadalom megszegésének a bűnétől]

Ó, Bölcs! Ha egy *srávaka* megszegi a három drágakőnek tett megtérési fogadalmát, az öt fegyelmi szabályt, a nyolc fegyelmi szabályt, a szerzetesi szabályokat, a szerzetesnők szabályait, a novíciusok szabályait, a novíciák szabályait, a helyes viselkedés szabályait, vagy ostoba, nem erényes, gonosz gondolatai miatt többször megsérti a szabályokat és a helyes viselkedés előírásait, és szeretne megszabadulni ezektől a hibáktól, ismét szerzetes lenni és megtartani a novíciusok szabályait, akkor szorgalmasan kell olvasnia a mahájána műveket, elmélkednie az első igazság mélységéről, a dharmák ürességéről és összekapcsolnia az üresség megértéséből fakadó bölcsességet tudatával. Tudd meg, az ilyen ember egy szempillantás alatt összes bűnétől maradéktalanul megszabadul, őt nevezik a szerzetesek szertartásainak tökéletes ismerőjének, a helyes viselkedés példaképének, és istenek és emberek áldoznak neki.

是故，智者！若聲聞毀破三歸及五戒、八戒、比丘戒、比丘尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、式叉摩尼戒，及諸威儀；愚癡不善、惡邪心故，多犯諸戒及威儀法。若欲除滅令無過患、還為比丘具沙門法，當勤修讀方等經典、思第一義甚深空法，令此空慧與心相應。當知此人於念念頃，一切罪垢永盡無餘，是名具足沙門法式、具諸威儀，應受人天一切供養。

Tegyük fel, hogy egy férfi világi hívő (*upászaka*) megsérti a helyes viselkedés szabályait, és rossz tetteket követ el – azt állítja például, hogy Buddha tanítása téves és gonosz, a hívők négy csoportjának⁴⁷ gonoszságairól beszél, lop és paráználkodik szégyenérzet nélkül –, bűnbánatot kíván gyakorolni, hogy megsemmisítse bűneit, akkor serényen olvassa és recitálja a mahájána műveket, és elmélkedjen a legfőbb alapelven. Ha egy király, egy miniszter, egy bráhmin, egy világi hívő, egy idős mester, egy hivatalnok vagy bárki más határtalan vágyainak enged, elköveti az öt szörnyű bűn egyikét, szidalmazza a mahájána szútrákat, a tíz gonosz tettet megcselekedti, a vihar kitörésénél is gyorsabban fog az Avícsi pokolba⁴⁸ zuhanni.

⁴⁷ Hívők négy csoportja (*sizhong* 四眾): 1. szerzetes, 2. szerzetesnő, 3. férfi világi hívő, 4. női világi hívő.

⁴⁸ Az Avícsi pokol a nyolc forró pokol közül a nyolcadik, ahol a legszörnyűbb kínokat kell kiállni.

Ha el akarja hárítani karmájának az akadályát, szégyent kell éreznie bűnei miatt, és meg kell bánnia azokat.

若優婆塞犯諸威儀、作不善事——不善事者，所謂說佛法過惡、論說四眾所犯惡事、偷盜姪姪無有慚愧——若欲懺悔滅諸罪者，當勤讀誦方等經典、思第一義。若王者、大臣、婆羅門、居士、長者、宰官是諸人等，貪求無厭、作五逆罪、謗方等經、具十惡業，是大惡報應墮惡道，過於暴雨必定當墮阿鼻地獄。若欲除滅此業障者，應生慚愧、改悔諸罪。

[Bűnbánat öt gyakorlata]

Mit nevezünk a ksatriják⁴⁹ és a világi hívők bűnbánatának? A bűnbánat gyakorlata a következő: helyes tudatot fenntartva nem becsmérelni a három drágakövet, nem gördíteni akadályokat a szerzetesek és a tiszta gyakorlatokat folytatók elé, a hatféle figyelem⁵⁰ gyakorlatát végezni, áldozni a mahájánát megtartóknak (nem szükséges [másnak] hódolni), észben tartani a mély szútrák tanításait és a legfőbb alapelvet, az ürességet. Ezen tanítás feletti elmélkedést nevezik a ksatriják és a világi hívők első bűnbánatának. A második bűnbánat: gondoskodni a szülőkről és tisztelni a mestereket. Ezt nevezzük a második bűnbánat gyakorlatának. A harmadik bűnbánat: igazságosan kormányozni az országot, nem sanyargatni a népet. Ezt nevezik a bűnbánat harmadik gyakorlatának. A bűnbánat negyedik gyakorlata: megparancsolni, hogy az országban, ameddig csak az ereje elér, a hat böjti napon⁵¹ nem lehet ölni. Ezt nevezik a bűnbánat negyedik gyakorlatának. Az ötödik bűnbánat: mélyen hinni kell az ok-okozat [törvényében], hinni az egyvalóság elvében, tudni, hogy Buddha nem semmisül meg. Ezt nevezik a bűnbánat ötödik gyakorlatának.

云何名刹利居士懺悔法？懺悔法者，但當正心、不謗三寶、不障出家、不為梵行人作惡留難，應當繫念修六念法、亦當供給供養持大

⁴⁹ A ksatrija a harcosok kasztja Indiában.

⁵⁰ Hatféle figyelem (*sad anuszmrítajah, liu nian* 六念): figyelem 1. Buddhára, 2. a tanítására, 3. a közösségére, 4. a fegyelmi előírásokra, 5. az adakozásra, 6. az isteni világokra.

⁵¹ A hat böjti nap: a hónap nyolcadik, tizenegyedik, tizenötödik, huszonharmadik, huszonkilencedik és harmincadik napja.

乘者，不必禮拜，應當憶念甚深經法第一義空。思是法者，是名剎利居士修第一懺悔。第二懺悔者，孝養父母、恭敬師長，是名修第二懺悔法。第三懺悔者，正法治國、不邪枉人民，是名修第三懺悔。第四懺悔者，於六齋日勅諸境內力所及處令行不殺，修如此法是名修第四懺悔。第五懺悔者，但當深信因果、信一實道、知佛不滅，是名修第五懺悔。

Buddha azt mondta Ánandának: „Ha a jövőben valaki ezt a bűnbánatot gyakorolja, az az ember, tudd meg, magára ölti a szegyenkezés ruháját, és buddhák oltalmazták és segítik, és hamarosan eléri a tökéletes buddhaságot.”

佛告阿難：「於未來世，若有修習如此懺悔法，當知此人著慚愧服、諸佛護助，不久當成阿耨多羅三藐三菩提。」

[Befejezés]

Mikor ezt mondta, tízezer égi gyermek elnyerte a tiszta tanszemet. Maitréja bódhiszattva és a többi nagy bódhiszattva, valamint Ánanda örvendeztek Buddha szavainak, és megfogadták intelmeit. 說是語時，十千天子得法眼淨，彌勒菩薩等諸大菩薩及以阿難，聞佛所說，歡喜奉行。

Elsődleges források

- Chu Sanzang ji ji* 出三藏記集 (*A Tripitakáról készült feljegyzések gyűjteménye*), T55, 2145.
- Fo shuo guan Puxian pusa xingfa jing* 佛說觀普賢菩薩行法經 (*A Buddha által elmondott szútra Szamantabhadra vizualizációjának gyakorlatáról*), T09, 277.
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 (*Kiváló szerzetesek életrajzai*), T50, 2059.
- Hongzan Fahua zhuanban* 弘贊法華傳 (*A Lótusz szútra terjesztésének története*), T51, 2067.
- Zhancha shan'eyebao jing* 占察善惡業報經 (*A jó és rossz karmikus következmények megjósolásának szútrája*), T17, 839.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Buswell, Robert E. 1990. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre 2019. „A dunhuangi hatagarú elefánton ülő Samantabhadra ábrázoláson fellelhető indiai és közép-ázsiai hatások.” In: Csibra Zuzsanna (szerk.): *Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 31–42.
- Kiss Mónika 2015. „Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának néhány problematikus pontja.” *Távol-keleti Tanulmányok* 6/1–2 (2014): 67–92.
- Kiss Mónika 2017. „Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában: A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára.” *Távol-keleti Tanulmányok* 8/2 (2016): 87–126.
- Kiss Mónika 2018. „Changes in the Iconography of Fugen Enmei Bosatsu.” Doktori értekezés. Kézirat.
- Kiss Mónika 2019a. „Fugen Enmei kínai eredete: Két indiai mester, két hagyomány?” In: Csibra, Zsuzsanna (szerk.): *Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 173–187.
- Kiss Mónika 2019b. „The Tendai Tradition of Bodhisattva Samantabhadra Prolonger of Life: Fugen Enmei Bosatsu.” In: *International Symposium of Tiantai Studies*. Peking: Peking University, 157–172.
- Kiss Mónika 2020. „Vajrabodhi, Amoghavajra and the Adamantine Life-span Scriptures.” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 24: 84–58.
- Kuo, Li-ying 1994. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Lai, Whalen 1990. „The Chan-ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China.” In: Robert E. Buswell (ed.): *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 175–206.
- Liu, Ming-wood 1994. *Madhyamaka Thought in China*. Leiden: Brill.

- Miyaji Seigen 宮地 清彦 2006. „Kan fugen bosatsu gyōhō kyō ni okeru sange metsu zai ni tsuite” 『観普賢菩薩行法経』における懺悔滅罪について [A bűnbánatgyakorlat a Szamantabhadra vizualizációs szútrában]. *Shūgaku ken'yū* 宗学研究 48: 193–198.
- Nakamura Hajime 中村元 1985. *Bukkyōgo daijiten* 佛教語大辞典. Tokyo: Tōkyō Shoseki.
- Nattier, Jan 2003. *A Few Good Man: The Bodhisatva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Pap Melinda 2009a. „Zhanran életrajza.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai történelem és kultúra. Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*. (Sinológiai műhely 7.) Budapest: Balassi Kiadó, 80–114.
- Pap Melinda 2009b. „Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran *A gyémánt penge* című művében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 1/2: 37–76.
- Pap Melinda 2010a. „A buddha-természet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a kínai buddhizmusban a lefordított *sūtrák* és értekezések tükrében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2/1: 31–73.
- Pap Melinda 2010b. „Jizang és a buddha-természet fogalmának *madhyamaka* értelmezése.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2/2: 105–121.
- Pap Melinda 2013. „A kínai buddhizmus története.” In: Hidas Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Buddhizmus*. (Vallástudományi könyvtár VI.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, 175–194.
- Pap Melinda 2016a. „The Concept of Faith in Zhanran's Diamond Scalpel Treatise.” In: Hamar Imre – Takami Inoue (eds.): *Faith in Buddhism*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 49–66.
- Pap Melinda 2016b. „A mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra tiantai értelmezése: A gyémánt penge című értekezés címének eredete és jelentésrétegei.” In: *Távol-keleti Tanulmányok* 7/1 (2015): 7–29.
- Soothill, William Edward – Hodous, Lewis 1937. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.
- Stevenson, Daniel B. 1987. *The T'ian-t'ai Four Forms of Samādhi and late North-South Dynasties, and Early T'ang Buddhist devotionalism*. Ph.D. diss., Columbia University.
- Tőkei Ferenc 1993. *Kínai buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- Yamabe Nobuyoshi 1999. *The Sutra on the Ocean-Like Samadhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra*. Ph.D. diss., Yale University.

PAP MELINDA

KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA A TANG-KORBAN

ZHANRAN ÉS A *TIANTAI* ISKOLA RENESZÁNSZA

A magyar sinológia alapművének számító, háromkötetes *Kínai filozófia* III. kötetének *Kínai buddhista filozófia* című fejezetében Tőkei Ferenc a kínai buddhista iskolák szövegeinek világába kínál rövid betekintést a magyar olvasó számára. A *tiantai* iskola (*tiantai zong* 天台宗) történetére, filozófiájára csupán néhány mondat erejéig tér ki, majd közöl egy rövid (bő egyoldalnyi) szövegrészletet az iskola hagyományosan harmadik pátriárkájának tartott Huisi 慧思 (515–577) meditációról írott művéből.¹

A jelen tanulmányban a *tiantai* iskola Tang-kori filozófiájának világát Tőkei nyomdokaiba lépve, az általa alkalmazott módszerek mentén vázolom. Néhány összefoglaló jellegű, bevezető gondolatot követően az eredeti szöveg magyar fordítása kapja a főszerepet.

A Tang-kori (618–907) *tiantai* filozófia legjelentősebb műve, a hagyományosan kilencedik pátriárkának tartott Zhanran 湛然 (711–782) *A gyémántpenge* (*Jin'gang bei* 金剛鉞; T46, 1932) című értekezése. Az értekezés témája szűk értelemben az élettelen tárgyak buddhatermészetének (*wuqing you xing* 無情有性) elmélete, ugyanakkor átfogó betekintést nyújt a korabeli buddhista filozófia világába.²

¹ *Dasheng zhiguan famen* 大乘止觀法門 T46, 1924: 641c22–642b13; Tőkei 2005b: 443–444.

² A *tiantai* iskola történetéről, filozófiájáról lásd Hamar 2017: 107–112. Az élettelen tárgyak buddhatermészetéről lásd Schmithausen 1991 és 2009.

Zhanran 湛然 nevéhez a *tiantai* iskola Tang-kori reneszánsza fűződik. Ő volt az a kiemelkedő szerzetes, aki a Tang-kor első felének *tiantai* iskoláját jellemző hosszú hallgatás és hanyatlás időszaka után megtörte a csendet. Munkássága nyomán a *tiantai* iskola viszszyanyerte korábbi tekintélyét, és vitába tudott szállni a kor jelentős buddhista iskoláival. A *tiantai* iskola alapítója és legjelentősebb gondolkodója Zhiyi 智顗 (538–597) volt. Zhiyi Huisi tanítványa volt, a hagyományos pátriárka láncolat szerint negyedik a sorban.³ Zhiyi azt tűzte ki feladatául, hogy az időszámításunk kezdete óta Kínába áramló hatalmas mennyiségű és eltérő tartalmú buddhista tanokat és szent iratokat egységes, mindent átfogó, hierarchikus rendszerbe kovácsolja. A tanítások rendszerezésével (*panjiao* 判教) a *tiantai* iskola lett az első olyan kínai buddhista iskola, amely képes volt az indiai örökségtől elszakadva, sajátosan kínai gondolatrendszerben önálló alkotásokat létrehozni.

Az a mahájána irányzatokban általánosan elfogadott gondolat, hogy Buddha könyörületességből és bölcsessége folytán mindig az adott hallgatóság tudati szintjének megfelelően tanított, és mindig azt mondta, amit a jelen lévő lényeknek fejlődésük érdekében hallaniuk kellett, a hívők számára elfogadható magyarázatot kínál a különböző korokban, eltérő irányzatok szellemi termékeiként létrejövő szent szövegek zavarba ejtő ellentmondásosságára. Ezt nevezzük „ügyes eszköznek/módszernek” (*upája*), amely a tanítások rendszerezésének (*panjiao* 判教) elméleti keretét szolgáltatta a kínai

³ A kilenc pátriárka sorrendben a következő: Nágárdzsuna (Longshu 龍樹, i. sz. 2. sz.), Huiwen 慧文 (534–558), Huisi 慧思 (515–577), Zhiyi 智顗 (538–597), Guanding 灌頂 (561–632), Fahua Zhiwei 法華智威 (meghalt: 680), Huiwei 慧威 (634–713), Xuanlang 玄朗 (673–754) és Zhanran 湛然 (711–782). Nágárdzsuna a buddhista filozófia *madhjamaka* (középút) iskolájának a megalapítója. Nágárdzsuna az i. sz. II. században élt és alkotott India területén. Kiváló filozófus volt, akit valamennyi mahájána buddhista rend és irányzat kiemelkedő mesterként tisztel (lásd Hamar 2009). Az iskola kezdeteit az indiai Nágárdzsuna nevéhez köti. Nágárdzsuna semmiképpen sem tekinthető a *tiantai* iskola valós alapítójának, hiszen közel négy évszázad telt el Nágárdzsuna korától a második *tiantai* pátriárka megjelenéséig. A *tiantai* iskola ezzel az elmélettel kívánta igazolni legitimitását és a tanítások hiteles eredetét, visszavezetve azt a történelmi Buddháig. Mind Zhanran, mind pedig tanítványai és tanításának örökösei nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a Tan egyenes ági áthagyományozási vonalát pátriárkák láncolatán keresztül visszavezessék magához a történelmi Buddhához. A pátriárkák vonalának megállapítása későbbi fejlemény, Guanding tett először kísérletet arra, hogy a tanítások eredetét visszavezesse Buddháig (Penkower 1993: 148).

buddhista gondolkodók számára. E keretek között valamennyi tanítás és elmélet megtalálja az őt megillető helyet a tanítások szerteágazó, ellentmondásos, terjedelmes egészében. Ugyanakkor, ez a gondolat számtalan vitára ad okot azt illetően, hogy Buddha mely tanítása, illetve melyik szútra jelenti Buddha végső soron valós tanítását, és melyek csupán az „ügyes módszerek”. A Sui- és Tang-korban megszülető, kínai buddhista iskolák kidolgozták saját *panjiao* rendszereiket, és a viták során összemérték egymással iskoláik elméleteit.

Zhiyi nemcsak kiváló buddhista tudós, hanem jó politikai érzékkel megáldott szerzetes is volt. Korának viharos társadalmi és politikai viszonyai közepette is tekintélyre tett szert, császárok tanácsadója és pártfogoltja lett, tanai pedig elterjedtek a birodalomban. Tekintélye nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a buddhizmus állami ideológiává vált a rövid életű Sui-dinasztia (581–618) idején. A Sui-dinasztiát felváltó Tang uralkodók a taoizmust részesítették előnyben, a buddhizmus sinizálódási folyamata és az újabb kínai buddhista iskolák megjelenése és megerősödése azonban töretlenül folytatódott. Egyes kiemelkedő buddhista szerzetesek továbbra is részesültek császári pártfogásban, a Sui-dinasztiával szorosan együttműködő *tiantai* iskola azonban politikai okokból sem élvezhette a korábbi dinasztiával ellenséges érzelmeket tápláló Tang uralkodók kegyeit. A hanyatlási folyamathoz az is hozzájárult, hogy Zhiyi tanítványai között nem akadt hozzá hasonló, sokoldalú, kiemelkedő egyéniség.

A Tang-kor derekán Zhanran volt az, aki folytatta a *tiantai* iskola alapítójának az életművét, kommentárokat írt Zhiyi legfontosabb műveihez, amelyekben kifejtette saját újszerű gondolatait is. Zhanran nevéhez fűződik a *tiantai* iskola legismertebb tanításának, az öt korszak és nyolc tanítás (*wushi bajiao* 五時八教) elméletének a csiszolása, a rendszer tökéletesítése. Az elméletet alkotó fogalmak nagy része megtalálható ugyan Zhiyi műveiben, de Zhanran volt az, aki mindezeket átfogó és összefüggő rendszerré kovácsolta. Zhanran életműve – *A gyémántpenge* című értekezés kivételével – a *tiantai* iskola alapműveihez írott kommentárokból áll.⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Zhanran csupán egyszerű szövegmagyarázó volt, aki kortársai számára érthetővé tette a nagy mester szavait. Zhanran a Zhiyi által létrehozott szellemi hagyomány örököseként ezekből az alapokból kiindulva és a kínai buddhista irodalom átfogó ismeretének

⁴ A buddhista kommentárokról lásd Hamar 2003.

az eszközével értelmezte a tanításokat. Így keresett válaszokat azokra a filozófiai kérdésekre, amelyek korának buddhista gondolkodóit foglalkoztatták, továbbá saját iskolájának a védelmében vitába szállt más irányzatok képviselőivel. Azzal, hogy új megvilágításba helyezte Zhiyi elméleteit, új lendületet és irányvonalat adott az iskola további fejlődéséhez. Zhanran újító tevékenységének leglényegesebb pontja az élettelen tárgyak buddhatermészetének a bizonyítása volt. Maga az elmélet nem számított újnak a kínai gondolkodásban. Zhiyi filozófiájában találunk olyan kijelentéseket, amelyek támpontot nyújtanak Zhanran következtetéséhez, ám sem Zhiyi, sem más, Zhanran előtt élt szerzetes nem bizonyította módszeresen az élettelen tárgyak buddhatermészetének az elméletét. A bizonyításban helyet kapnak a *tiantai* filozófia alapelvei, a három igazság, a tanítások rendszerezése stb. A mű utókorra gyakorolt hatását bizonyítja, hogy a *tiantai* iskolán belül mind Kínában, mind pedig Japánban általánosan elfogadott nézetté vált az, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. A *gyémántpenge* Zhanran legutolsó munkája, amelyet közvetlenül a halála előtt írhatott: ez Zhanran filozófiai szempontból legkiforrottabb és irodalmi szempontból is legeredetibb műve. Zhanran arra törekedett, hogy a *tiantai* irányzatot az egyetlen legitim, Buddha igaz örökségét folytató iskolaként elismertesse, ezért műveiben vitába szállt a kor népszerű buddhista iskoláival és elméleteivel – hangsúlyosan a szintén kiforrott filozófiai rendszerrel rendelkező *huayan* 華嚴 iskola mestereivel.⁵ Zhanran hatalmas írásművet hagyott hátra, és nagy szerepe volt abban, hogy a *tiantai* iskola nem merült az ismeretlenségbe, hanem a Tang-kor közepén új lendületet kapott a további fejlődéshez.

A továbbiakban A *gyémántpenge* című értekezés teljes szövegének fordítását közlöm. Terjedelmi okok miatt, a jelen tanulmányban csak a legszükségesebb esetben fűzök magyarázatot egy-egy fogalomhoz, a szöveg részletes elemzését lásd Pap 2011.

⁵ Azzal kapcsolatban, hogy Zhanran alapvetően Fazanggal vagy Chengguannal vitatkozik a kutatók különböző véleményeket hangoztatnak. Valószínűbb, hogy Fazanggal vitázik, mivel Chengguan Zhanran fiatalabb kortársa volt, és egy ideig valószínűleg tanult is Zhanrantól (Hamar 1998: 46–48). A tanítások rendszerezésének módszerét a *huayan* iskola is alkalmazta, a mahájána filozófiai irányzatainak alapfogalmait mindkét iskola mesterei ismerték, és saját megfigyeléseik szerint értelmezték. Lásd: Hamar 2010.

A gyémántpenge

金剛錒

A Tang-kori *tiantai* szerzetes, Zhanran írása

唐天台沙門湛然述

Sok év telt el azóta, hogy belemerültem a buddhista iratok [tanulmányozásába], de soha nem volt olyan, hogy ne a buddhatermészet jelentését [keresve] elmélkedtem volna a szútrákon.

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷。

Attól tartok, hogy ha nem értjük meg [a buddhatermészet értelmét], akkor minden gyötrelmes vallásgyakorlat hiábavaló. [Hiszen] a mahájána alapját ez alkotja, és ebben áll [a mahájána tanításának] legfőbb érdeme.

恐不了之，徒為苦行。大教斯立，功在於茲。

[A buddhatermészet megértése] a tízezer [különböző] iskola közös útja, a rengeteg folyó/irányzat végcélja, a sokféle módszer legfőbb útmutatása és minden vallásgyakorlat reménysége.

萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期。

Ha [a buddhatermészet] alapján elmélkedünk, és erre támaszkodva meditálunk, akkor a közönséges és a szent eggyé lesz, mint ahogyan a színek és az illatok [különbözősége] is szertefoszlik, és kitisztul minden, [belátjuk, hogy] az *Avícsi* pokol⁶ környezete és lényei teljes egészében a legszentebb lény [Buddha] tudatában lakoznak, és Vairócsana [Buddha] személye és földje sem található a legközségebbi lény egyetlen gondolatán kívül.

若是而思之，依而觀之，則凡聖一，如色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。

⁶ Az *Avícsi* a poklok pokla, a nyolc égő pokol legmélyebb bugyra, ahol a bűnösök szünet nélkül szenvedések közt halnak meg és születnek újjá azonnal, hogy ismét szenvedjenek és meghaljanak.

Egyszer régen, egy csendes éjszakán hosszú ideig gondolkodtam rajta [a buddhatermészetén], a gondolatmenetem még nem fejeztem be, amikor hirtelen, mintha álomba merültem volna. Öntudatlanul, álomban mondtam: Az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük!

曾於靜夜，久而思之，思之未已，悅焉如睡。不覺寢云：無情有性！

Azután még mindig álomban, hirtelen megláttam valakit, aki így szólt: Én nem várt látogató vagyok. Arckifejezése egyszerű, durva volt, és nyugtalanul járkált fel-alá. Végül megállt előttem egyenesen.

仍於睡夢，忽見一人，云：僕野客也。容儀麤獷，進退不恒。逼前平立。

[A vendég] így szólt hozzám: Az imént váratlanul azt hallottam, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, te mondtad ezt?

謂余曰：向來忽聞，無情有性，仁所述耶？

Így feleltem: Igen.

余曰：然。

A vendég így szólt: Én csak kontárkodva kutattam Buddha tanítását, és felszínesen tanulmányoztam az alapokat, [ám] nagyon gyakran hallottam ezt a [következő] tantételt. Hát nem [úgy történt, hogy amikor Buddha] a *sála* fákhöz⁷ ment, akkor legvégső tanításában, utolsó beszédében ezt mondta: A buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra. Hogyan állíthatod egyedül te, hogy az élettelen tárgyaknak van [buddhatermészetük]?

客曰：僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗。豈過雙林，最後極唱究竟之談，而云：“佛性非謂無情。”仁何獨言無情有耶？

Én így feleltem: Régen az emberek még azt mondták, hogy az *iccs-hantikáknak* nincs [buddhatermészetük], [ezért] nem csodálkozom, hogy most azt mondják, az élettelen tárgyaknak nincs.

余曰：古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。

⁷ A *sála* fák alatt távozott Buddha a végső *nirvánába*, ez a *Maháparinirvána szútra* elhangzásának a színhelye (T12, 375: 605a7–8).

A tanítás azonban mahájánára és hínájánára oszlik, és e két irányzat tanítása sokban különbözik. Amikor az élettelen tárgyakról beszélnek [a hínájánában], nem mondják, hogy ezeknek van buddhatermészetük. Amikor a buddhatermészet [lényekben való] létezéséről beszélnek [a mahájánában], akkor nem hozzák kapcsolatba az élettelen tárgyakkal.

然以教分大、小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性。若云有性，即不合云無情。

A vendég mondta: A *Nirvána szútra* a mahájánához tartozik, mondd miért említi mégis együtt [a buddhatermészetet és az élettelen tárgyakat]?

客曰：《涅槃》部大，云何竝列？

Én így válaszoltam: Mivel te nem érted, [mit jelent, hogy] a buddhatermészet [tanítása] teljes vagy sem, [és azt sem tudod, hogy] a tanítások [között van] relatív [*upája*], és van végső soron valós, ezért a hétköznapi emberekhez hasonlóan kételkedsz abban, [hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük].

余曰：以子不閑，佛性進否，教部權實，故使同於常人疑之。

Most a szútrából fogok idézni neked, azért, hogy a későbbi generációk, akik idézni szeretnék ezeket a sorokat – bizonyításul arra, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra – jól megértésük a szútra útmutatását, és ne maradjon elrejtve előttük az abszolút princípium természete. Tudd, hogy amit én állítok, tökéletesen megegyezik a szútra fő tantételével.

今且為子委引經文，使後代，好引此文，證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性。知余所立，善符經宗。

Ezennel megállapítom, hogy a lényekben az alapvető ok lényegisége mindenhol jelen van [mindent magába foglal].

今立，眾生正因體遍。

A [*Nirvána*] szútra szövege is az üres tér hasonlatával példázza [a buddhatermészet mindenhol jelenlévőségét]. Ezért a harmincegyedik [tekercsben], a *Kásjapa bódhiszattva* című fejezetben ez

áll: A lények buddhatermészete olyan, mint az üres tér, sem nem belső, sem nem külső. Ha lenne külső és belső része, akkor ugyan miért neveznénk mindenhol jelenlévőnek?

經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：“眾生佛性，猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得名，一切處有。”

Tekintsd meg alaposabban [az előző mondatbeli] „van” írásjegyet. Mondd, melyik az a hely, amelyet az üres tér nem foglal magába? Ebből tudom, hogy a szútra szövege nem fogadja el [a buddhatermészet] csak belső vagy kizárólag külső voltát. Ezért [a *Nirvána szútra*] azt állítja, hogy [a buddhatermészet] nem belső és nem külső stb., valamint azt is mondja, hogy az üres térhez hasonló.

請觀‘有’之一字。虛空何所不收？故知，經文不許唯內，專外。故云非內外、等，及云如空。

Tehát, amikor a [*Nirvána szútra*] a lények buddhatermészetéről ír, az vajon nem azonos az abszolútprincípium-természet [szerinti] alapvető okkal?

既云眾生佛性，豈非理性正因？

Ezután Kásjapa megkérdezi: Miért nevezed [a buddhatermészetet] az üres térhez hasonlóknak? Buddha erre azt válaszolja, hogy az eredmény földjének akadálytalansága miatt.

次迦葉問：“云何名為猶如虛空？”佛乃以果地無礙，而答迦葉。

Vajon nem úgy volna, hogy [a buddhatermészet] alapvető okának ok- és eredményaspektusa nem kettő [vagyis nem különböző]?

豈非正因，因果不二？

Mivel Buddha az eredmény szintjével válaszol, Kásjapa erre a relatív tanítás szerinti bölcsesség [eredményével (amely a Tathágata)] és a [szennyezett gyökerek] elvágásának az eredményével [(amely a *nirvána*) érvel]. Az eredmény szintjén a tett- és értelemokok [vagyis a *nirvána* és a Tathágata] mind léteznek. [Ezért Kásjapa] vitatja Buddha hasonlatát, mivel az üres tér és a [három] dharma [a Tathágata, a *nirvána* és a buddhatermészet] nem felel meg egymásnak.

由佛果答，迦葉乃以權智斷果。果上緣了，悉皆是有。難佛空喻法，喻不齊。

Ezért Kásjapa így szól: A Tathágata, a buddhatermészet és a *nirvána* létező, e szerint az üres tér is létező kellene, hogy legyen.⁸ Buddha először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, majd visszatér a fő tantételhez, és megvilágítja az üres [tér fogalmát].

故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”佛先順問答，次復宗明空。

[Buddha] először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, mondván: Mivel van olyan, ami nem *nirvána*, ezért beszélnek arról, ami *nirvána*. Ami nem *nirvána*, annak neve összetett és szennyezett [*klésa*]. Mivel létezik nem Tathágata, ezért beszélnek arról, ami Tathágata. Nem Tathágatának nevezünk [minden lényt] az *iccsantikáktól* [egészen] a két járműig [*srávakák* és *pratjékabuddhák*]. Mivel van olyan, ami nem buddhatermészet, ezért beszélnek arról, ami buddhatermészet. Nem buddhatermészetnek nevezzük a falakat, a kerítéseket, a cserepeket és a köveket.⁹

先順問云：“為非涅槃，說為涅槃。非涅槃者，謂有為、煩惱。為非如來，說為如來。非如來者，謂闍提、二乘。為非佛性，說為佛性。非佛性者，謂牆、壁、瓦、礫。”

Na már most megkérdézem, ha a cserepek és a kövek örökre nélkülözik [a buddhatermészetet], akkor vajon a két járműből [*srávakák* és *pratjékabuddhák*] és a szennyezett [lételemekből] sem lesz soha [*Tathágata* és *nirvána*]?

今問，若瓦石永非，二乘、煩惱亦永非耶？

Ebből tudom, hogy a [*Nirvána*] szútra az egyes módszerek [*upája*] alkalmazásával tanítja, hogy a hármasságok egymás ellentétei. Ideiglenesen beszél három létezőről [*nirvána*, *Tathágata* és buddhatermészet], hogy elkülönítse e három ellentétét.

⁸ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828b19–21.

⁹ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828b21–28.

故知，經文寄方便教，說三對治。暫說三有，以斥三非。

Ezen szövegrész után [Buddha] következtetése így hangzik: A világban létezők közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben.¹⁰

故此文後，便即結云：“一切世間無非虛空對於虛空。”

Buddha szavainak értelme az, hogy a cserepeket, a köveket stb., ezt a hármat [szennyezett lételemeket, lényeket és élettelen tárgyakat] ellentettnek nevezi. Ezért mondja, hogy [nincs nem üres tér] az üres térrel szemben, ami azt jelenti, hogy a létezők közt nincs nem *Tathágata* és a többi három [a *Tathágatával*, *nirvánával* és buddhatermészetével szemben].

佛意，以瓦、石、等三，以為所對。故云，對於虛空，是則一切無非如來、等三。

Kásjapa ezután a négy nagy elemmel¹¹ [föld, víz, tűz, levegő] állítja párhuzamba [az üres teret], és ezzel akarja bebizonyítani, hogy az üres tér létező. Ezért Kásjapa így szól: A világban létezők közt szintén nincs nem négy nagy elem, [ami a négy nagy elemmel] szemben állna, és a négy nagy elem mégis létező. Az üres térnek sincs ellentette, akkor miért ne nevezhetnénk létezőnek?¹²

迦葉復以四大為並，令空成有。故迦葉云：“世間亦無非四大對，四大是有，虛空無對，何不名有？”

Kásjapa szavainak értelme az, hogy nincs, ami az üres térrel szemben állna, ezért a legnagyobb létező.

¹⁰ Pontos idézet, *Nirvána szútra* T12, 375: 828b29.

¹¹ A négy nagy elem (*sida* 四大 vagy *sidazhong* 四大種) a föld, víz, tűz és levegő. Az öt nagy elem szerinti felosztás is ismert, ahol az ötödik a nagy üres tér (*kong da* 空大, *ákasa*). Ez a négy minden forma létrejöttének alapvető alkotóeleme, ezért teremteni képes négy nagy elemnek is nevezik (*neng zao sida* 能造四大), a belőlük létrejött formalételemeket pedig a négy nagy elem által teremtetetteknek is nevezik (*sida suozao* 四大所造). Ez a két kategória valamennyi formalételemet magába foglalja. Tehát a világ minden formaként megnyilvánult létezője a négy nagy elem-ből épül fel. A hínájána iskolák általában a négy nagy elemet valós lételemnek tartják, a belőlük felépült formákat pedig állandótannak és nem valósnak. A mahájána iskolák általában a négy nagy elemet is állandótannak és nem valósnak tartják.

¹² Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828b30–c2.

迦葉意，以空無對故，有之大也。

Buddha ezt követően elveti a hasonlatot [hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez], és a dharmák szerint átfogóan kifejti, hogy a *nirvána* nem hasonló az üres térhez.¹³ Ha a *nirvána* nem hasonló, akkor a másik kettő [a *Tathágata* és a buddhatermészet] is különbözik tőle.

佛於此後捨喻，從法廣明，涅槃不同虛空。若涅槃不同，餘二亦異。

Ebből tudom, hogy a [*Nirvána*] szútrában [Buddha] az alapvető okkal oldja meg a problémát. A világban létezők közt mi az, amit [a buddhatermészet alapvető oka] nem foglal magába? Vajon elkülönülnek tőle a szennyezett [lételemek] és a két jármű lényei [*sravakák* és *pratyékabuddhák*]? Az üres tér hasonlatával élve, mi az, ami-re [az üres tér / buddhatermészet] nem terjed ki? Hogyan is lehetne kivetni belőle a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket és az ehhez hasonló [élettelen tárgyakat]?

故知，經以正因結難。一切世間，何所不攝？豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言，何所不該？安棄牆、壁、瓦、石等耶？

Buddha ezután ismét az üres térről és a *nirvánáról* beszél. Habár mindkettő időtlen, a *nirvána* és a *Tathágata* bizonyítható és látható. Az üres tér állandóság és létezés tekintetében nem ilyen.¹⁴ Ez vajon nem azt jelenti, hogy a [valós tanítás szerinti] alapvető [ok] és a [relatív tanítás szerinti] tett- és értelem[okok] nem azonosak?

佛後復云空與涅槃。雖俱非世攝，涅槃、如來有證、有見。虛空常故、是故不然。豈非正與緣、了不同？

A következőkben Buddha visszatér a fő tanításhoz, és bebizonyítja, hogy az üres tér nem létezik. Mivel tart tőle, hogy az emberek gonosz indítékkal fogják a buddhatermészetet az üres térhez hasonlítani, ezért még tíz pontban megismétli, majd sorra megcáfolja [az analógiát].

¹³ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c2–6.

¹⁴ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c6–8.

次佛復宗，顯空非有。故恐世人，以邪計空為佛性喻，更以一十復，次而遮其非。

Legelőször ezt mondta [Buddha]: Vannak a világon olyan emberek, akik azt állítják, hogy az üres térnek nincs formája, nincs ellentéte, és láthatatlan. Buddha azt mondja erről, hogy ezek [a tulajdonságok] megegyeznek a tudati tényezők¹⁵ [tulajdonságaival], és ezek jelen vannak a három időben.¹⁶

初云：“世人言，虛空者，名為無色、無對、不可見。”佛言：“此即心所，三世所攝。”

Ez a meghatározás a tudati tényezőkhez hasonítja [az üres teret], ezért Buddha megcáfolja.

語似心所，故佛破之。

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van [csak az élőlények sajátja], miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér] a tudati tényezőkhez [hasonló]?

世言身內，何殊心所？

Vannak továbbá más tanok követői, akik azt állítják, hogy az üres tér azonos a fénnel. Buddha azt mondja, hogy [a fény] forma.¹⁷

復次外道言，虛空者，即是光明。佛言，亦是色法。

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér] formalételem?

世言身內，何殊色法？

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] hely.¹⁸

有云，住處。

¹⁵ Az öt halmaz, a *szkandha* (*wu yin* 五陰) a következő: forma (*se* 色; *rúpa*), érzet (*shou* 受; *védaná*), képzet (*xiang* 想; *szandnyá*), késztetés (*xing* 行; *szanszkára*), tudatosság (*shi* 識; *vidnyána*). Ezek közül a forma kivételével mindegyik tudati tényező (*xinsuo* 心所).

¹⁶ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c9–12.

¹⁷ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c12–17.

¹⁸ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c17–20.

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, vajon nem [ugyanaz, mint azt mondani, hogy az üres tér] hely?

世言身內，豈非住處？

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] fokozatokra osztható.¹⁹

有云，次第。

A világon vannak, akik azt állítják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, [ha ez így volna], akkor a testtel együtt pillanatról pillanatra változnia kellene.

世言，身內，必須隨身剎那時運。

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] nem különül el a három lételemről, [amely közül] az első az üres, a második a valós, a harmadik az üres és a valós [egyben]. Buddha azt mondja, hogy ha azt állítjuk, hogy [az üres tér] üres, akkor nem lehetne benne semmilyen létező hely. Ha azt állítjuk, hogy valós, akkor nem lehetne benne semmi, ami üres. Ha azt állítjuk, hogy [egyszerre] üres és valós, akkor egyik sem lehetne meg benne [mivel kölcsönösen kizárnák egymást].²⁰

有云，不離三法，一空，二實，三者空實。佛言，若言空者，有處無故。若言實者，空處無故。若言空實，二處無故。

A világon vannak, akik azt mondják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, [ez] ugyanolyan hamis és téves nézet, mint az, hogy [az üres tér] üres, [valós tartalommal telített] vagy mindkettő egyszerre.

世言身內，猶闕外計，空及二俱。

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] létrehozott lételem. Olyan, mint amikor lebontanak egy házat [és üres tér marad a helyén] stb.²¹

有云，作法。如去舍、等。

¹⁹ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c20–22.

²⁰ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c22–27.

²¹ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 828c27–829, a2.

Vannak olyanok, akik azt mondják, hogy miután a személy meghal, a valós jelleggel kerül harmóniába. Ez is olyan, mint azt mondani, hogy [az üres tér] létrehozott lételem.

世言，身沒與真相應。即同作法。

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] olyan hely, amelyen belül nincs akadály. Buddha azt mondta, hogy e szerint külön területekre osztva létezne [az akadályok szerint]. Ha pedig mindent magába foglalva létezne, akkor nem létezne [az üres téren kívül] más hely.²²

有云，無礙處。佛言，有分。有具，餘處無故。

A világon vannak olyanok, akik azt mondják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, [ez ugyanolyan, mint azt mondani, hogy az üres téren kívül] nincs más hely.

世言身內，餘處則無。

Vannak olyanok, akik azt mondják, hogy [az üres tér] a létező dolgokkal egységben létezik. Buddha azt mondja, hogy az egységben létezésnek három típusa van. Az első olyan, mint amikor a madarak leszállnak a fára, a második olyan, mint amikor két birka egymásnak ront, a harmadik olyan, mint két összeérintett ujj.²³

有云，與有並合。佛言合有三種：一，如鳥投樹，二，如羊相觸，三，如二指已合。

Vannak, akik azt mondják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, ez olyan, mint [azt mondani, hogy az üres tér a létezőkkel egységben létezik, mint] két összeérintett ujj.

世言，身內，如二指合。

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] olyan, mint az edény üres belseje.²⁴

有云，如器中空。

²² Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829a3–7.

²³ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829a7–24.

²⁴ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829a24–28.

Vannak, akik azt mondják, hogy [a buddhatermészet] a személyen belül van, ez miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér olyan, mint] az edény belseje?

世言，身內，何異器中？

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] rámutatható hely. Buddha azt mondta, hogy ez esetben oldalai is lennének.²⁵

有云，所指之處。佛言，則有方面。

Vannak, akik azt mondják, hogy [a buddhatermészet] a személyen belül van, ez vajon nem olyan, [mintha azt mondanánk, hogy az üres térnek] oldalai vannak?

世言，身中，豈非方面。

Buddha így összegzi: Ami okokból és feltételekből keletkezik, az mind állandótlan.²⁶

佛總結云：“從因緣生，皆是無常。”

Ha e tíz hamis nézet szerint [értelmezzük] az üres teret, akkor nem a buddhatermészet analógiája. Azért, mert [e tíz hamis nézet szerint az üres tér] állandótlan, és az idő korlátain belül létezik. Az üres tér nem ilyen, [hanem] minden helyet áthat.

故此一十邪計虛空非佛性喻。是無常故，三世攝故。空虛異彼，遍一切處。

[Buddha] ezzel cáfolja meg Kásjapa felvetését, majd visszatér a fő tantételhez, amely annak felel meg, hogy az üres tér az alapvető ok analógiája.

此違迦葉問，復宗，符空以喻正因。

Az emberek miért vetik el Buddha igaz tanítását, és miért kedvelik a hamis nézeteket az üres térről?

世人何以棄佛正教，朋於邪空？

²⁵ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829a28–b4.

²⁶ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829b4–15.

Ugyan miért a bölcsesség [megvalósítása] és a [negatív karmikus okok] elvágása szerinti tett- és értelemokoknak megfelelő buddhatermészetre hivatkozva vonod kétségbe az alapvető ok [egyetemességét]? A Tathágata a bölcsesség eredménye, a *nirvána* a negatív karmikus okok elvágásának a gyümölcse. Ezért a tett- és értelemokok a bölcsességen és a [negatív karmikus okok] elvágásán alapulnak. Kásjapa ezért száll vitába mondván: A Tathágata, a buddhatermészet és a *nirvána* létező [e szerint az üres térnek is létezőnek kellene lennie].

云何乃以智斷果上緣了佛性以難正因？如來是智果，涅槃是斷果。故智斷果上有緣了性。所以迦葉難云：“如來、佛性、涅槃是有。”

Az emberek gyakran idézik a *Nirvána [szútrát]*, hogy ellentmondjanak [annak, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük], ezért széles körben idézik [a *Nirvána szútra* azon passzusát, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra], és nem olvassák a többi részt. Te minden bizonnyal nem is láttad a *Nirvána szútra* szövegét, és gondolkodás nélkül tanítod az embereknek, hogy a [buddhatermészet] nem járja át a cserepeket és a köveket. A [buddhatermészet] tett- és értelem[okára hivatkozva] kételkedni az alapvető [ok egyetemességében] teljességgel értelmetlen.

世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空數世人瓦、石之妨。緣了難正，殊不相應。

Ez mind azt jelenti, hogy te nem tudod [mit jelent az, hogy] a buddhatermészet [tanítása] teljes vagy nem teljes.

此即子不知，佛性之進否也。

Továbbá, mennyivel inkább [értelmetlen] az alapvető okot az üres térhez hasonlítani és továbbra is azt mondani, hogy a tett- és az értelemokok behatároltak [csak az élőlényekre vonatkoznak]. Olyan ez, mint amikor Kásjapa azt mondja, hogy a három [ok] mindegyike csak az élőlényekre vonatkozik. Ez tehát a *Nirvána szútra* relatív [upája] tanítása, és ezért van, hogy Buddha Kásjapával egyetértésben, mindháromról [azt állítja, hogy csak] az élőlényekre vonatkoznak.²⁷

²⁷ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 829b13–15.

況復，以空譬正，緣、了猶局。如迦葉所引，三皆有者。此乃《涅槃》帶權門說，故佛順迦葉，三皆是有。

A hirtelen tanítás végső soron valós tanítása szerint a három mag [a buddhatermészet három oka] eredendően, kezdettől fogva benne létezik [az alapvető okban], és e három abszolút princípiuma kezdet-től fogva áthat mindent. A buddhatermészet megvalósítása az önművelés beteljesülése, [tehát] az önművelésben a három [ok] szintén mindenhol jelen van.

若頓教實說，本有三種，三理元遍。達性成修，修三亦遍。

[Buddha] el akarja magyarázni, hogy a lények eredendően, kezdet-től fogva birtokolják a [buddhatermészet] alapvető okát, ezért azt mondja, hogy az alapvető ok mindenhol jelen van, és hasonlít az üres térhez. [Buddha] a Tan hanyatlási korszakának²⁸ [körülményei-hez] akar alkalmazkodni, ezért Kásjapa [relatív igazság szerinti kérdésének] megfelelően válaszol. Kásjapa vajon nem azért kételkedik, mivel ismeri a [hanyatlás korszakának] a körülményeit? Ezért Buddha elfedi a valós tanítást, és a relatív szerint tanítja a tett- és értelem[okokat]. [A baj az, hogy] te nem érted, hogy melyik tanítás relatív, és melyik végső soron valós.

欲示眾生本有正性，且云正遍，猶如虛空。欲赴末代，以順迦葉。豈非迦葉知機，設疑？故佛覆實，述權緣、了。此子不知，教之權、實。

Tehát a *Nirvána szútra* a buddhatermészetet nem egyfajta szemszögből tárgyalja, [hanem hol a relatív, hol a végső soron valós tanítás szerint].

故《涅槃》中，佛性之言，不唯一種。

²⁸ A buddhista Tan fennállásának és hanyatlásának négy korszaka: 1. A helyes Tan (*zhengfa* 正法): a tanítás virágzásának korszaka, 500 évig tart attól kezdve, hogy a Buddha kinyilatkoztatta. 2. A helyes Tanhoz való hasonlóság korszaka (*xiangfa* 像法): az első korszakot követő 1000 év. 3. A Tan hanyatlásának korszaka (*mofa* 末法): a második korszakot követő 3000 év. 4. A Tan eltűnése (*fa mie* 法滅): tart egészen az újabb Buddha eljöveteleig.

Mint ahogyan a *Kásjapa bódhiszattva* című fejezet alábbi szövege írja: A buddhatermészet a következőket jelenti: [Buddha] tíz ereje, [négy] félelemnélkülisége, [tizennyolc] megkülönböztető [jellemvonása], a hatalmas együttérzés, a három [egy helyben nyugvó] gondolat és [Buddha] harminckét elsődleges és nyolcvan másodlagos külső jegye.²⁹

如《迦葉品》下文云：“言佛性者，所謂：十力、無畏、不共、大悲、三念、三十二相、八十種好。”

Te miért nem a fenti sorokat idézed, és miért nem állítod ez alapján, hogy egyetlen lénynek sincs [buddhatermészete]? Miért csak a cserepeknek és a köveknek [ne lenne buddhatermészetük]?

子何不引此文，令一切眾生亦無？何獨瓦石？

Ha azt mondd, hogy ezek [a fent felsorolt tulajdonságok a buddhatermészet] eredményének az erényei, és hogy az élőlények rendelkeznek ezzel az eredménytermészettel, akkor az eredménytermészet személyes és környezeti tényezője hogyhogy nem hatja át a cserepek és a kövek kategóriájába tartozó [élettelen tárgyat] is?

若云，此是果德，眾生有此果性者，果性身、土，何不霑於瓦、石等耶？

Továbbá, ha lehetségesnek tartod, hogy az okban benne található az eredmény természete, akkor a világban miért csak azt mondják, hogy a tíz irány valamennyi Buddhája azonos a tantesttel³⁰ [*dharmakája*], a [tíz] erővel, a [négy] félelemnélküliséggel stb., és miért nem mondják azt is, hogy a buddhák és az élőlények is azonosak a tantesttel [*dharmakája*], a [tíz] erővel, a [négy] félelemnélküliséggel stb.? [Ha az okban megvan az eredmény természete], akkor egyetlen porszem és egyetlen tudat sincs, amely ne lenne a három

²⁹ Lásd: *Nirvána szútra* (északi szöveg) T12, 374: 574b14–20 és *Nirvána szútra* (déli szöveg) T12, 375: 821b17–21.

³⁰ Nem pontos idézet, vö.: *Avatamszaka szútra* T10, 279: 250a9. A terjedelmes *Avatamszaka szútra* egésze több szövegrészből állt össze, vagyis korábban önállóan is létező szövegeket szerkesztettek egybe. A szútra korai keletkezését bizonyítja, hogy egyes fejezeteit már a II–III. században lefordították kínaira. Bővebben lásd Hamar 2002: 37–71.

test [*trikája*] és a három erény [tantest, bölcsesség és megszabadulás] természetének a magva.

又若許因有果性者，世何但云十方諸佛同一法身、力、無畏等，而不云生、佛亦同法身、力、無畏等？使一塵、一心無非三身、三德之性種也。

Ha azt mondd, hogy [a lényeknek] csak olyan buddhatermészetük van, amely az eredmény földjén lévő tantestnek [*dharmakája*] felel meg, akkor a [*Nirvána*] szútra mi okból sorolja föl a tíz erőt, a [négy] félelemnélküliséget, egészen a [harminckét] kisebb külső jegyekig?

若言但有果地法身性者，何故經云十力、無畏乃至相好？

Szintén a [*Nirvána*] szútrában van négy állítás, amely az *iccshantikák* és a jó emberek buddhatermészetét megkülönbözteti.³¹

又復經中，闡提、善人，四句辯性。

Amikor azt mondd, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, akkor milyen lényekre [jó emberekre vagy *iccshantikákra*] érted ezt, és melyik szintű buddhatermészet birtoklásáról beszélsz? Visszatérve a cserepekre és a kövekre, vajon nem mondható el azokról is ugyanez a négy állítás?

子云，眾生有性，為何眾生，有何等性？瓦、石為復，無四句耶？

Továbbá, a [*Nirvána szútra*] hatodik, kilencedik és harmincketedik [tekerésében], mindenhol a vérrel kevert öt íz szerint rangsorolják a közönséges lényeket, a három jármű [lényeit] és a buddhákat.³²

又第六、第九、及三十二，皆以雜血五味用對凡夫、三乘及佛。

Miért van, hogy a buddhatermészet az emberekben különböző szintekre osztható?

何故佛性在人，差降不同？

³¹ Lásd: *Nirvána szútra* T12, 375: 821c8–10.

³² Lásd: *Nirvána szútra* T12, 375: 637a20–27; T12, 375: 664b18–23; és T12, 375: 818b27–c9.

Továbbá a [*Nirvána szútra*] huszonhetedik [tekercsében] ez áll: Ha gyakoroljuk a nemes nyolcrétű ösvényt, akkor meglátjuk a buddhatermészetet.³³ Az *Abhidharma mahāvibhāsa sásztrában* és az *Abhidharmakósa sásztrában*³⁴ egyaránt benne van a nemes nyolcrétű ösvény [tanítása], és a szútrákban is mind benne vannak a különböző fokozatok.

又二十七云：“若修八正，即見佛性”。《婆沙》《俱舍》悉有八正，乃至諸經咸有道品。

Ám de mely nemes nyolcrétű ösvény gyakorlása vezet el melyik [szintű] buddhatermészet meglátásához?

為修何八正，見何佛性？

Tehát te nem tudod, hogy mit jelent a buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége.

故子不知，佛性進否。

A vendég kérdezte: A relatív tanítás miért nem mondja, hogy a [buddhatermészet] tett- és értelemokai mindenhol jelen vannak?

客曰：何故權教不說緣、了二因遍耶？

Én így szoltam: A lények időtlen idők óta a személyes én és a személyes én által birtokolt tárgyak [kategóriái] szerint gondolkodnak. Ha így gondolkodó [lényeket] tanítunk, akkor egyelőre helytelen azt mondani, hogy [a buddhatermészet] mindenhol jelen van.

余曰：眾生無始計我、我所。從所計示，未應說遍。

Szükségszerűen az üres térhez hasonlítja az alapvető okot [a végső tanítás értelmében], de nem hasonlítja hozzá a tett- és értelemokokat [a relatív tanítás miatt].

《涅槃經》中，帶權說實。故得以空譬正，未譬緣、了。

³³ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 781a1–3.

³⁴ Lásd: *Abhidharma mahāvibhāsa sásztra* (*Apidamo dapiposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論; T27, 1545) és *Abhidharmakósa sásztra* (*Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論; T29, 1558).

Ha a tanítás mindvégig csak relatív lenne, akkor mindhárom okot egyformán behatároltként [csak az élőlényekre vonatkozóként] tanítaná. Úgy, ahogyan a különleges tanítás kezdő tanítványa is, amikor [először] hall a [buddhatermészet] alapvető okáról, akkor behatároltként [tanulja meg], és ugyanilyennek [ismeri meg] a *tathágata-garbha* természetét és az abszolút princípium természetét is.

若教一向權，則三因俱局。如別初心，聞正亦局，藏性、理性一切俱然。

A fentiek miatt széles körben hallani, hogy az élettelen tárgyaknak nincs [buddhatermészetük]. [Akik ezt hangoztatják, azok] tévedésre alapozva, téves [elveket] fejtenek ki. Azt mondják, hogy a teremtmő [tudatnak] van [buddhatermésze], de mivel a relatív tanítás alapján határozzák meg a buddhatermészetet, azt is állítják, hogy a [tudat által] teremtetett [forma] nélküli [a buddhatermészetet].

所以博地聞無情無。依迷示迷，云能造是，附權立性，云所造非。

Továbbá [Buddha] élete során többször is kinyilatkoztatta a hirtelen tanítást. Például, az *Avatamszaka szútrá*ban az áll, hogy a környezet és a lények nem különböznek egymástól, *Szamantabhadra [bódhiszattva együtt érző] szeme* mindent lát, és a három [a Buddha, a tudat és a lények] közt nincs különbség. A *Mahászamnipáta szútra* szerint a szennyezett és a tiszta nem különül el egymástól, és mindent egységben áthat. A *Vimalakírtinirdésa szútra Felfoghatatlanról* című fejezetében az áll, hogy a bőr egyetlen pórusa is tartalmazza [az egész világot]. A *Visésacsintabrahma paripriccshá*ban nincs olyan *dharmadhatu*,³⁵ amelyet Wangming [bódhiszattva fénye be ne ragyogna]. A *Pradnyáparamitá szútrák* szerint minden lételem átjárja egymást, és nincs köztük kettősség. A *Lótusz szútra* tanítása szerint a kezdet és a vég valódi tulajdonsága azonos.

又復一代，已多顯頓。如《華嚴》中，依正不二，普賢普眼，三無差別。《大集》染淨一切融通。《淨名》《不思議》，毛孔含納。《思益》網明無非法界。《般若》諸法混同無二。《法華》本末實相皆如。

³⁵ A *dharmadhatu*, kínaiul *fajie* 法界 a világmindenséget jelenti, a fogalom átfogó magyarázatát lásd Hamar 1998: 137–151.

A *Nirvána szútra* a Tan hasonlóság [korszakában és] hanyatlási korszakában megjelenő tudatlansággal és ostoba nézetekkel szembeni elővigyázatosságból különbözteti meg a [buddhatermészet] alapvető okát a tett- és értelemokoktól, úgy, hogy különböző területet jelöl ki egyiknek és másiknak.

《涅槃》唯防像、末謬執，分正、緣、了，別指方隅。

Ha valaki a végső soron valós tanítás értelmét megragadta, de téved a relatív tanítást illetően, akkor a végső tanítást sem érti maradéktalanul. Ha valaki a relatív tanítás értelmét megragadta, de téved a végső tanítást illetően, akkor mindkettőt tévesen érti. Látom, hogy előtted még a hínájána tanítása is homályos, és a tudat [kérdése] miatt a mahájánát sem látod tisztán, [amely azt tanítja,] hogy a tudaton kívül nincs más külső tárgy.

若執實迷權，尚失於實。執權迷實，則權、實俱迷。驗子，尚昧小乘，由心故，暗大教，心外無境。

A vendég így szólt: Mondd, a *Nirvána szútra* csakis együtt tanítja [a relatívát és a végsőt]?

客曰：《涅槃》豈唯兼帶說耶？

Én ezt válaszoltam: A szútra [egészét tekintve] közösen tárgyalja, és minden tanítást együtt tartalmaz. A szútrán belül, az egyes fejezetekben vagy a valós tanítást, vagy a relatívát [tanítja].

余曰：約部通云，一切兼帶。部中品內，或實或權。

Vegyük példának Kásjapa ellenvetéseit, [ezek az üres térrel kapcsolatos kérdések] kifejezetten a Tan hanyatlási korszakában élők képességeihez igazodnak, és semmi több, [Buddha ebben a párbeszédben] tehát a relatív és a végső tanítást egyaránt megvilágítja.

如申迦葉難，別為末代一機而已，則權、實並明。

Mindvégig és kizárólag relatív tanítás például a Gangesz hétfajta élőlényéről szóló [hasonlat].³⁶

若一向權，如恒河中七種眾生。

³⁶ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 821c14–28.

Mindvégig és kizárólag végső tanítás például [a *sziddham* „i” betűt alkotó] három kör, a két madár³⁷, a három együttérzés³⁸, a tíz erény³⁹ stb. [példázatokban foglalt tanítások].

若一向實，如三點、二鳥、三慈、十德、等。

A többi [példát] is pontosan tudom, de itt most nem sorolhatom fel mindet.

他皆準知，不可具述。

Amikor az örök formáról⁴⁰ van szó, akkor ez a forma vajon nem terjed ki valamennyi környezetre és lényre? Akkor miért határolnánk be és szorítanánk korlátok közé az üres teret?

如云色常，色言，豈不收於一切依正？何故制空，令局限耶？

Ez tehát mind azt jelenti, hogy az emberek nem tudják, hogy a tanítások közt van relatív és végső soron valós.

此世人不知，教之權、實。

Olyan ez, mint ahogyan a két járműhöz tartozó lények [*srávakák* és *pratjékabuddhák*] mindenhol hallották a mahájána tanítását, mégis csak a *Lótusz* [szútra kifejtésének korszakában] kezdtek el hinni saját buddhatermészetükben. [A *Lótusz szútra* tékozló fiúról szóló hasonlatában] attól kezdve, hogy a fiú megbánja, hogy eljött [az apjához], egészen addig, [hogy úgy véli, az általa kezelt] vagyon nem a sajátja, ezekre az időszakokra vajon nem az jellemző, hogy a fiú nem ismeri fel az apja kilétét? Miután a relatív tanítás értelmének feltárását meghallotta, csak azután mondta [Sáriputra, a *Lótusz szútrában*], hogy [a Buddha] beszédéből születtem, a [Tan] átalakító erejéből születtem, és részesülök [a buddhadharmából].⁴¹

³⁷ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 655b13–23.

³⁸ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 694c5–6.

³⁹ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 730a8–12.

⁴⁰ Nem pontos idézet, vö. *Nirvána szútra* T12, 375: 838b16–17.

⁴¹ Nem pontos idézet, vö.: *Lótusz szútra* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經), T9, 262: 10c13–14.

如二乘人，處處聞大，尚至《法華》，方信己性。悔來至此財非己有，此豈非子不知父性耶？聞開權已，方云：“口生，化生，有分。”

Mivel [Buddha] még mindig attól tartott, hogy a jövőben lesznek olyan lények, akik nem hiszik el, hogy saját magukban megtalálható a Tathágata természete, és azt is mondják majd, hogy az *iccshantikák* mindörökre elvesztették [a buddhává válás lehetőségét], ezért a *Nirvána szútrában* tudomásukra hozza, hogy van [buddhatermészetük], és [az *iccshantikák*] sem vesztették el [örökre a buddhává válás lehetőségét]. Vajon a szútra számos más fejezetében egyáltalán nem alkalmazza [Buddha] a hirtelen tanítást?

故《涅槃》中，猶恐未來一分有情，不信己身有如來性，及調闡提未來永斷，示令知有，及以不斷。豈部內諸文，全無頓提？

Most a jelen és az eljövendő [idők élőlényeinek] megmentése érdekében megalapozom a tökéletes tartalmazás [alapelvét]. Nincs olyan téves nézet, hogy a [lényeknek] nincs buddhatermészetük, az egyetlen probléma az abszolút princípium korlátozottsága. Ezért rámutatok arra, hogy a [buddhatermészet] lényegisége [minden létező] természetében egyaránt jelen van. [A valóságot] elrejtő és részlehajló tanítás az, amely szerint a valós jelleg [*bhútatatathatá*] kizárólag makulátlan és tiszta. Aki még a hínájánát sem érti, ugyan hol találná meg a valódi buddhatermészetet?

今搜求現未，建立圓融。不弊性無，但困理壅。故於性中，點示體遍。傍遮偏指，清淨真如。尚失小，真佛性安在？

Akik ezt nem látják be, azok feleslegesen beszélnek arról, hogy az élettelen tárgyakkal van buddhatermészetük, vagy sem, és nem értik az egy iskola [*tiantai*] tanításának a kvintesszenciáját. Ezért, ha valaki megérti a csak-tudat tanítását, akkor az is világossá válik számára, hogy a [tudat] lényegisége mindent magába foglal, hogyan is létezhetne különbözőség és azonosság [a tudat és annak tárgyai között]? Ha valaki nem a csak-tudat tanítására alapoz, akkor számára a mahájána minden tanítása használhatatlan. Ha valaki elutasítja, hogy a tudat [mindent] tartalmaz, [és elutasítja] a tökéletes és hirtelen tanítás elvét, akkor minden tette hiábavaló.

他不見之，空論無情性之有無，不曉一家立義大旨。故達唯心，了體具者，焉有異同？若不立唯心，一切大教，全為無用。若不許心具，圓頓之理，乃成徒施。

Hinni abban, hogy a csak-tudat mindent magába foglal, és mégis bizonytalannak lenni [afelől, hogy az élettelen tárgyaknak] van [buddhatermészetük], vagy sem, annyit jelent, mint bizonytalannak lenni afelől, hogy saját tudatunknak van [buddhatermészete], vagy sem.

信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。

Ezért tudom, hogy minden egyes porszem és minden egyes tudat [természete azonos] valamennyi élőlény és Buddha tudatának természetével. Hogyan is [lehetnének bizonytalanok] egyedül afelől, hogy saját tudatunknak van [buddhatermészete], vagy sem?

故知一塵、一心，即一切生、佛之心性。何獨自心之有無耶？

A közös keletkezés és közös változás miatt, [és mivel Buddha a lényekkel] együtt változtatja át a közeget, és velük együtt változtatja át a jelenségeket, [ezért azonos minden egyes porszem és minden egyes tudat természete valamennyi élőlény és Buddha tudatának természetével].

以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。

A világban tehát nem ismerik a relatív és a végső tanítást. Mivel te nem tudod, hogy a buddhatermészet fogalma mely tanítás alapján határozható meg, és hogy az élettelen tárgyak elnevezés mely iratokra korlátozódik, ezért olyan vagy, mint azok az előbb említettek, [akik nem ismerik a relatív és a végső soron valós tanítást].

故世不知，教之權、實。以子不思佛性之名，從何教立，無情之稱，局在何文，已如前說。

Én aggódok az emberek tévelygése miatt, és mindig azon gondolkodom, hogyan igazítsam útba őket, ez az oka, hogy álmomban azt mondtam: az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük. Mit nevezek útbaigazításnak? Először, bemutatom a tévedést, amely a természet változásából ered, másodszor, bemutatom a buddhatermészet

[valódi jelentését], és ezzel kijavítom a tévedést. Ezért továbbra is azt mondom, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük.

余患世迷，恒思點示，是故寐言，無情有性。何謂點示？一者，示迷，元從性變，二者，示性，令其改迷。是故且云，無情有性。

Ha a hínájánát és a mahájánát megkülönböztetjük egymástól, akkor tudjuk, hogy a tézis, amely szerint [a valós jelleg; *bhútatathatá*] feltetelek szerint változó és ugyanakkor örök, változatlan, a mahájánából ered, az az állítás pedig, amely szerint a fáknak és a köveknek nincs tudatuk, a hínájánából ered. Te, aki egy alacsony rendű tanítást hangoztatva meg akarod cáfolni a nagy és tökéletes tanítást, vajon nem olyan vagy, mint az imádkozó sáska, [aki harcba száll a felé közelítő kocsikerékkel?]⁴² [Avagy] miben különbözel te a kút fenekén ülő békától, [aki a Keleti-tenger hatalmas teknőséhez hasonlítja hatalmát]?⁴³

若分大小，則‘隨緣不變’之說，出自大教，木石無心之語，生于小宗。子欲執小道，而抗大達者，其猶螳螂乎？何殊井蛙乎？

⁴² Zhuangzi 4. fejezet: „Nem hallottál egy bizonyos imádkozó sáskáról? Dühében elülső lábaival nekifeszül a szekérnek, hogy megállítsa, de nem tudja, hogy nem győzheti erővel” 汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也。(A kínai szöveg forrása: Lei 2001: 41.)

⁴³ Zhuangzi 17. fejezet: „– Nem hallottál az ócska kőkút békájáról? Azt mondta egyszer a Keleti-tenger teknőcének: »Nagyon boldog vagyok én itt! Ha ugrálni akarok, ott van a kút széle, ha meg pihenni vágyom, ott vannak a lyukak a kövek között. A víz felszínén úszkálva behúszom a lábamat, fölsegem az államat; az iszapba merülve pedig jól betakarhatom lábamat és lábujjaimat. Köröskörül a kagylók, a rákok és az ebihalak közt egy sincs, aki e képességekben fölérne velem. Rendelkezésemre áll az egész gödör vize, és ugyanakkor az ócska kútban való ugrándozás gyönyörűsége: ez maga a tökéletesség! Miért nem jössz ide mindig, uram, hogy bejössz, és lásd magad is?« A Keleti-tenger teknőcének azonban, amikor bal lábát a kútba akarta nyújtani, beszorult a jobb térde. Ezért óvatosan visszahúzódott, és elkezdett mesélni a tengerről: »Ezer mérföld messzeség nem elég, hogy felmérje a nagyságát; ezer láb magasság nem elég, hogy kimerítse a mélységét! Yü idejében tíz év közül kilencben áradások voltak, de a vize semmit sem gyarapodott; Tang idejében nyolc év közül hétben szárazság pusztított, de nem jelezték a sziklák, hogy (a vize) csökkent volna. Rövid ideig, vagy sokáig tartó külső hatás nem tudja megváltoztatni, kisebb vagy nagyobb növekedés vagy csökkenés mit sem számít neki. No, hát ez meg a Keleti-tenger gyönyörűsége!« – Mikor az ócska kőkút békája ezt meghallotta, szólni sem tudott a meghökkenéstől, és szégyenében azt sem tudta hová legyen” (Tőkei 2005a: 102–103).

Ezért neked tudnod kell: A tízezer lételem [világmindenség] azonos a valós jelleggel, mivel az örök és változatlan. A valós jelleg azonos a tízezer lételemmel, mivel [a valós jelleg] feltételek szerint változó. Hinni abban, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük, vajon nem azt jelentené, hogy a tízezer lételem [között van olyan, amelyben] nincs jelen a valós jelleg? Ezért inkább kizárnád a tízezer lételem közül a porszemeket? A valós jelleg lényegiségét ugyan miért csoportosítanánk amazokra [élettelen tárgyakra] és énre [élőkre]?⁴⁴

故子應知：萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？

Ezért tehát, nincs víz hullám nélkül, és nincs hullám nedvesség nélkül. Nedvességgként hogyan tudnánk [a vizet] zavarosra és tisztára osztani? Hullámként azonban már magától oszlik tisztára és zavarosra.⁴⁵

是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕，詎間於混澄？為波，自分於清濁。

Habár van tiszta és van zavaros [hullám], mégis az egy természet [nedvesség] tekintetében semmi különbség köztük. Habár létrejön [külön-külön] a személyiség, és létrejön a környező világ, az abszolút princípium szerint végső soron nincsenek egymástól különböző utak.

⁴⁴ Shiju kommentárja alapján az amazok (*bi* 彼) itt az élettelen tárgyakat jelentik, az én (*wo* 我) pedig az élőlényeket (X56, 937: 579c5–7).

⁴⁵ A *huayan* iskola mestere, Chengguan az elv és a jelenségek viszonyát hasonlítja a tengerhez és a hullámokhoz (*Alkommentár az Avatamszaka szútrához*; *Da fang-guang fo huayan jing sui shu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔; T36, 1736: 72b8–13): „Most a jelenségekből és az elvből kiindulva azt magyarázom el, hogy nem egyek és nem különbözőek. Mivel nem különböznek, ezért teljesen azonosak. Mivel nem egyek, ezért nem szűnnek meg [saját tulajdonságaik]. Megkülönböztettek így a jelenség és az elv két része. Olyan, mint a tenger és a hullám. Egy hullám teljesen áthatja a tengert, ezért azonos a tengerrel. A tenger teljesen benne van egy kis hullámban, ezért [a hullám és a tenger] nem kettő. Ahogy teljesen benne van egyetlen hullámban, ugyanúgy a többiben is jelen van. [A hullám] azonos a tengerrel” (Hamar 1998: 92).

雖有清，有濁，而一性無殊。縱造正，造依，依理終無異轍。

Ha elfogadjuk, hogy [a valós jelleg] feltételek szerint változó és ugyanakkor örök, változatlan, és mégis arról beszélünk, hogy az élettelen tárgyaknak van [buddhatermészetük], vagy sem, akkor vajon nem keveredünk önellentmondásba?

若許‘隨緣不變’，復云，無情有無，豈非自語相違耶？

Ezért tudom, hogy az eredmény földjének környezete [buddhaföldek] és a buddhák személye tökéletesen átjárják egymást, és ugyanilyen a környezet és a lények [egymáshoz való viszonya is], mivel az abszolút princípium az alapja [mindennek].

故知，果地依正融通，並依眾生，理本故也。

Mindezt azért mondom, mert a jelenségek és az abszolút princípium egymás megfelelői.

此乃事、理相對以說。

Ha kizárólag az abszolút princípiumot vesszük alapul, akkor csak azt állíthatjuk, hogy a vízben eredendően nincs hullám, de semmiképpen sem állíthatjuk azt, hogy a hullámban nincs víz. Ha össze tévesztjük keletet a nyugattal, akkor csak azt mondhatjuk, hogy ez kelet, és nem nyugat, de végső soron téves lenne azt mondani, hogy ez nyugat, és nem kelet.

若唯從理，只可云，水本無波，必不得云，波中無水。如迷東為西，只可云，東處無西，終不得云，西處無東。

Ha kizárólag a tévedés alapján teszünk állítást, akkor [azt mondjuk, hogy] a hullámban nincs víz, és tévesen nyugatnak nevezzük a keletet.

若唯從迷說，則波無水，名西失東稱。

Az érző lények és a buddhatermészet megfelelnek a [víz és a hullám] hasonlatnak, ha végiggondoljuk, máris értjük.

情性合譬，思之可知。

Hogy az élettelen tárgyaknak van vagy nincs [buddhatermészetük], ezt a példából látjuk.

無情有無，例之可見。

Erre aztán a vendég tiszteletteljesen hátrébb lépett, térdet hajtott, és érdeklődve így szólt: Valóban helyes a hullám és a víz hasonlítása. Jómagam korábban hallottam valakit a *Dazhidu lun*-ból idézni, mondván: Az élettelen tárgyakban lévő valós jelleget mindig dhartermészetnek [*dharmatá*] kell nevezni, az érző lényekben lévő pedig mindig buddhatermészetnek. Te miért használod [mindkettőre] a buddhatermészet elnevezést?

於是野客恭退，吳跪而諮曰：波水之譬，其理實然。僕曾聞人引《大智度論》，云：“真如在無情中，但名法性，在有情內，方名佛性。”仁何故立佛性之名？

Tanulmányoztam az értekezés szövegét, de sehol sem találtam benne ezt az idézetet. Attól tartok, hogy valaki ostobán egy kommentárból idézett, és [ez a kijelentés] így terjedt tovább a világban.

余曰：親曾委讀，細檢論文，都無此說。或恐謬引章疏之言，世共傳之。

Általánosságban összefoglalva: [akik a fentieket hangoztatják] tévesen használják a neveket, és nem ismerik azok jelentését. A dharmákat nem ráébredt formában létezőknek nevezzük, a Buddhát pedig ráébredtnek.⁴⁶ Habár a lények eredendően rendelkeznek a nem ráébredt formában létező abszolút princípiummal, még nincs meg bennük a bölcsesség ahhoz, hogy ráébredjenek arra, ami nem ráébredt formában létezik. Ezért ideiglenesen megkülönböztetjük azt, aki ráébredésre készlet [Buddha] attól, ami nem ráébredt formában létezik [dharmák]. De vajon, ha ráébredünk a nem ráébredtre, akkor a nem ráébredt továbbra is nem ráébredt állapotban marad? Másképpen mondva, [végső soron] az, amire ráébredünk [dharmák] elkülöníthető lenne attól, aki képes ráébredni [lények]?

⁴⁶ Nem pontos idézet, vö.: *Nirvána szútra* T12, 375: 636a22.

汎為通之：此乃迷名，而不知義。法名不覺，佛名為覺。眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智。故且分之：令覺、不覺。豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂，所覺離能覺耶？

A vendég mondta: Ha csak a buddhaság elérése után olvadnak össze [a lények és a dharmák], akkor miért baj különválasztani őket az egyszerű ember esetében?

客曰：若爾至佛方會，凡離何乖？

Én ezt mondtam: Te Buddhát vagy az egyszerű embereket tanulmányozod?

余曰：子為學佛，為學凡耶？

Az abszolút princípium eredendően minden különbözőségtől mentes, csak az egyszerű ember választja szét egymástól a dolgokat. Ezért mondtam, hogy a lények képesek ráébredni a nem megvilágosodott formában létezőkre. Így a ráébredő és a nem megvilágosodott önmagától eggyé olvad. Ezért tudom, hogy a megvilágosodásban nincs nem megvilágosodott állapotban lévő [dharma], és nincs semmi, aminek nem buddhatermészet lenne a neve.

理本無殊，凡謂之離。故示眾生令覺不覺。故覺不覺，自會一如。故知，覺無不覺、不名佛性。

Ha nem ébredünk rá a nem megvilágosodott állapotban lévő [dharmákra], akkor a dharmatermészet nem valósul meg. A megvilágosodásban nincs nem megvilágosodott állapotban lévő [dharma], a buddhatermészet így megvalósul.

不覺無覺，法性不成。覺無不覺，佛性寧立。

Tehát a buddhatermészet nélküli dharmatermészet a hínájána tanításában található. A dharmatermészet buddhatermészetéről [a kettő lényegi azonosságáról] pedig csak a mahájána tanít.

是則無佛性之法性，容在小宗。即法性之佛性，方曰大教。

Ezért most megkérdézem tőled: a számos szútrában és értekezésben előforduló *dharmadhatu*, végső valóság, valódi tulajdonság, igaz

természet stb. [fogalmakat] vajon mind a dharmatermészet [fogalmával] kell azonosítani az élettelen tárgyak esetében? Vagy pedig a valós jelleg [fogalmához] hasonlóan két csoportra kell osztani ezeket?

故今問子，諸經論中，法界、實際、實相、真性、等，為同法性在無情中？為同真如分為兩派？

Ha a valós jelleghez hasonlóan [két csoportra oszthatók, akkor hogy lehet, hogy] a számos tanításban nem találunk olyan [kifejezéseket, hogy] az élettelen tárgyak *dharmā-dhātuja*, [az élettelen tárgyak] végső valósága stb.?

若同真如，諸教不見無情法界，及實際等。

Ha az élettelen tárgyakban [a fent felsorolt kifejezéseket] csak dharmatermészetnek nevezhetjük, és nem [nevezhetjük] buddhatermészetnek, [akkor...]

若在無情，但名法性，非佛性者。

[... akkor] az *Avatamszaka szútra* „Ének a Szuméru-hegy csúcsán” című fejezete miért írja: Ismerd fel, hogy valamennyi dharmā közül egynek sincs öntermészete. Ha képes vagy így szemlélni [a dharmákat], akkor meglátod [bennük] Vairocsana Buddhát.⁴⁷ Ez vajon nem azt jelenti, hogy minden dharmában eredendően benne van Vairocsana Buddha természete? És ezt is írja [ugyanaz a fejezet]: A dharmatermészet eredendően üres és nyugodt, megfoghatatlan és láthatatlan, a természet üressége maga Buddha, [mindez] értelemmel felfoghatatlan.⁴⁸

何故《華嚴》《須彌山頂偈讚品》云：“了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那。”豈非諸法本有舍那之性耶？又云：“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”

Továbbá [ugyanebben a fejezetben] Jingjinhui [Eltökélt Bölcsesség] bódhiszattva így szól: A dharmatermészet eredendően makulátlan és tiszta, hasonlatos az üres térhez, tulajdonságoktól mentes. [Aki

⁴⁷ Nem pontos idézet, vö.: *Avatamszaka szútra* T10, 279: 82a6–7.

⁴⁸ Nem pontos idézet, vö.: *Avatamszaka szútra* T10, 279: 81c15–16.

így szemléli a dharmákat], akár törekvés nélkül is megláthatja a hatalmas Sákjamunit.⁴⁹ Vajon ha nem lenne [a dharmákban] buddhatermészet, akkor mondhatná azt, hogy törekvés nélkül meglátható [bennük] Sákjamuni?

又精進慧云：“法性本清淨，如空無有相。此亦無所修，能見大牟尼。”豈於無性，又云無修，能見牟尼？

Továbbá Zhenshihui [Igaz Bölcsesség] bódhizattva így szól: Valamennyi dharma jelleg nélküli, ez tehát Buddha valódi lényegisége.⁵⁰ Ez azt jelenti, hogy Buddha valódi lényegisége benne található valamennyi dharmában.

又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體，在一切法。

Kérlek, gondold végig, hogy elkerüld, nehogy tévedésekbe ess a tanítást illetően, és a buddhatermészet [tanításának] teljességét és nem teljességét illetően.

請子思之，當免迷教，及迷佛性之進否也。

Tehát a feltételek szerint változó valós jelleg, a feltételek szerint változó buddhatermészettel azonos, és az az egy szó, hogy Buddha, a dharmákkal és Buddhával is azonos. Ezért a dharmák, Buddha és a valós jelleg lényegiségüket tekintve azonosak, csak a neveik különböznek.

故真如隨緣，即佛性隨緣，佛之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。

Ezért az *Értekezés a buddhatermészetről* [Foxing lun] első fejezete ezt írja: A buddhatermészet a személy és a dharmák ürességében megnyilvánuló valós jelleg.⁵¹ Ebből tudom, hogy a valós jelleg a buddhatermészet másik neve.

故《佛性論》第一云：“佛性者，即人、法二空，所顯真如。”當知真如，即佛性異名。

⁴⁹ Nem pontos idézet, vö.: *Avatamszaka szútra* T10, 279: 82b29–c3.

⁵⁰ Pontos idézet: *Avatamszaka szútra* T10, 279: 83b1.

⁵¹ Pontos idézet, *Foxing lun* T31, 1610: 787b4–5.

Az *Avatamszaka szútra* ezt is írja: A lények és nem lények egyaránt nem valóság, ugyanilyen valamennyi dharmatermészete is, egyiknek sincs valódi tartalma.⁵² A lények és a nem lények vajon nem az élőlényeket és az élettelen tárgyakat jelentik? Mindkettő feltételek szerint változó és örök, változatlan is egyben, ezért egyiknek sincs valós léte [úgy, mint lény vagy nem lény].

《華嚴》又云：“眾生非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。”言眾生、非眾生，豈非情與無情？二俱隨緣，並皆不變，故俱非有。

Ezért ugyanez igaz a *dharmadhatu*, végső valóság, és a többi [kifejezésre] is.

所以法界、實際，一切皆然。

Ezért tudom, hogy a dharmatermészet kifejezés nem kizárólag az élettelen tárgyakban lévő valós jelleget jelenti. Az emberek valamennyien tévednek a lételemek jellegét illetően, mivel neveik különböznek, de lényegiségük megegyező.

故知，法性之名，不專無情中之真如也。以由世人共迷法相，名異體一故也。

Habár [a fogalmak] lényegi jelentése azonos, mégis vannak kisebb különbségek. Minden olyan kifejezés, amelyben benne van a természet (*xing*) szó, többnyire a profán világban rejlő abszolút princípiumot jelöli, például: buddhatermészet, abszolútprincípium-természet, igaz természet, *tathágatagarbha* természet, valós természet stb. Azok a kifejezések, amelyekben nincs benne a „természet” szó, általában a profánra és a szentre, az okra és az eredményre, a jelenségre és az abszolút princípiumra egyformán vonatkoznak, például: *dharmadhatu*, valódi tulajdonság stb. Az olyan kifejezéseket, mint *szamádhí*, *dháraní*, *páramitá* stb. [szanszkrit kifejezések hangzás utáni átírásai], csak az eredmény szintjére alkalmazzák.

然雖體同，不無小別。凡有‘性’名者，多在凡在理，如云：佛性、理性、真性、藏性、實性、等。無‘性’名者，多通凡聖，因果，事理，

⁵² Pontos idézet, *Avatamszaka szútra* T10, 279: 101b7–8.

如云：法界，及實相、等。如三昧、陀羅尼、波羅蜜、等，則唯在於果。

Tehát az ok szintjén létezött jelölő buddhatermészet stb. [természet szót tartalmazó kifejezések], azt jelentik, hogy a lények valójában még nem váltak buddhává, nem valósították meg az abszolút princípiumot, nem tapasztalták meg a valóságot, és nem nyitották fel a [buddhatudat] tárházát [a *tathāgatagarbhāt*]. Azzal, hogy egyenlőségjelet teszünk a buddhatermészet stb. és a szennyezett lételemek, valamint a létforgatag közé, gyakorlásra és törekvésre buzdítunk, ezért nevezzük buddhatermészetnek stb. Így a számos tanításon belül különböző elnevezések fordulnak elő.

所以因名，佛性等者，眾生實未成佛，得理，證真，開藏。以煩惱、生死，是佛、等性，示令修習，名佛、等性。而諸教之中，諸名互立。

A *Nirvána szútrában* a buddhatermészet kifejezés fordul elő a leggyakrabban. Buddha az eredmény szintjén áll, [a szútra pedig] azt tanítja, hogy valamennyi lényben megtalálható az eredmény szintjén álló lény természete. Ezért használja többnyire a [buddhatermészet kifejezést].

《涅槃經》中多云佛性者。佛是果人，言一切眾生，皆有果人之性。故偏言之。

Az emberek zavarodottságukban nem az eredmény szintjét veszik alapul, és így azt mondják, hogy [csak] az élőlények hordozzák magukban [a buddhatermészetet], emiatt pedig elvész a lényegiség egyetemessége.

世人迷故，而不從果，云眾生有，故失體遍。

Ami az egyetemességet [mindenhol jelenlévést] illeti, mivel a szennyezett tudat természetének lényegisége egyetemes, ezért mondhatjuk, hogy a buddhatermészet egyetemes. Ezért tudom, hogy ha valaki nem ismeri fel a buddhatermészet egyetemességét, annak oka, hogy nem tudja, hogy a szennyezett [tudat] természete is egyetemes. Amikor a csak-tudatról van szó, akkor az vajon kizárólag a tiszta tudatot jelentené?

又云遍者，以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知，不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故。唯心之言，豈唯真心？

Te még azt sem tudod, hogy a szennyezett tudat egyetemes, hogyan is érthetnéd meg, hogy a létforgatagban megjelenő formák is mindenhol jelen lévőek. A forma miért egyetemes? A forma és a tudat azonossága miatt.

子尚不知煩惱心遍，安能了知，生死色遍。色何以遍？色即心故。

Miért? A környezetet létrehozó karma közösen teremt, a személyt létrehozó karma pedig egyénileg teremt. Hogyan is lehet hinni a közös [környezet] egyetemességében és kételkedni a személy egyetemességében? A teremteni képes [tudat] és az általa teremtet [világ] egyformán csak-tudat, mivel a tudat lényegisége nem korlátozható, és nem köthető helyhez. Ezért a tíz irány buddhaföldje közül valamennyiben megtalálhatók a lények abszolút természetének a tudati magvai. A buddhatermészet az üres térhez hasonlatos, amely mindent magába foglal, ahogyan a *Nirvána szútra* [az üres térről alkotott hamis nézeteket tárgyaló] tíz pontja is felsorolja.

何者？依報共造，正報別造。豈信共遍，不信別遍耶？能造、所造，既是唯心，心體不可局方所故。所以十方佛土，皆有眾生理性心種。以性喻空具，如《涅槃》一十復次。

Ezért tudom, hogy a buddhizmust tanulók legnagyobb hibája, hogy nem ismerik fel a név és a lényeg azonosságát vagy különbségét, a mahájána és a hínájána tanításokban.

故知，不曉大、小教門，名體同異，此是學釋教者之大患也。

Ezért Sárputra így szólt [a *Lótusz szútrában*]: Mi egyszerre lépünk be a dharmatermészetbe.⁵³ És azt is mondta, hogy: Mi is elérjük a megszabadulást.⁵⁴ Stb.

故身子云：“我等同入法性”，及“亦得解脫”，等。

⁵³ Pontos idézet, *Lótusz szútra* T09, 262: 10c5–6.

⁵⁴ Nem pontos idézet, vö.: *Lótusz szútra* T09, 262: 6b4–5.

Te először nem fogtad föl szavaim értelmét, ezért amikor meghallottad, nagyon megijedtél. [De most, hogy] elmagyaráztam neked, már bizonyára megnyugodtál.

子初不達余之義旨，故聞之驚駭。為子申，已理合釋然。

Mindezek miatt tudom, hogy azok az emberek, akik Vairócsana Buddhát a *szkandhák*on belülinek [vélik], és azt is mondják, hogy a lételemek élettelen tárgyak, [azok ...]

故知，世人局我遮那唯陰質內，而直云，諸法是無情者，

[... azok] e kétfajta [állítás miatt] rosszabbak a nem buddhistáknál. A nem buddhisták legalább azt mondják, hogy az én nagy, a forma pedig kicsi, és az én betölti a kozmoszt. A nem buddhisták még azt is mondják, hogy a lények porszemekből állnak össze, és nem mondják azt, hogy ezek élettelen tárgyak és semmi több. E kétfajta [állítás miatt ők] rosszabbak a hínájána [-követőknél] is. A hínájána legalább azt tanítja, hogy a karma ereje teremt [mindent], és e teremtés mind a három világot⁵⁵ betölti. Továbbá a hínájána [követői] azt is tudják, hogy a lételemek állandótlanok, és nem mondják azt, hogy ezek élettelen tárgyak és semmi több. E kétfajta [állítás miatt ők] rosszabbak a közös iskola [követőinél] is. A közös iskola [követői] legalább tudják, hogy a teremtés a tudat káprázata és változása, és e káprázat betölti mind a három világot, és azt is tudják, hogy a lételemek lényegiségének természete azonos a valóssal [abszolútummal]. Ha tovább haladunk [a tanításokban, akkor a különleges tanítás következik], és ott már nincs mihez hasonlítani [az élőkre és az élettelenekre vonatkozó kétfajta tévedést].

則有二種，不如外道。外道尚云，我大，色小，我遍虛空。又外道猶計眾塵所成，亦不直云無情而已。又有二種，不如小乘。小乘尚云，猶業力造，造遍三界。又小乘，猶知諸法無常，亦不直云無情而已。又有二種，不如共乘。共乘尚知，造心幻化，幻遍三界，又知諸法體性即真。若次第乘，故非所擬。

⁵⁵ A három világ: 1. A vágy világa (*yujie* 欲界; *kāmadhātu*): magába foglalja az emberi világot, a poklokat és a vágy hat mennyországit. 2. A forma világa (*sejje* 色界; *rūpadhātu*): csodálatos és misztikus isteni világokat, mennyei palotákat és lényeket foglal magába. 3. A forma nélküli világ (*wusejje* 無色界; *arūpadhātu*): a meditációba merült tiszta szellem forma nélküli világa.

Most, hogy ezeket mind végighallgattad, már tudnod kellene valamennyire, hogy mit jelent a relatív és végső soron valós tanítás, valamint a buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége.

子聞是已，亦合薄知，教法權實，佛性進否。

A vendég mondta: Nagyszerűen elválasztottad [az igazat a hamistól], és az igazsággal leromboltad két kételyem. Elhiszem, hogy valamennyi dharmában [benne van a buddhatermészet] alapvető oka. De még mindig bizonytalan vagyok abban, hogy az alapvető okban benne lévő három ok [alapvető, tett- és értelemokok] mint mag, mint gyakorlás és mint eredmény egyaránt mindenre kiterjed, valamint abban, hogy minden egyes porszem és minden egyes tudat azonos valamennyi élőlény és Buddha tudatának a természetével.

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法皆正因性。而云，正中三因，種遍，修遍，果遍，又云，一塵一心即一切生佛之心性，情猶未決。

Én így válaszoltam: Ez azért van, mert te már nagyon régóta nem jól fogod föl az ok és az eredmény, magam és mások, a környezet és a személy [nem kettősségét], [és nem jól] szemléled saját tudatodban a tudatot, Buddhát és a lényeket. Továbbá azért is, mert nem világosak előtted a tanítás legfőbb útmutatásai, nem érted a Buddha által tanított eredmény erényének a jelentését, és nem fogod föl a Buddha által kinyilvánított kölesönös tartalmazás elvének az okát.

余曰：良由自昔，不善遍攬，因果、自他、依正，觀於己心，心、佛、眾生。亦由不閑諸教大旨，不曉佛說果德之意，不達佛現互融之由。

Ha csak egyetlen kérdésem értelmét is megfejtet, akkor minden szennyezettség nyomban szertefoszlik [benned], és a *dharmadhatu* tökéletes összhangban, mindent felölelő egységben [fogod látni]. Könnyedén és egyszerűen [megvalósítod] a hatalmas szemlélődést, ahonnan tisztán átlátod majd, hogy a *dharmadhatu*, az élőlények és Buddha, a környezet és a személy egyetlen gondolatpillanatban teljesen és tökéletesen benne található, úgy, hogy egyetlen porszem sem maradhat ki [abból a pillanatból].

余欲開導子之情懷，更以四十六問而問於子。子若能曉余之一問，則眾滯自消，法界融通。釋然大觀，洞見法界、生、佛、依正，一念具足，一塵不虧。

Kérdés: A buddhatermészet az okban vagy az eredményben található? Ha az okban található, akkor nem Buddha. Ha az eredményben, akkor nem nevezhető természetnek.

問：佛性之名，從因，從果？從因，非佛。果，不名性。

Kérdés: A buddhatermészet állandó vagy állandótlan? Ha állandótlan, akkor nem természet. Ha állandó, akkor nem változhat.

問：佛性之名，常無常耶？無常，非性。常，不應變。

Kérdés: A buddhatermészet közös vagy egyedi? Ha egyedi, nem nevezhető természetnek. Ha közös, akkor oszthatatlan.

問：佛性之名，共耶？別耶？別，不名性。共，不可分。

Kérdés: Az [élettelen tárgyak] buddhatermészete mahájána vagy hínájána tanítás? A hínájánában nincs szó buddhatermészetről. A mahájánában nincs szó élettelen tárgyról.

問：佛性之名，大、小教耶？小，無性名。大，無無情。

Kérdés: A buddhatermészet tanítása relatív vagy valós? Milyen jelleg szerint különbözteti meg [a két tanítás] a lényegiséget?

問：佛性之名，有權、實耶？對體辯異，其相何耶？

Kérdés: Az élettelen tárgyak fogalma a mahájánához vagy a hínájánához tartozik? Ha a mahájánához, akkor annak relatív vagy végső soron valós tanításához?

問：無情之名，大、小教耶？大教，大部有權、實耶？

Kérdés: Ha egy élettelen tárgynak nincs [buddhatermészete], akkor az az élettelen tárgy forma vagy nem forma [tudat]? Vagy mindkettő [forma és tudat] egyszerre?

問：無情無者，無情為色，為非色耶？為二俱耶？

Kérdés: Az élettelen tárgyak formáit a buddhák látják, vagy az élőlények látják? Vagy mindketten látják?

問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為共見耶？

Kérdés: [Tételezzük föl, hogy] az élettelen tárgyaknak azért nincs buddhatermészetük, mert elenyésznek. A [személyiséget alkotó] *szkandhák* is elenyésznek, akkor [a lények] természete is ugyanolyan?

問：無情敗壞，故無性者。陰亦敗壞，性亦然耶？

Kérdés: Az élettelen tárgyak formák, akkor a *dharmadhatú*t alkotó formáknak sincs [buddhatermészetük]? Vagy azoknak van?

問：無情是色，法界處色，為亦無耶？為復有耶？

Kérdés: A csak-tudat fogalmát hallottad már? A *csak* szó azt jelenti, hogy csakis kizárólag tudat? Ha más [nem csak-tudat, hanem forma is], akkor nem mondhatjuk, hogy *csak*.

問：唯心之言，子曾聞耶？唯只是心？異不名唯。

Kérdés: A csak-tudat a profán vagy a szent tudatát jelenti? Ha szent, ha profán, mindkettő hibás állítás.

問：唯心之言，凡、聖心耶？若聖，若凡，二俱有過。

Kérdés: A csak-tudat a tudatot jelenti. [A tudat] hozza létre a nem-tudatot [formát]? Vagy kizárólag tudatot hoz létre? Mindkét állítás hibás.

問：唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。

Kérdés: A csak-tudat csak a tudatot jelenti, vagy a csak-formát is? Ha nem [jelenti] a csak-formát is, akkor a forma nem tudat?

問：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？

Kérdés: Amit a csak-tudat létrehoz, az csakis a környezet és a személy. A környezet és a személy, a teremteni képes [tudat] és a teremtet [forma] azonos vagy különböző?

問：唯心所造，唯依與正。依正、能所同耶？異耶？

Kérdés: Az élőlények különböző méretűek, buddhatermészetük vajon idomul a különböző [méretekhez]? Ha nem, akkor [a buddhatermészet] nem belső; ha igen, akkor nem nevezhető természetnek.

問：眾生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。

Kérdés: Az élőlények tévesen érzékelő tudatának természete mindenhol jelen van, vagy sem? A szellemi énről [*átman*] szóló négy mondat azonos vele vagy különböző?

問：眾生惑心，性遍不遍？神我四句，為同異耶？

Kérdés: A lények buddhatermészete csak az átváltozástest szerinti buddhatermészet vagy a tantest és a jutamtest szerinti buddhatermészet is?

問：眾生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？

Kérdés: Az élőlények létezésének alapja a tudatlanság, [akkor] a tudatlanság azonos Buddha megvilágosodásával? Buddha már megvilágosodott, [akkor] a megvilágosodás szülte a tudatlanságot?

問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？

Kérdés: Egy élőlényben hány buddha természete van? Egy buddhában hány lény természete van?

問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

Kérdés: [Vairócsana] Buddha országföldteste⁵⁶ egy [bizonyos] kezdeti pontban keletkezett, vagy pedig eredendően létezett? A kezdeti pontban keletkezés és az eredendően létezés azonos vagy különböző?

問：佛國土身為始本耶？始本同耶，為復異耶？

Kérdés: A buddhaföld [*buddhaksétra*] és Buddha személye azonos vagy különböző? Ha azonos, akkor nincs teremtő és teremtetten. Ha

⁵⁶ Shiju mutat rá arra, hogy az országföldtest itt Vairócsana Buddha egyik testét jelenti (X56, 937: 585b7–8). Vairócsana testeinek felsorolása az *Avatamszaka szútrában* található. Ezek a következők: lénytest, országföldtest, karmatest, *srávakatest*, *pratyékabuddhatest*, bódhiszattvatest, *Tathágata*-test, bölcsességtest, dharmatest, ürességtest. *Avatamszaka szútra* T10, 279: 200a20–22.

különbözőnek [véljük, akkor ugyanúgy látjuk], mint a közönséges [emberek]?

問：佛土佛身，為一異耶？一，無能所。異，則同凡？

Kérdés: A buddhaföldeken lények is laknak, vagy mindkettő [lények és buddhák] külön lakja a saját földjét, [vagy esetleg] a buddháknak nincs földjük?

問：佛土界分生亦居耶，為各所居，佛無土耶？

Kérdés: Amit a buddhaföldek magukba foglalnak [a négy föld⁵⁷], közel van, vagy távol? Mely földek alkotnak egységet a lényekével, és melyek nem? Melyeket [lakják] közösen [a lények és a buddhák], és melyeket külön?

問：佛土所攝，為遠近耶？何土與生一異，共別？

Kérdés: A számtalan buddhaföld lényegisége azonos vagy különböző? A közönséges világ⁵⁸ helyszíneivel osztoznak, vagy elkülönülnek tőlük?

問：佛佛土體，為同、異耶？娑婆之處，為共、別耶？

Kérdés: Amikor egy buddha megvalósítja az utat, akkor jön létre a földje is? Ha létrejön, akkor széles vagy keskeny lesz? [Azt mondaní, hogy] nem jön létre, önmagában téves.

⁵⁷ A *tiantai* iskola szerint a buddhaföldeknek (*buddhaksétra*) négy megnyilvánulási formájuk van, ezt nevezik négy földnek (*si tu* 四土) vagy négy tisztaföldnek (*sizhong jingtu* 四種淨土). 1. Ahol a közönséges lények és a szentek együtt lakoznak (*fan sheng tongju tu* 凡聖居同土): olyan szféra, ahol emberek, istenek, buddhák, buddhista követők és nem követők együtt laknak, ennek két típusa van, az egyik szennyezett, ilyen például a mi világunk, a másik tiszta, ilyen például Amitábha Buddha Nyugati paradicsoma. 2. *Upája* földek (*fangbian youyu tu* 方便有餘土): olyan szféra, amelynek lakói megtisztultak a gonosz nézetektől és gondolatoktól, de még újjá kell születniük. 3. Az állandó jutalom és akadálytalanság földje (*shibao wu zhang'ai tu* 實報無障礙土): a bódhiszattvák földje. 4. Az örök csend és fény földje (*chang ji guang tu* 常寂光土): a buddhák tantest szerinti földje, a csend, a fény és a bölcsesség szférája (Zhiyi, *Fo shuo guan wuliang shou fo jing shu* 佛說觀無量壽佛經疏 T37, 1750: 188b16–17).

⁵⁸ A szövegben a *suopo* 娑婆 szó szerepel, amely a szanszkrit *sahā* hangzás szerinti átírása. Azt a világot jelenti, amelyben a lények újjászületnek, és amelyben a buddhák átalakító tevékenységüket végzik.

問：佛成道時，土亦成耶？成，廣狹耶？不成有過。

Kérdés: Amikor [valaki] buddhává válik, és meglátja buddhatermészetét, akkor ugyanazt, vagy mást lát, mint amit a lények látnak? A kettőt szétválasztani nem lehet.

問：佛成見性，與生見處，為同異耶？離二，不可。

Kérdés: Amikor megszületik egy buddha, és létrejön egy buddhaföld, akkor az összes többi [buddha és buddhaföld] vele együtt jön létre? Ha az összes többi [buddha és buddhaföld] nem [vele egyszerre] jön létre, akkor azonosak [vele], vagy különböznek [tőle]?

問：佛成土成，與彼彼成？彼彼不成，為一異耶？

Kérdés: Amikor egy buddha létrehozza három testét, akkor az minden más eredménnyel [valamennyi buddha három testével] és valamennyi élőlénnel azonos, vagy különbözik ezektől?

問：佛成三身，與彼彼果，及彼彼生，為一異耶？

Kérdés: Amikor egy buddha megvalósítja személyét és földjét, akkor milyen bölcsességszemet hoz létre? Hogyan látja a saját környezetét és a másokét? Na és a kezdetet és a véget [hogyan látja]?

問：佛成身土，成何眼智？見自他境，初後如何？

Kérdés: A valós jelleg által létrehozott [dharmák] tartalmazzák egymást, vagy sem? Vagy mindkettő egyszerre igaz?

問：真如所造，互相攝耶，不相攝耶？二俱，如何？

Kérdés: A valós jelleg lényegisége egyformán van benne a gyakorlásban és a buddhatermészetben? A gyakorláshoz és a buddhatermészethez tartozó személy és föld egyenlő, vagy nem egyenlő?

問：真如之體，通於修、性？修、性身土，等不等耶？

Kérdés: Ha a feltételek szerint változó valós jelleg élettelen tárggyá válik, akkor soha nem lesz [buddhatermészete]? [Ha nem így van,] akkor mikor lesz [buddhatermészete]?

問：真如隨緣，變為無情，為永無耶？何當有耶？

Kérdés: A feltételek szerint változó valós jelleg már megváltozott [aspektusa] és eredeti [aspektusa] azonos vagy különböző? Változása örökké tart?

問：真如隨緣，隨已與真為同異耶？為永隨耶？

Kérdés: A valós jelleg eredendően létező vagy eredendően nem-létező? A téves érzékeléssel együtt létezik? Azonos vele, vagy különbözik tőle?

問：真如本有，為本無耶？與惑共住？同異，如何？

Kérdés: A hullám és a víz azonos vagy különböző? [Melyik] a kezdet, és [melyik] a vég? [Melyik] a nyereség, és [melyik] a veszteség? Valóság és tévképzet azonosak vagy különbözők? A tanításra értve [mindez] hogyan van?

問：波水同異？前後？得失？真妄同異？法譬如何？

Kérdés: [Ha valakinek] beteg a szeme, és [az üres tér helyén] virágot lát, akkor a virág helye és az üres tér helye azonos vagy különböző? [A virág és az üres tér közül melyik] létezik, és [melyik] tűnik el? A tanításra értve [mindez] hogyan van?

問：病眼見華，華處空處，同異？存沒？法譬如何？

Kérdés: A tükörbeli kép lényegisége és [a tükör] fényének a lényegisége [közül melyik] létezik eredendően, [és melyik] létezik egy kezdeti ponttól kezdődően? Azonosak vagy különbözőek? [Melyik] a kezdet, és [melyik] a vég? [Melyik] létezik, és [melyik] tűnik el? A tanításra értve [mindez] hogyan van?

問：鏡像明體本始？同異？前後？存沒？法譬如何？

Kérdés: Indra hálójának hasonlata⁵⁹ csak az eredmény szintjére vonatkozik? Vagy pedig az ok szintjére is vonatkozik? Az eredmény nem azonos az okkal?

⁵⁹ Indra hálójának hasonlata az *Avatamszaka szútra* híres hasonlata. „Indra isteni világában egy csodás, valamennyi égtáj felé kiterjedő, a végtelenségbe nyúló háló található, s a hálón végtelen számú drágakő. Egy drágakőben tükröződik az összes többi, valamint az is, ami a többiben tükröződik. E háló a világ jelképe, az ezernyi szállal kapcsolódó létezők modellje” (Hamar 1998: 137).

問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？

Kérdés: A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszem testéhez⁶⁰ föld is tartozik? [A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszem] csak az eredmény szintjéhez tartozik? Mi van akkor, ha az okban is megtalálható?

問：如意珠身，身有土耶？唯在果耶？通因如何？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, tudata azonos-e a külső tárgyakkal? Aktív [tudat] és passzív [külső tárgyak] azonosak vagy különbözőek?

問：行者觀心，心即境耶？能所，得名同異，如何？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor [tudata] egy vagy sok? Az egy és a sok, a tudat és a külső tárgyak azonosak vagy különbözőek?

問：行者觀心，一耶多耶？一多心境，同異，如何？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor csak a tudatot szemléli, vagy a [buddhák] testét és földjét is szemléli?

問：行者觀心，為唯觀心，亦觀身耶，亦觀土耶？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a téves érzékelésen, a karmán és a szenvedésen belül látja [tudatát], vagy pedig ezeken kívül? [A számszára három útján belül vagy kívül lenni] azonos vagy különböző?

⁶⁰ A minden kívánságot teljesítő gyöngyszem (*ruyi zhu* 如意珠; *csintámani*) egy csodálatos gyöngyszem, egy olyan talizmán, amely minden kívánságot teljesít. A minden kívánságot teljesítő gyöngy gyakori szimbólum Zhiyi és Zhanran műveiben. Például: Zhiyi: *A nagy lecsendesedés és szemlélődés* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀): A bölcsesség (*bore*, *pradnyá*) olyan, mint az üres tér, fogalmak játékaival nem írható le, és nincsenek rá szavak. A bölcsességet elérni olyan, mint szert tenni a minden kívánságot teljesítő gyöngyre 般若如虛空，無戲論，無文字。若得般若，如得如意珠。 (T46, 1911: 43a11–12). Zhanran: *A lecsendesedés és szemlélődés összegzése* (*Zhiguan yili* 止觀義例): A minden kívánságot teljesítő gyöngyszem a felfoghatatlan és csodálatos külső tárgyak szimbóluma 如意珠喻不思議境。 (T46, 1913: 448b5–6). A minden kívánságot teljesítő gyöngyszemtest egy buddha azon teste, amelyben a lények kívánságait teljesíti.

問：行者觀心，在惑、業、苦內耶？外耶？同耶？異耶？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a tudatban lévő buddhatermészet [tisztasága] eredendő tisztaság vagy pedig később megtapasztalt tisztaság?

問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a tudat, a buddha és a lények, az ok és az eredmény, a testek és a földek [szerinti] lételemekek kölcsönösen összeolvadnak, és tartalmazzák egymást. Minden azonos mindennel?

問：行者觀心，心、佛、眾生、因果、身土法相融攝。一切同耶？

A végtelenségig lehet feltenni ilyen kérdéseket. Azért tettem föl neked [e kérdéseket], hogy véget vessek a kételyeidnek.

如是設問，不可窮盡。為斷子疑，且至爾許。

A vendég mondta: Miért nem több vagy kevesebb, miért pont negyvenhat?

客曰：何以不多，不少，唯四十六？

Így válaszoltam: Egyetlen kérdés [megválaszolása] is elegendő ahhoz, hogy legyőzzük a téves érzékelést, a kételkedést, a [helytelen] gyakorlást és elveket, és tökéletesen megértsük a tanítást, [annak] értelmét, önmagunkat és másokat.

余曰：攻惑，攻疑，攻行，攻理，通教，通義，通自，通他，一問亦足。

Csakis a lassú felfogásúak miatt tettem fel negyvenhat kérdést.

為對鈍根，故四十六。

Valamint azért, hogy megfeleljen a [lények és Buddha közti] azonosság hat fokozatának. [Az ötödik fokozat,] az azonosság részleges megvalósítás szerint negyvenegy részre oszlik,⁶¹ az előző [négy fokozattal] és a további [egy fokozattal] együtt ez összesen negyvenhat.

⁶¹ Az azonosság (ji 即) kifejezés olyan alaptételekre utal, mint a szenvedés és a meg-

及對六即。分證離為，四十一位，兼前及後，故四十六。

Tudnod kell, hogy egyetlen kérdés is tartalmazza a többi negyvenötöt. [Ahogyan] minden egyes fokozat szükségszerűen tartalmazza mind a negyvenhatot. Ha a kérdések számát a végtelenségig növelném, akkor is így lenne.

應知，一問亦皆能攻(收)餘四十五。餘一一位，仍須皆具四十六。問乃至無量，亦復如是。

A vendég így szólt: Az igazság, amit állítottál, gyökeresen eltér attól, amit én korábban hallottam. Amikor először hallottam [tőled, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük], akkor úgy értettem, hogy egy fűszál, egy fa, egy cserép, egy porszem, mindegyik külön-külön egy-egy buddhatermészet, külön-külön egy-egy ok és eredmény, amely tartalmazza a tett- és értelemokokat is. Így én tényleg nem tudtam elfogadni. Hogy miért? Mert a fűvek és a fák kiszáradnak és elszáradnak, a porszemek és cserepek léteznek egy világkorszakon [kalpán] át, majd nem léteznek. Vajon nem pont ezek [azok a dolgok], amelyek nem képesek az okot fejlesztve elérni az eredményt? Máskülönben a buddhatermészet is elpusztulna, és újjászületne [velük együtt]. A világon mindenhol úgy nevezik ezeket, hogy élettelen tárgyak, és ezért mondtam, hogy az élettelen tárgyaknak nem lehet buddhatermészetük. Én tehát a világi hiedelmek és megrögzött nézetek miatt tévedtem, és kételkedtem az általad kifejtett elvekben. A legnagyobb veszteségem volt! A legszörnyűbb hibám volt!

客曰：仁所立義，灼然異僕於昔所聞。僕初聞之，乃謂一草、一木、一礫、一塵，各一佛性，各一因果，具足緣、了。若其然者，僕實不忍。何者？草、木有生有滅，塵、礫隨劫有無。豈唯不能修因得果？亦乃佛性，有滅有生。世皆謂此，以為無情，故曰，無情不應有性。僕乃誤以世所傳習，難仁至理。失之甚矣！過莫大矣！

világosodás azonossága, a lények és a *nirvána* azonossága, a lételemek és a három igazság azonossága, az egy gondolat és a háromezer világ azonossága stb. Ilyen értelemben a megvilágosodás lényegében a lények és Buddha között megvalósuló végső *azonosságot* jelenti. A fokozatokról lásd: Donner–Stevenson 1993.

Én így feleltem: Te mi okból ragaszkodsz még mindig az élettelen tárgyak elnevezéshez?

余曰：子何因，猶存無情之名？

A vendég így szólt: Mert csak elismételtem a kezdeti téves nézetem. Most már nagyvonalakban értem az elveket, amiket állítottál. Lényegét tekintve annyi, hogy minden egyes élőlény tudata minden [helyet és tárgyat] áthat, és buddhatermészete is mindent betölt. A tudat mindent tartalmaz, és a buddhatermészet is mindent magába foglal, akárcsak az üres tér. Egyiken és másikon belül sincs akadály, egyik és másik is mindenhova kiterjed. A [buddhák] személye és földje, az ok és az eredmény nem növekszik és nem csökken. Ezért a *Lótusz szútrában* [Buddha] ezt mondja: A [lételemek] jellege örökké megmarad a világban.⁶² A világ szó itt egyformán és teljességgel magába foglalja a profán és a szent [világát], az okot és az eredményt, a környezetet és a lényeket.

客曰：乃僕重述，初迷之見。今亦粗知，仁所立理。只是一一有心遍，性遍。心具性具，猶如虛空。彼彼無礙，彼彼各遍。身土、因果，無所增減。故《法華》云：“世間相常住。”世間之言，凡聖、因果、依正，攝盡。

Így szóltam: Elgondolkodtam a meglátásaidon, és úgy tűnik, hogy érted a leglényegesebb útmutatást. Miért nem próbálsz meg megválaszolni az egyik korábbi kérdésem?

余曰：觀子所見，似知大旨。何不試答，向之一問？

A vendég így felelt: Korábban azt mondtad, hogy ha egy kérdésen is elgondolkodom, akkor minden szennyezettség nyomban szertefoszlik [bennem]. És ha válaszlok, akkor egyetlen válasszal az összes kérdést megválaszolom. Melyik az az egy kérdés?

客曰：仁向自云，若思一問，眾滯自消。僕若答者，即以一答，遍答眾問。何一問之有耶？

Így válaszoltam: Foglald össze, kérlek, a lényegét azoknak.

余曰：請述其旨。

⁶² Pontos idézet: *Lótusz szútra*, T09, 262: 9b10.

A vendég mondta: Visszatérve a korábbi kérdések értelmére, [úgy gondolom], hogy amennyiben képes minden szennyezettséget eloszlatni, úgy az a helyes válasz. Akkor minek is kellene minden kérdésre külön-külön válaszolni? Miért? Mert a kérdéseket azért tetted fel, mert én nem fogadtam el a kijelentésed, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük. Most már elfogadom, így ez maga a válasz.

客曰：僕還攬，向諸問意，若消眾滯，即名為答。何假曲申一一問耶？何者？眾問，豈不由僕不受無情有性之說。僕今受之，此即是答。

Így válaszoltam: Habár nagyjából igaz, mégsem ismertem meg az érzelmeidet.

余曰：大略雖爾，未曉子情。

A vendég mondta: Nehéz lenne mind felsorolni azokat az igazságokat, amelyeket a mahájána tanításairól elmondtál. Így hát, megpróbálom röviden összefoglalni, remélem meghallgatod. Vajon nem úgy van, hogy ha megértjük a legutolsó kérdés értelmét, amely szerint a három [tudat, Buddha és a lények] között nincs különbség, akkor azt is megismerjük, hogy a személyes tudat, valamennyi más lény és minden egyes pillanat közt nincs egyetlen sem, amely Vairócsana Buddha eredményének az erényével, testével és tudatával, környezetével és személyével, magával és másokkal ne tartalmazná egymást, ne járná át egymást, és ne lenne vele egyenlő értékű? Nekem és minden más lénynak egyaránt ilyen természetünk van, ezért nevezzük ezt buddhatermészetnek. Ez a buddhatermészet hoz létre mindent, ez okoz minden átváltozást, és tartalmaz mindent.

客曰：仁所立義，關諸大教，難可具陳。僕略論之，冀垂聽覽(攬)。豈非曉最後問，三無差別，即知，我心、彼彼眾生、一一剎那，無不與彼遮那果德、身心、依正、自他，互融，互入，齊等。我及眾生，皆有此性，故名佛性。其性遍造，遍變，遍攝。

Az emberek nem értik a mahájána tanításának a lényegét, ezért beszélnék élettelen tárgyairól, és nem mondják, hogy ezeknek is van buddhatermészetük. Ezért szükséges kijelentenünk, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük.

世人不了，大教之體，唯云無情，不云有性。是故須云，無情有性。

Ha megértettük, hogy a buddhatermészet mindent áthat, akkor megismerjük azt is, hogy a buddhaságban mint eredményben benne található saját magunk és mindenki más ok formában létező természete, valamint azt is, hogy személyes tudatunk tartalmazza valamennyi Buddha eredményének [megvilágosodásának] az erényét. Ha az eredmény szintjéről Buddha-szemmel és Buddha-bölcsességgel szemlélünk mindent, akkor [mindenhol] csak buddhákat látunk, lényeket nem. Az ok szintjén, ha valódi bölcsességgel és a valóságot látó szemmel csodálatosan megértjük ezt, akkor szintén azt látjuk, hogy valamennyi lény Buddha, nincsenek más buddhák az eredmény szintjén, vagyis a lényeken kívül nincs más Buddha. Amikor a lények a személyes én valóságába vetett hittel ragadják meg a létezést, akkor nincsenek buddhák, hanem csak lények vannak. Amikor egy kezdő tanítvány már képes hinni a tanításban, és az abszolút princípiumot emeli mindenek fölé, akkor nincsenek lények, csak Buddha van. Ha egyik sincs [sem az énbe vetett hit, sem a tanításba vetett hit], akkor nincsenek sem lények, sem buddhák. Ha ezt megértjük, akkor ok és eredmény [nem kettőssége] világossá válik számunkra.

了性遍已，則識，佛果具自他之因性，我心具諸佛之果德。果上以佛眼，佛智觀之，則唯佛，無生。因中，若實慧，實眼冥符，亦全生是佛，無別果佛，故生外無佛。眾生以我執取之，即無佛，唯生。初心能信教，仰理，亦無生，唯佛。亡之，則無生無佛。照之，則因果昭然。

Tudnunk kell, hogy az élőlények csak a [buddhatermészet] abszolút princípiumával rendelkeznek, a buddhák pedig megjelenítve, valósággá váltották azt. Az élőlények csak a jelenségeket [szemlélik], a buddhák viszont bizonyosságot szereztek az abszolút princípium felől. Ezért tehát a lények csak a tudatlanságon belül [látják] a jelenségeket és az abszolút princípiumot. A buddhák pedig rendelkeznek a megvilágosodáson belüli jelenségekkel és abszolút princípiummal. A tudatlanság és megvilágosodás, habár különböznek egymástól, a [bennük lévő] jelenségek és abszolút princípium lényegisége azonos. Ezért, ha egy buddha megvalósítja a Tant [eléri a

megvilágosodást], akkor a *dharma-dhátu*ban nem marad olyan [létező], amely ne ennek a buddhának a környezete és személye lenne. Ez egy buddha és valamennyi buddha esetében is így van. A lények maguk is a buddhák környezetén és személyén belül helyezkednek el, ők azonban megkülönböztetve látnak fájdalmat és örömet, felemelkedést és hanyatlást. Minden dolgot egyenként mérlegelnek, kialakítják saját személyüket és saját világukat, [amelyben] tiszta és szennyezett keveredik egymással, teremtés és rombolás egyformán benne található. A te kérdéseid értelme vajon nem ez volt röviden?

應知，眾生但理，諸佛得事。眾生但事，諸佛證理。是則眾生，唯有迷中之事、理。諸佛，具有悟中之事、理。迷悟雖殊，事理體一。故一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾，諸佛咸然。眾生自於佛依正中，而生殊見苦樂(樂)、昇沈。一一皆計，為己身土，淨穢宛然，成壞斯在。仁所問意，豈不略爾？

Így feleltem: Nagyszerű! Nagyszerű! Gyorsan felfogtad a tanításokat, igazán jól összegezted a kérdések velejét. Ezzel már megválasztál száz, ezer és tízezer kérdést, nem csak negyvenhatot.

余曰：善哉！善哉！快領斯旨，實可總知，諸問綱格。此即已答，百千萬問。何獨四十六耶？

A vendég így szólt: Ha nem találkozom veled, ez az életem kárba veszett volna. Bizonyára erre a meglátásra támaszkodva tudom kivívni magamnak az eredményt [megvilágosodást]?

客曰：幾不遇仁，此生空喪。必依此見，獲勝果耶？

Így feleltem: Mindenképpen akarnod kell gyakorolni, az elméleti tanítás [önmagában] még nem teljes. Ha nem vagy nagyon jól képzett az egy iskola [*tiantai*] vallásgyakorlatában, akkor nem tudsz végigmenni a gyakorlás útján, elejétől a végéig. Hogyan is tudnád az elméleti tanítást és a gyakorlatot, a jelenségeket és az abszolút princípiumot, a téves érzékelést és a bölcsességet, az okot és az eredményt, a környezetet és a személyt, a tudatot és a lételemekeket egyaránt befoglalni a hétköznapi emberek és a kezdő tanoncok szemlélődési gyakorlatába? Így mindaz, amit te megértettél, üres érzelem. Úgy látom, számodra a szemlélődés útja hasonló a délibábhhoz.

余曰：必欲修習，教法未周。若不善余一家宗途，未可委究行門始末。安能遍括教行、事理、惑智、因果、依正、心法，用為凡夫、初心觀首？然子所領，似虛其情。計子觀道，猶為罔象。

A vendég szólt: Miben áll a szemlélődés útja? Ki volt a mestered? A tanításaid min alapulnak?

客曰：觀道者何？仁師誰耶？法依何耶？

Így feleltem: Hát nem hallottál a *tiantai* iskola Nagy Mesteréről [Zhiyiről], aki a Keselyű-hegyen⁶³ személyesen [magától Buddhától] kapta meg a [*Lótusz szútra* tanítását], majd Dasu⁶⁴ [Nanyue Huisi] mester [tanítványaként] csodálatos megvilágosodást élt át? Ő volt az én mesterem.

余曰：子豈不聞，天台大師，靈山親承，大蘇妙悟？是余師也。

[Tanításaim alapja az a tanítás, amelyet Zhiyi] a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* [*Mohe zhiguan* című műben] hagyományozott ránk. A szemlélődés útja nagyjából a következőkből áll: kezdeti ügyes módszerként [*upája*] szolgál a huszonöt felkészítő gyakorlat,⁶⁵ [azután következík] az út megvalósításához szükséges tíz [meditációs] módszer [kocsi]⁶⁶ és a meditáció tíz tárgyán való szemlélődés.⁶⁷ A meditáció tíz tárgya egyszerre van jelen a tudatban, de a szemlélődéskor vagy felmerülnek [a tudatban], vagy sem. Valamennyi kérdéssem csupán a tíz meditációs módszer közül az első, a csodálatos,

⁶³ A Keselyű-hegy (*Ling jiu shan* 靈鷲山; Gridhrakúta) Rádzsagriha mellett található, Sákjamuni Buddha gyakran látogatta. Ez a *Lótusz szútra* tanításának képzeletbeli színhelye. A *Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester [Zhiyi] különleges életrajzában* Guanding azt írja, hogy Zhiyi és mestere, Huisi jelen voltak a *Lótusz szútra* kinyilatkoztatásánál. T50, 2050: 191c21–22.

⁶⁴ Dasu annak a hegynek a neve, amely Nanyue Huisi mester lakóhelye volt, Huisi egyik neve is egyben.

⁶⁵ A meditáció megkezdéséhez szükséges huszonöt felkészítő gyakorlatról lásd Zhiyi: *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (T46, 1911: 35c6–48c20); Donner–Stevenson 1993.

⁶⁶ A szemlélődés tíz módszerének kocsijáról lásd Zhiyi: *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (T46, 1911: 52b1–4); Donner–Stevenson 1993.

⁶⁷ A meditáció tíz külső tárgyáról lásd Zhiyi: *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*; Donner–Stevenson 1993.

felfoghatatlan külső tárgyak megismerését szolgálja. Nem érek rá elmagyarázni a szemlélődés további módozatait és tárgyait.

《摩訶止觀》所承法也。以二十五法為前方便，十法成乘，觀於十境。十境互發，觀時進否，此觀道之大略也。諸問且令識十乘初妙境而已。餘乘、諸境不暇論之。

A vendég mondta: Nagyszerű! Csodálom és tisztelem [a tanításodat], és örökkön-örökké ebbe helyezem bizalmam, erre támaszkodom.

客曰：善哉！僕當慕之，以為永劫之仗託也。

A vendég mondta: Én számtalanszor hallgattam tanmagyarázatokat, és a mahájána számos mestere még mindig elkülöníti egymástól az élettelen tárgyakat és a buddhatermészetet. Mondd, miért?

客曰：屢聞講說，大乘諸師，猶以無情佛性，為一別見。何耶？

Így feleltem: Ennek okai a következők: Ezek a [szerzetesek] valamikor olvasták a hínájána [művekben] az élettelen tárgyak kifejezést, azután pedig olvasták a mahájána [művekben] a buddhatermészet elméletét.

余曰：此有由也：斯等曾觀，小乘無情之名，又見大乘佛性之語。

Megfeledkeznek az általuk hirdetett kölcsönös tartalmazás tanításáról, és elvetik a *Nirvána szútra* üres térről szóló hasonlatát. Nem fogják föl, hogy a gyakorlás és a buddhatermészet három oka mikor különül el [relatív tanítás], és mikor alkot egységet [valós tanítás], valamint nem gondolnak arra az alapelvre, amely szerint az élőlények és Buddha között nincs különbség.

亡其所弘融通之譚，而棄《涅槃》虛空之喻。不達修性三因離、合，不思生、佛無差之旨。

Ostobán megtanulják, és ismételtetik azt a mondatot, hogy az élettelen tárgyaknak [nincs buddhatermészetük], de ezzel [tulajdonképpen] megkérdőjelezzik a saját iskolájuk [által is vallott] csak-tudat tanítást.

謬敦傳習無情之言，反難已宗唯心之教。

Kizárólag csak a cserepekre és a kövekre vonatkozó állítást idézik a *Nirvána szútrából*, anélkül, hogy figyelembe vennék, hogy [ez az állítás] a tanítás mely korszakában hangzott el, [és nem értik e tanítást] hangoztatása, majd elhagyása mögött rejlő szándékot.

專引《涅槃》瓦石之說，不測部時，出沒之意。

Olyan ez, mint a gazdag és erényes ifjú, aki nem érhet el magas életkort.⁶⁸ [Olyan, mint] az eltévedt gyermek, aki hiába tér haza, mert nem ismeri saját nemzetségét.⁶⁹ Olyan, mint aki magas pozícióba került, de nem tudja, kik voltak az ősei. Továbbá olyan, mint a halott ember, aki drágakövekkel kirakott nyakláncot visel. Mit lehet kezdeni ilyen szerencsével? Mit lehet kezdeni ilyen drágaköves nyakláncsal? A tanítás így hiábavaló, [mivel] alapjaiban teljesen téves.

如福德子，而無壽命。弱喪徒歸，猶迷本族。如受貴位，不識祖宗。亦如死人，而著瓔珞。用是福為？用瓔珞為？法相徒施，全迷其本。

Ha véletlenül ilyen [mesterrel] találkozol, akkor a fent felsorolt gondolatokkal kérdezd meg tőle, hogy amit ő hangoztat a hínájához vagy a mahájánához tartozik? Ha még a hínájána tekintetében is téved, akkor hasonló a fenti [példázatok szereplőjéhez].

忽遇斯等，應以如上諸意，問之所弘之典，大小乘耶？尚失小乘，已如前說。

A vendég így szólt: Bizony sokan vannak, akik ebben tévednek. Úgy hallottam, hogy a te iskolád a [térítés] négy doktrínáját tanítja, elmagyaráznád ezt nekem?

客曰：斯失者眾。聞仁所宗，四教釋義，可得聞耶？

Így feleltem: A [térítés] négy doktrínája az öt korszakra is kiterjed, és felöleli a nyolc tanítást is. A tíz irány és a három idő [múlt, jelen, jövő], a hínájána és a mahájána valamennyi tanítása benne foglal-

⁶⁸ Lásd *Nirvána szútra* T12, 375: 613b24–26.

⁶⁹ Shiju megállapítja, hogy Zhanran itt a *Zhuangzi* (*A dolgok egyenlőségéről* című fejezet) egyik hasonlatára utal (X56, 937: 591b8–9). „Honnan tudhatnám, hogy vajon a halál gyűlölete nem olyan-e, mint amikor egy gyermek eltéved, és nem ismeri fel, hogy éppen a hazafele vezető úton jár?” (Tőkei 2005a: 72).

tatik, mondd, hogyan tudnám neked röviden összefoglalni, elejétől a végéig?

余曰：此之四釋，關涉五時，牢籠八教。十方、三世、大、小乘法咸攝其中，豈可率爾譚其始末？

A vendég így szólt: Nem tudnád esetleg a térítés négy doktrínájának megfelelően röviden rendszerezni a buddhatermészet [kérdéskörét, vagyis azt, hogy a négy tanítás szerint külön-külön] az élettelen tárgyaknak van vagy nincs [buddhatermészetük], továbbá a tudat teremtése, a tudat átváltozása és a kölcsönös tartalmazás és nem tartalmazás [fogalmait]?

客曰：若爾可能以四教，略判佛性，無情有無，心造心變，具不具耶？

Így válaszoltam: Röviden elmagyarázom a [tanítások közti] különbségeket, ez lehetséges.

余曰：略示方隅，斯亦可矣。

Miért? A *Lótusz szútra* előtti [korszakokban], a *tripitaka* és a közös tanításokban a három jármű [lényei: *srávakák*, *pratjékabuddhák* és bódhiszattvák] még nem érették meg a buddhatermészetet. A két jármű lényei elrettentek tőle, a bódhiszattvák pedig nem gyakorolták. A különleges tanításban, a kezdő tanítványok [számára] a tanítás relatív, az abszolút princípium pedig valós. Mivel a tanítás relatív, megértésük még nem tökéletes. Ezért ez a hét lény⁷⁰ beszél ugyan élettelen tárgyokról, de nem mondja, hogy ezeknek van buddhatermészetük.

何者？自《法華》前，藏、通三乘，俱未稟性。二乘憚教，菩薩不行。別人初心，教權，理實。以教權故，所稟未周。故此七人，可云無情，不云有性。

A tökéletes tanítás követője mindvégig tudja, hogy az abszolút princípium nem kettős, és a tudaton kívül nincs más külső tárgy, milyen

⁷⁰ Az előző mondatokban említett hét lény: a *tripitaka* és közös tanításhoz tartozó *srávakák*, *pratjékabuddhák* és bódhiszattvák, összesen hat, és ez a különleges tanítás kezdő tanítványaival együtt hét.

élő vagy élettelen [létezhetne akkor]? A *Lótusz szútra* kinyilatkoztatásakor a világmindenség akadálytalan, a füvek, a fák és a föld, valamint a négy apró⁷¹ ugyan miben különbözne egymástól? Akik a lábuk felemelésével művelik az utat, azok is mind a kincses sziget [*nirvána*] felé igyekeznek, az ujjak csettintése és a tenyerek összeérintése is kivétel nélkül a buddhatermészet okává válnak. Az egy [járműben: *ékajána*] benne található a három [jármű: *srávaka*-, *pratjékabuddha*- és *bódhiszattva-jána*], és nincs eltérés a [mostani] és a korábbi tanítások között. Elérkezve ehhez a naphoz [Buddha] hogyan is mondhatná, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük?

圓人始末知理不二，心外無境，誰情無情？《法華》會中，一切不隔，草木與地、四微何殊？舉足修途，皆趣寶渚。彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志。豈至今日，云無情無？

A tudat teremtése és a tudat átváltozása kifejezések mind a mahájánából erednek. A hínájánában megtalálhatók ezek a fogalmak, de nincs meg az abszolút princípium szerinti [jelentésük]. A különböző járművekben ezek a nevek azonosak ugyan, de jelentéseik kissé eltérnek. Van közös teremtés, amely környezetet hoz létre, van egyedi teremtés, amely személyeket hoz létre, van közös teremtés, amely személyeket hoz létre, és van egyedi teremtés, amely környezetet hoz létre. Mivel a lények tudatlanok, ezért olyasmiket állítanak, hogy [a teremtés] vagy spontánul megy végbe, vagy az istenek alkotnak stb., a teremtettről pedig azt állítják, hogy vagy élő, vagy élettelen. A teremtés szót közösen használják [a különböző tanítások], ezért azt kell mondanunk, hogy [a teremtés] a tudatátváltozás, [de] a tudatátváltozás szót szintén közösen használják, ezért azt kell mondanunk, hogy [a tudat átváltozása nem más, mint] a lényegiség kölcsönös tartalmazása.

言心造心變，咸出大宗。小乘有言，而無其理。然諸乘中，其名雖同，義亦少別。有共造依報，各造正報，有共造正報，各造依報。眾生迷故，或謂自然、梵天、等造，造已，或謂情與無情。故造名猶通，應云心變，心變復通，應云體具。

⁷¹ A négy apró azokat a legapróbb formákat, jelenségeket jelenti, amit látással, szaglással, ízleléssel és tapintással még érzékelhetünk.

Időtlen idők óta a tudat lényegisége eredendően mindenre kiterjed. Ezért a lények természetének mindenre kiterjedéséből következik Buddha lényegiségének mindenre kiterjedése. A mindenre kiterjedésnek két fajtája van: az egyik a tág kiterjedés, a másik a szűk kiterjedés.

以無始來，心體本遍。故佛體遍，由生性遍。遍有二種：一，寬廣遍，二，即狹遍。

Tehát a teremtés fogalmát mind a négy [tanítás] használja, a [tudat] átváltozásának fogalmát csak kettő [a különleges és a tökéletes], a kölcsönös tartalmazást pedig csak a tökéletes tanítás, valamint a különleges tanítás felsőbb fokozatai.

所以造通於四，變義唯二，即具唯圓，及別後位。

Tehát a *tripitaka* és a közös tanításokban a teremtés [csak a létezés első] hat [birodalmára] terjed ki. A különleges és a tökéletes tanításokban a teremtés [mind] a tíz [létbirodalomra] kiterjed. Ebben a hat, illetve tíz [birodalomban] a mahájána és a hínájána valamennyi tanítása teljes egészében benne található. A szemléletmód és megértés különbözősége miatt a tíz és a hat [birodalom] két-két részre oszlik. A *tripitaka* [követője] a hat [birodalom teremtését] valósnak látja. A közös tanítás [követője] nem keletkezőnek látja. A különleges tanítás [követője] a tíz birodalom teremtését] elejétől a végéig keletkezőnek és elmúlónak látja. A tökéletes tanítás [követője] pedig úgy látja, hogy [a tíz birodalom valamennyi] jelensége és az abszolút princípium egyetlen gondolatban tökéletesen benne található.

故藏、通造六。別、圓造十。此六及十，括大、小乘教法罄盡。由觀解異，故十與六，各分二別。藏見六實。通見無生。別見前後生滅。圓見事、理一念具足。

A keletkezést illetően a két tanítás [különleges és tökéletes] hasonló. A kölcsönös tartalmazás megvilágításában [azonban] a különleges tanítás nem beszél a magvak [okok] szintjén való tartalmazásról és egybekről, amiről itt nem szólhatok. Ezért a különleges tanítás [követője számára] a buddhatermészet csak a kilenc [létbirodalom] megsemmisülése után válik láthatóvá. A tökéletes tanítás követője abban a pillanatban, amikor megértette a kilenc létbirodalom három

[szenvetéssel teli] útját, meglátja, hogy a *sziddham* „i” betű [által jelképezett] három erény lényegisége mindent áthat.

論生，兩教似等。明具，別教不詮種具等義，非此可述。故別，佛性，滅九方見。圓人即達九界三道，即見圓伊三德體遍。

A vendég mondta: Hogyan lehetséges, hogy [egyetlen gondolatban] benne található a környezet és a személy, az ok és az eredmény?

客曰：如何能攝依正、因果？

Így feleltem: Az egy iskola [*tiantai*] által meghatározott, felfoghatatlan külső tárgyak szerinti egyetlen gondolat abszolút princípiuma tartalmazza mind a háromezer [világot]. Ezért mondtam, hogy egyetlen gondolatban benne található az ok és az eredmény, a közönséges és a szent, a mahájána és a hínájána, a környezet és a személy, valamint önmagunk és mások. Ezért a [tudat] átváltozásának színtere nem más, mint a háromezer [világ]. Továbbá e háromezer [világnak] természete azonos a közép [igazságának] abszolút princípiumával, nem lét és nem nem lét, ugyanakkor önmagában lét és nem lét. Miért? A [dharmák] valódi tulajdonsága miatt. A valódi tulajdonságnak megfelelő dharmatermészet [*dharmatá*] minden dharmát tökéletesen tartalmaz. Továbbá minden dharma természete az eredendő nem keletkezés. Ezért, habár háromezer [világ a neve], létező és nem létező is egyben, közös, de mégsem keveredik, elválik, és mégis oszthatatlan. Habár minden [világ] kiterjed minden [világra], mégis [egyik világnak] sincs saját helye.

余曰：一家所立，不思議境，於一念中，理具三千。故曰，念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他。故所變處，無非三千。而此三千性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾，具足諸法。諸法法爾性本無生。故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分。雖一一遍，亦無所在。

A vendég mondta: A [háromezer világ] abszolút princípiuma minden bizonnyal ilyen, mélységesen tisztelem [ezt a tanítást]. Ez [a Buddha] tanításán alapuló [elv], a számos szútra közös tanítása, vagy pedig csak egyetlen szútrában van benne?

客曰：其理必然，僕深仰之。此為憑教，為通依諸部，為專在一經？

Így feleltem: Nagyon jó a kérdés! [Kérdésed] által ez az elv örökön-örökké fennmaradhat. Habár általánosságban véve valamennyi mahájána szútrára támaszkodik, mégis a csodálatos külső tárgyak [fogalma] konkrétan a *Lótusz szútrából* ered. Ezért [a *Lótusz szútrában*] az *Upája*⁷² című fejezet elején Buddha a tíz irány és három idő valamennyi buddhája által megvalósított csodálatos és nehezen érthető tanításról beszél, vagyis a dharmák valódi tulajdonságáról, az ekként való megjelenésről stb. [a tíz ekként való tulajdonságról]. Tudnod kell, hogy az ekként való megjelenés stb. [a tíz ekként való tulajdonság] a [három] megforgatás értelmében azonos valamennyi lételemmel és a valódi tulajdonsággal. Mivel megszámlálhatatlan [különböző] lételem van, ezért van a megjelenés stb. [a jelenségek vagy a függő igazság szerint]. A valódi tulajdonság miatt a megjelenés stb. mind azonos [megfelel a közép igazságának]. A valódi tulajdonság a tulajdonságnélküliség [üresség], [ezért] a megjelenés stb. mind „ekként van” [megfelel az üresség igazságának].

余曰。斯問甚善！能使其理，永永不朽。雖則通依一切大部，指的妙境，出自《法華》。故《方便品》初，佛歎十方三世諸佛所得微妙、難解之法，所謂諸法實相，如是相等。當知如是相等，即是轉釋，諸法實相。以諸法故，故有相等。以實相故，相等皆是。實相無相，相等皆如。

A vendég így szólt: Mondd, miért nevezzük háromezernek?

客曰：云何三千？

Én így feleltem: A valódi tulajdonságnak minden lételemre vonatkoznia kell, minden lételemnek tíz ekként való tulajdonsága kell, hogy legyen, a tíz ekként való tulajdonságnak meg kell határoznia mind a tíz birodalmat, és mind a tíz birodalomban lennie kell személyeknek és földeknek. Továbbá a *Nirvána szútra* és a *Dazhidu lun* alapján határozhatók meg a három világban létező [lények, öt *szkandha*, földek], ezért van háromezer világ. Pontosan úgy, ahogyan a

⁷² A *Lótusz szútra* magyar fordítása: Porosz 1995: 41–44 (*Ügyes eszközök* című fejezet).

*Nagy lecsendesedés és szemlélődésben és az [ehhez írott] Terjedelmes kommentárban*⁷³ is szerepel. Ezért tudom, hogy az ok és az eredmény, a profán és a szent örökkön-örökké benne van a háromezer [világban].

余曰：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依《大經》及以《大論》，立三世界，故有三千。具如《止觀》及《廣記》中。故知，因果、凡聖，恒具三千。

Ezért [a *Lótusz szútra Upája* című fejezete elején Buddha] felsóhajtva így szól: Csak egy buddha és egy másik buddha képes tökéletesen [megérteni a lételemek valódi tulajdonságát].⁷⁴ A tíz irány összes világában élő *srávakák* és *pratyékabuddhák*, akik annyian vannak, mint a rizsszemek és a kendermagok, és a nem visszaeső bódhiszattvák, akik annyian vannak, mint a Gangesz partján a homokszem, egyáltalán nem képesek megérteni e [tanítás] jelentésének egy kicsiny részét sem. Ők jelentik a korábban említett hét lényt.⁷⁵ Ezért Sáríputra háromszor kérte Buddhát kitartóan, [hogy magyarázza el a csodálatos tanítást].⁷⁶ A tíz irány és három idő buddhái feltárják [a relatív tanítást], és kinyilvánítják [a végső tanítást], Sákjamuni ugyanígy tesz, [mivel] nincsenek más utak. A nagy kocsi példázata is ezt [az egyetlen jármű, *ékájána* tanítását] illusztrálja, [Buddha] előző életei is erre mutatnak rá, és [Buddha] örök élete is csak ezt bizonyítja. Emiatt van, hogy a hanyatló gyökerekkel rendelkezők [*srávakák* és *pratyékabuddhák*] ismét tanításban részesülnek, és jövedelmést kapnak [amely szerint el fogják érni a buddhaságot]. A bódhiszattvák kételyei eloszlanak, és életük árán is az utat gazdagítják, először fogadalmat tesznek, majd végül elfoglalják [a buddhák] helyét. Vajon létezhet más út, amely által megkaphatnánk mindezt?

是故歎云：「唯佛與佛，乃能究盡。」十方世界稻麻二乘，如恒河沙不退菩薩，並不能知斯義少分。即指前之七種人也。是故身子三請

⁷³ Lásd *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* T46, 1911: 54a5–8. A „terjedelmes kommentár” a *Zhiguan fuxing zhuan hong jue* 止觀輔行傳弘訣 (T46, 1912) című művet jelenti, amely Zhanran kommentárja a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*hez.

⁷⁴ Nem pontos idézet, vö. *Lótusz szútra* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經) T09, 262: 5c10–13.

⁷⁵ A *tripitaka* és a közös tanításhoz tartozó *srávakák*, *pratyékabuddhák* és bódhiszattvák hatan, valamint a különleges tanítás alsóbb fokozatain lévő bódhiszattvák.

⁷⁶ Lásd *Lótusz szútra* T09, 262: 6b7–13.

慇懃。十方三世，諸佛開顯，釋迦仰同，無復異趣。大車譬此，宿世示此，壽量久本，唯證於此。根敗適復，獲記由此，菩薩疑除，損生增道，始初發心，終訖補處。豈有餘途，並託於此？

Az első négy korszakban tanított vegyes, kizárólagos, összehasonlító és tartalmazó [kategóriákba sorolt] szútrák⁷⁷ nem véglegesek és nem tökéletesek, ezért az igazi érdem a *Lótusz szútráé*. A *Nirvána szútra* egyaránt tartalmazza a relatív [és a végső soron valós tanítást], ennek okát már korábban elmagyaráztam.

由前四時，兼、但、對、帶部，非究竟，故推功《法華》。
《涅槃》兼權，意如前說。

Tudnod kell, hogy az egy jármű tízfajta szemlélődése azonos a lótusz *szamádhi* lényegével, és ez a buddhák és a bódhiszattvák megnyilvánult formatestének az alapja. A buddhatermészet alapvető okának emiatt lesz eredménye, és a tett- és értelemokok formájában létező gyakorlás természete emiatt tudja kinyilvánítani a buddhatermészet erényét, továbbá a tett- és értelemokok ezt nyitják meg és fejlesztik ki. Ez az, amit a *Nirvána szútra sziddham* „i” betűje jelképez, és ahova a *Lótusz szútra* nagy kocsija eljuttat. [A tízfajta szemlélődés eszközével] minden mahájána tanítás értelme pontosan megtudható.

當知，一乘十觀即法華三昧之正體也，普現色身之所依也。正因佛性由之果用，緣了行性由之能顯性德，緣了所開發也。
《涅槃》真伊之所喻也，《法華》大車之所至也。諸大乘意準例可知。

Az, hogy mindezt hallhattad, örökké való magvak lesznek számodra. Gyakorold kitartóan, hogy ne vesszen kárba. Azt kívánom, hogy a jövőben a buddhák körében találkozzam veled.

子得聞之，可謂久種。勤而習之，無使焦敗。願未來世，諸佛會中與子相遇。

⁷⁷ Az öt korszak közül az első négy korszak szútráinak és tanításainak rendszerezési módja. 1. Vegyes (*jian* 兼): az *Avatamszaka szútra* korszaka, amely a tökéletes és a különleges tanítást egyaránt tartalmazza. 2. Kizárólagos (*dan* 但): a hinájána, *tripitaka* tanítása. 3. Összehasonlító (*dui*): a négy tanítás összehasonlítása. 4. Tartalmazó (*dai* 帶): a *pradnyá* tanítása. Az ötödik a hirtelen (*dun* 頓) tanítás (Chappell 1983: 31).

Erre a vendég a bánat és az öröm vegyes [érzelmeivel] eltelve mondta: [Ha hálából] feláldoznám a testem, az sem lenne méltó viszonzása [jóságodnak], ha porrá öröltetném a csontjaim, az sem lenne elegendő köszönet. Mi lenne, ha csupán annyival köszönném meg tanításaid, hogy mindenhol és mindenkinek hirdetném a Tant, magyarázatodnak megfelelően?

於是野客悲喜交集曰：投身莫報，粉骨寧酬。唯以此義，隨方轉說，以報所聞，如何？

Így feleltem: Buddhának van egy őszinte tanácsa, amely irányelv lehetne számodra [abban, hogy hogyan és kinek hirdesd ezt a tanítást]. A [*Lótusz szútra*]ban ez áll: Ha csak a buddhajárművet dicsőítem, akkor a lények elmerülnek a szenvedésben. Akkor jobb, ha nem is hirdetem a Tant, és mielőbb a *nirvánába* térek.⁷⁸ [De azután Sákjamuni Buddhának] eszébe jutott [a régmúlt idők buddhái által alkalmazott] *upája* [módszere, amely szerint] először a hínájánát [kell tanítani, és csak] azután a mahájánát. Így, hogy a részrehajló tanítással segíted a tökéletes tanítás [megértését], már lehet tanítani. A [*Lótusz szútra*] még ezt is írja: Lesznek gonosz emberek, akik elvetik a tanítást, és gonosz utakra süllyednek. [De azok miatt, akik] törekednek, és kutatják Buddha útját, dicsőítem mindenekelőtt az egy jármű útját.⁷⁹ E szerint válogasd szét az embereket [hajlamaiknak és képességeiknek megfelelően], csak így taníthatsz!

余曰：佛有誠誡，自可為規。經云：“若但讚佛乘，眾生沒在苦。我寧不說法，疾入於涅槃。”尋思方便，先小後大。此乃以偏助圓，方可為說。又云：“當來世惡人，破法墮惡道。志求佛道者，廣讚一乘道。”此即簡人，方可為說。

Ha a Tan hanyatlási korszakában térítesz, és nem ismered a tanítvány képességeit, akkor válaszolhatsz csak a mahájána értelmében úgy, ahogy a [*Lótusz szútra*] *Béke és boldogság művelése* [című fejezete tanítja]. De úgy is lehet, ahogyan *Szadáparibhúta* [Soha-nem-lekicsinylő], és Jó-gyökereknek-örvendő [bódhiszattvák] megerősíték a mérgeket.⁸⁰ Ezért a *Súrangama* [szútrában] azok a lények, akik

⁷⁸ Nem pontos idézet, vö. *Lótusz szútra* T09, 262: 9c13–18.

⁷⁹ Nem pontos idézet, vö. *Lótusz szútra* T09, 262: 10b11–14.

⁸⁰ Nem pontos idézet, vö. *Lótusz szútra* T09, 262: 50c16–25.

hallották [a tanítást], és becsmérelték azt, végül előnyük származott belőle.⁸¹ Olyan ez, mint amikor az ember elesik, majd a földre támaszkodva felkel. Hatalmas együttérzéssel és harag nélkül kell másokat tanítani.

然末代施化，復未知根，亦可如《安樂行》中，但以大答。亦可如不輕、喜根而強毒之。故《首楞嚴》中，聞生謗者，後終獲益。如人倒地，還從地起。應運大悲、無惱他說。

Sietség nélkül vizsgálj meg, hogy az adott korszakban a [buddhatermészet tanítása] teljes, vagy sem, majd ragadd meg az értelmét Buddha eredeti szándékának megfelelően.

子應從容，觀時進否，將獲彼意，順佛本懷。

Ha olyan valaki jön hozzád, aki még nem részesült tanításban, akkor először ezt kell mondanod neki: Neked kezdetektől fogva semmi másod nincs, csakis tudati szennyezettség, karma és szenvedés. Ezek teljességgel azonosak az abszolút princípium szerinti [buddha-]természettel. Ami pedig a [buddhatermészet] három okát illeti, mivel te még soha nem törekedtél tudatosan a megvilágosodásra, és semmilyen gyakorlatot nem tettél ennek érdekében, ezért [a te esetedben] a buddhatermészet tett- és értelemoka egyformán alapvető oknak nevezendő. Ezért mondom, hogy valamennyi lényben megvan a buddhatermészet alapvető oka.

若有眾生未稟教者，來至汝所，先當語云：汝無始來，唯有煩惱、業、苦而已，即此全是理性。三因由未發心，未曾加行，故性緣了，同名正因。故云眾生，皆有正性。

Miután [a tanítványod] elhitte, hogy az ő tudata is tartalmazza ezt a buddhatermészetet, a következő lépésben bizonyítsd be, hogy ez a buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, áthatja a végtelen teret, azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a *dharma-dhátu*val.

既信己心有此性已，次示此性非內外，遍虛空，同諸佛，等法界。

⁸¹ Lásd *Súrangama samádhi szútra* (*Fo shuo shoulengyan sanmei jing* 佛說首楞嚴三昧經) T15, 642: 632c19–20.

Miután [tanítványod] már elhitte, hogy [a buddhatermészet] mindent áthat, a következő lépésben bizonyítsd be, hogy mindent tartalmaz. Mivel azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a *dharm*-*dhātu*val, ezért ez a mindent átható buddhatermészet tartalmazza valamennyi buddha testét [amely átváltozás-, jutalom- és tantest egyben], egy testet és minden testet, ehhez hasonlóan tartalmazza minden buddha teremtetett földjét, egy földet és minden földet. A testek és a földek egymás megfelelői, [ezért] ami elmondható a testről, elmondható a földről is. Ugyanígy van a hínájána és a mahájána, egy és sok esetében is. Mivel [a földnek is] ugyanaz a természete, mint annak [a testnek], ezért mondjuk, hogy [a földnek is] van buddhatermészete.

既信遍已，次示遍具。既同諸佛，等於法界，故此遍性，具諸佛之身，一身一切身，如諸佛之感土，一土一切土。身土相即，身說土說，大小一多，亦復如是。有彼性故，故名有性。

Ha valaki azt mondja, hogy a lényekben csakis a tiszta és makulátlan buddhatermészet van meg, és az önművelés tízezer gyakorlásának a hozzáadásával keletkezik ebből az érdem működésének a lényegisége, ezért csak az eredmény szintje fölött nyilvánul meg [a buddhatermészet] hatalmas működése, akkor ez azt jelenti, hogy a buddhák-nak lénytermészetük van, de nem jelenti azt, hogy a lényeknek van buddhatermészetük. A három [Buddha, tudat és lények] közt nincs különbség, ez egy bizonyított tétel, e szerint beszélj, és ne mondd ellent ennek a tanításnak!

若世人云：眾生唯有清淨之性，加修萬行為功用體，故至果時方有大用，此乃佛有眾生之性，不名眾生有佛性也。三無差別，斯言有徵，寄言說者，勿負斯教！

Ha valaki azt állítja, hogy a lények tartalmazzák a buddhatermészet alapvető okát, amely azonos a [buddhák] tantestével, de nem azonos a jutalom- és az átváltozástestével, akkor ez csak annyit jelent, hogy a lények azonosak a lényekkel. Miért? Ha kizárjuk a [buddhák] jutalom- és átváltozástestét, akkor [a lények] csak lények maradnak.

若言：眾生有正因性，與法身等，不與報化等者，還成眾生與眾生等。何者？若除報化，猶是眾生。

Ha azt mondják, hogy [a lényekben lévő alapvető ok] azonos a [buddhák] tantestével, amely magába foglalja a jutalom- és átváltozástesteket, akkor ez olyan lenne, mintha azt mondanánk, hogy a jutalom- és az átváltozástesteken kívül nincs tantest. Emiatt [a három testnek] egyenlőnek kell lennie.

若言等於有報化之法身，其如法身非報化外。以是言之故須悉等。

Azzal tehát, hogy bebizonyítod, hogy [a lényekben] megvan [az alapvető ok természete], bemutatód a mag természetét. Azzal, hogy bebizonyítod, hogy mindenre kiterjed, bemutatód a [buddhatermészet] léptékét. Azzal, hogy bebizonyítod, hogy mindent tartalmaz, bemutatód a [buddhatermészet] erényét.

今此，示有，是示種性。示遍，是示體量。示具，是示體德。

Miután ezt a hármat bebizonyítottad, a következő lépésben buzdítsd [tanítványod] arra, hogy az egylényegiség szerinti három kincsbe⁸² vetett hittel tegye le a négy hatalmas esküt.⁸³ Előrehaladva vegye magára a bódhiszattvák tisztasági szabályait és rítusait, mindegyiket az abszolút princípium szerinti [buddhatermészetbe] vetett hittel. A [buddhatermészet] három okát művelve teljesítse be fogadalmát. Így a korábban hallott tanítás magvai egész biztosan folytonosak lesznek, és az elkövetkező életeiben emberi vagy isteni testben születik újjá, és majdan, amikor Buddha gyülekezetében újra hallani fogja [ezt a tanítást], eléri a megszabadulást.

既示三已，次令緣於一體三寶，發四弘誓。進受菩薩清淨律儀，一一緣向理性。三因修行填誓。如向所聞種必相續，世生處以人、天身，佛會再聞，而得解脫。

Ha olyan valakit tanítasz, aki már részesült a relatív tanításban, [akár úgy, hogy] hallotta, gyakorolja, felülkerekedett, vagy elvágta [a negatív karmikus okokat], akkor az általa elért és megvalósított [kéességek szerint] mutass rá arra, hogy [a buddhatermészet]

⁸² A három kincs (*triratna*; *sanbao* 三寶): Buddha (*fo* 佛), *Dharma* (*fa* 法), *Szangha* (*seng* 僧).

⁸³ A négy hatalmas eskü (*si hong shiyuan* 四弘誓願): A buddhák és bódhiszattvák négy egyetemes esküje: 1. Valamennyi lény megmentésére tett eskü (*zhongsheng wubian shiyuan du* 衆生無邊誓願度). 2. Minden szennyezettség megszüntetésére tett eskü (*fannao wushu shiyuan duan* 煩惱無數誓願斷). 3. A Tan minden

lényegisége mindent tartalmaz. Ezért tanítja a *Lótusz szútra*: Amit ti mindannyian gyakoroltok, az a bódhiszattva ösvénye.⁸⁴ Ezért a *Lótusz szútra* öt bekezdésben tárja fel a relatív tanítás [valódi értelmét], és mindannyiszor csak ennyit mond: Ez a [sok] tanítás mind a Buddha egy járműve.⁸⁵ Ezért van, hogy a lények, amint meghallják, valamennyien a mindentudás birtokába jutnak.

若已稟方便教者，若聞，若行，若伏，若斷，隨其所得，點示體具。故經云：“汝等所行，是菩薩道。”故《法華》中五章開權，一一但云：“是法皆為一佛乘。”故眾生聞已，皆得種智。

Ha olyan tanítót tanítasz, aki nem képes a tudat összpontosítására, akkor az alkalomnak megfelelően vidd véghez a térítést.

散心講授者，隨宜設化。

Azok számára, akik egyféleképpen gyakorolják a tudaton való szemlélődést, a tudat szerint fejtsd ki.

一種觀心者，從心示之。

Ha [olyan embert tanítasz,] aki a tantól való félelmében becsméri azt, és vitatkozik veled, akkor ezt kell mondanod: Amit hallottál, már maggá változott benned, én nem merészelek lenézni téged. Ti mindannyian az utat gyakorolva buddhákka fogtok válni.⁸⁶

若憚教，生諍競者，應當語云：“聞已成種，不敢輕汝。汝等行道，皆當作佛。”

Ezért a Nagy Mester, [Zhiyi *A Vimalakirti-nirdésa szútra rejtélyes kommentárjában*] a tanítások rendszerezését ezekkel a sorokkal zárja: Buddha tanítása felfoghatatlan, a tanítás önmagában nehezen érthető, és van, amit még a *srávákák*, a *pratyékabuddhák* és a bódhiszattvák sem képesek felmérni. Hát még azok az egyszerű embe-

módszerének az elsajátítására tett eskü (*famen wujin shiyuan xue* 法門無盡誓願學). 4. Buddha legtökéletesebb útjának a beteljesítésére tett eskü (*fodao wushang shiyuan cheng* 佛道無上誓願成).

⁸⁴ Lásd: *Lótusz szútrából* T09, 262: 20b23–24.

⁸⁵ A *Lótusz szútrában* háromszor hangzik el pontosan ez a kijelentés: T09, 262: 7b4–16.

⁸⁶ Nem pontos idézet, vö.: *Lótusz szútra* T09, 262: 50c16–25.

rek, akik rendszerezni kívánják mindezt [a tanítást]? Olyanok ők, mint a születésétől fogva vak ember, aki külön akarja válogatni a Napkorong árnyékának a formáit. Nem létezik olyan, hogy valaki, aki rendszerezni akarván a végtelen tér minden egyes formáját és képzetét, elmondhatná magáról, hogy azt meg is valósította. Ezért a bölcs szégyenkezik, önmagát vádolja a tudatlansága miatt, és felhagy minden okoskodó beszéddel, vitával és versengéssel.⁸⁷ A Nagy Mester [Zhiyi] saját maga rendszerezte [a tanításokat], mégis ennyire szerény volt, hogy példát mutasson az utókornak.

故大師判教末云：“佛法不思議，唯教相難解，二乘及菩薩，尚所不能測。何況諸凡夫，而欲判此事。譬如生盲人，分別日輪相。欲判虛空界，一切諸色像，而言了達者，畢竟無是事。是故有智者，各生慚愧心，自責無明暗，捨戲論諍競。”大師親證判，已尚自謙，喻後輩。

Most lehetővé tettem, hogy az egy [*tiantai*] iskola ősök által megszabott útja vezessen téged. Mester nélkül is lásd meg [mindezeket] önmagadban. [Később] te is, a tanításnak megfelelően, így add tovább. A vendég örvendezve borult le előttem, és ezt ígérte: Én mindörökre csak ezt [a tanítást] fogom fölemelni és megtartani. Bárhol lennék, hirdetni fogom, és nem fogok véteni akaratod ellen. Derűs arccal leborult újra, majd távozott békével.

余今准此一家宗途獎導於子。非師已見。子亦順教，如是流行。野客於是歡喜頂受：自爾永劫唯奉持之，所在宣弘，不違尊命。歛容再拜，安庠而出。

Ekkor hirtelen felébredtem álmomból, és nem volt sehol sem kérdező, sem választ adó, sem kérdés, sem válasz.

忽然夢覺，問者、答者、所問、所答，都無所得。

* * *

⁸⁷ Nem pontos idézet, vö.: Zhiyi *A Vimalakirti-nirdésa szútra rejtélyes kommentárja* (*Weimo jing xuan shu* 維摩經玄疏) T38, 1777: 562b21–28.

Elsődleges források

- Apidamo dapiposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論 (*Abhidharma mahāvibhāśa śāstra*), T27, 1545.
- Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論 (*Abhidharmakōśa śāstra*; Vasubandhu), T29, 1558.
- Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經 (*Avatamsaka śūtra*; Siksānanda 實叉難陀 ford.), T10, 279.
- Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (*Mahāparinirvāna śūtra* „déli szöveg”, Huiyan 慧嚴 stb. ford.), T12, 375.
- Dasheng zhiguan famen* 大乘止觀法門 (*A mahājāna lecsendesedés és szemlélődés tanításának kapuja*), T46, 1924.
- Fo shuo shoulengyan sanmei jing* 佛說首楞嚴三昧經 (*Sūrangama samādhi śūtra*), T15, 642.
- Fo shuo guan wuliang shou fo jing shu* 佛說觀無量壽佛經疏 (*A végtelen élet szútrájának kommentárja*; Zhiyi 智顗), T37, 1750.
- Foxing lun* 佛性論 (*Értekezés a buddha-természetről*; Paramārtha 真諦 [?]), T31, 1610.
- Jin'gang bei* 金剛鉍 (*A gyémántpenge*; Zhanran 湛然), T46, 1932.
- Jin'gang bei lun shi wen* 金剛鉍論釋文 (*A gyémántpenge értekezés szövegének magyarázata* Dingshan Shiju 鼎山時舉), X56, 937.
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (*Lótusz szútra*, *Szaddharmapundarika*; Kumāradzsīva 鳩摩羅什 ford.), T9, 262.
- Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (*Nagy lecsendesedés és szemlélődés*; Zhiyi 智顗), T46, 1911.
- Weimo jing xuan shu* 維摩經玄疏 (*A Vimalakīrti-nirdesa szútra rejtélyes kommentárja*), T38, 1777.
- Zhiguan fuxing zhuan hong jue* 止觀輔行傳弘訣 (*Átfogó magyarázatok a Nagy lecsendesedés és szemlélődés gyakorlásához*; Zhanran 湛然), T46, 1912.
- Zhiguan yili* 止觀義例 (*A Nagy lecsendesedés és szemlélődés összegzése*; Zhanran 湛然), T46, 1913.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Chappell, David W. 1983. *T'ien-t'ai Buddhism: An outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobo.
- Donner, Neal – Daniel B. Stevenson 1993. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre 1998. *Kínai buddhizmus a középkorban. Cs'eng-kuan élete és filozófiája. (Történelem és kultúra 15.)* Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- Hamar Imre 2002. *Buddha megjelenése a világban. Sinológiai Műhely 2.* Budapest: Balassi Kiadó.

- Hamar Imre 2003. „Buddhista kommentáriróladalom Kínában.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára.* (Sinológiai műhely 4.) Budapest: Balassi Kiadó, 253–275.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben – *A függően keletkezés.*” *Távol-keleti Tanulmányok* 1/1: 27–42.
- Hamar Imre 2010. „Interpretation of Yogācāra Philosophy in Huayan Buddhism.” *Journal of Chinese Philosophy* 37/2: 181–197.
- Hamar Imre 2017: *A kínai buddhizmus története. Konfuciusz Könyvtár 2.* Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Pap Melinda 2011. *Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran A gyémánt penge című művében.* (PhD-disszertáció.) Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Penkower, Linda L. 1993. *T'ien-t'ai during the T'ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism.* PhD. dissertation. New York: Columbia University.
- Porosz Tibor 1995. *Lótusz szútra.* Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Schmithausen, Lambert 1991. *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism.* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI.) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen, Lambert 2009. *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees.* Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Skilton, Andrew 1997. *A buddhizmus rövid története.* Budapest: Corvina.
- Swanson, Paul L. 1989. *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism.* Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Swanson, Paul L. 1990. „T'ien-t'ai Chih-i's Concept of Threefold Buddha Nature – A Synergy of Reality, Wisdom, and Practice.” In: Griffiths, Paul J. – Keenan, John P. (eds.): *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyotaka.* Tokyo: Buddhist Books International, 171–180.
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia. Ókor II. kötet.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia. Ókor III. kötet.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Zimmermann, Michael 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India.* Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Ziporyn, Brook 2000. *Evil and / or / as The Good: Omniscentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ELBESZÉLŐK ÉS TÖRTÉNETEK
TŐKEI FERENC ÉS A KÍNAI IRODALOM



CSIBRA ZSUZSANNA

PU SONGLING *FANG WENSHU* CÍMŰ
TÖRTÉNETÉNEK DRAMATURGIAI ELEMEI

Bevezetés

A kínai színműirodalomban gyakran találkozhatunk a népszerű prózai művek témáinak feldolgozásaival. A két műnem kapcsolatát nyomon követhetjük Tőkei Ferenc műfordításaiban is, amelyek között egyaránt megtalálhatók a kínai színmű- és novellairodalom legnépszerűbb alkotásai. A tanulmány a két műnem közötti tematikai és szerkezeti párhuzamok bemutatásával szeretne megemlékezni Tőkei Ferenc munkásságáról, kínai irodalmi fordításairól és tisztelgő tudományos eredményei előtt.

Pu Songling (蒲松齡 1640–1715) a *Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異 című történetgyűjteményével vívta ki az utókor elismerését.¹ A „különös történetek” nem csupán a klasszikus elbeszélő próza kiemelkedő alkotásai, hanem a szerző dramaturgiai érzékének, tudatosságának a megnyilvánulásai is. Mindezek mellett meg kell jegyeznünk, hogy a XVII. századra a színpadi előadások népszerűsége jelentősen megnövekedett, amely hozzájárult a prózai művekben is tetten érhető

¹ A *Liaozhai zhiyi* nem számított elismert műnek a korabeli irodalomban, megítélése ellentmondásos és kérdéses volt még hosszú idővel a szerző halála után is, csak a XIX. században kezdték felismerni jelentőségét. Lásd bővebben Judith T. Zeitlin *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale* (Stanford University Press, 1993) című könyvét. Vö. Allan Barr 2006: 282.

szerkezeti-dramaturgiai elemek megjelenéséhez. A történetmesélés egyszerű linearitását sok esetben megtörik a tér- és idősíkok váltásai és a szereplők jellemábrázolásának újabb lehetőségei.

A kínai novellairodalom jelentős hányadát teszik ki azok a történetek, amelyek a *zhiguai* 志怪 és *chuanqi* 傳奇 típusú történetmesélés hagyományaira építenek.² Ezek a szórakoztató irodalom körébe sorolható, kevésbé értékesnek tartott prózai alkotások a társadalmi kérdések széles körét tárták az olvasók elé amellet, hogy többnyire mesés elemekkel átszőtt történeteik leginkább a misztikus, valóság feletti jelenségek világába nyújtanak betekintést. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a művek első olvasatában a szürrealitás kódéba burkolva először meghökkenünk és elképedünk azon, milyen fordulatokban és hihetetlen élményekben gazdag az ember feletti valóság, a szellemlények világa. Ha viszont ezeket a szürreális elemeket a maguk kontextusában kezdjük értelmezni, és nem mindig a realitáshoz akarjuk kötni és viszonyítani, a misztikus közeg hétköznapivá szelídül, és megérthetjük felismerhetjük a szürreálisban rejtőzködő kíméletlen társadalomkritikát. Pu Songling *Fang Wenshu* 房文淑 című novellájában a valóság feletti elemek hordozzák magukban leginkább a való élet paradoxonjait, amelyek klasszikus drámai helyzeteket és jellemeket vonultatnak fel az olvasók előtt. Mielőtt a novella dramaturgiai eszköztárának bemutatásába fognánk, érdemes áttekinteni, milyen hagyományok, színműírói megoldások jellemezték a kínai irodalmat a XVII. századig, milyen drámai helyzetek és kérdések foglalkoztatták az elsősorban szórakozásra vágyó nézőket, majd pedig olvasókat.

² Lu Xun (鲁迅 1881–1836) irodalomtörténeti írásában így ír a *Liaozhai zhiyi* (聊齋誌異 *Furcsa történetek a kis könyvtárszobából*) című történetgyűjteményről: „用傳奇法，而以志怪”，azaz »a *chuanqi* stílusában megírt *zhiguai* történetekről« van szó. Az 1930-ban kiadott, 中國小說史略 (*Zhongguo xiaoshuo shilüe, A kínai novella rövid története*) című művében így fogalmazott: „描寫委曲，敘次井然，用傳奇法，而以志怪，變幻之狀，如在目前” vagyis „leírásai részletezőek, szerkezete áttekinthető, a *chuanqi* szabályai szerint a *zhiguai* eszközeit használja, változatos formában, ahogyan azt a korábbi példákban láthatjuk” (a szerző fordítása).

A színpadi művek dramaturgiája és témaválasztása a XVII. századig

A drámai formák alapvető jellemzőit úgy definiálhatjuk, hogy az előadásban két vagy több szereplő a szerepéhez illően öltözve valamilyen cselekvést utánoz, miközben párbeszédet folytatnak egymással.³ Ritkán, de előfordultak egyszereplős darabok is, illetve olyan előadások, amelyek eleve egy szereplőt alkalmaztak, például a kabarétréfák vagy a bevezetők és a közjátékok előadásai. A színpadi műfajokban a szereplők közvetlenül megszólíthatták a közönséget, a kínai színjátszás sokszor élt annak lehetőségével, hogy nemcsak mellékesen a nézőkhöz intézett bevezető-felvezető szöveget, vagy mielőtt a szereplők más szereplőkkel kerültek volna kapcsolatba, bemutatták a megjeleníteni kívánt karaktert. A színjátszás ezen jellemzőjét gyakran interpretálják a történetmesélésnek a drámajáték fejlődésére gyakorolt hatásaként. Ez az elképzelés annyiban megkérdőjelezhető, hogy a történetmesélés során a szereplők nem mutatkoznak be, a narrátor mutatja be őket.⁴

A Yuan- és a kora Ming-kori drámák szövegeit az irodalomtudomány a Ming-kor utolsó évtizedeiben nyomtatott kiadások reprodukált formáiban vizsgálja, mivel a korábbi szövegverziók csak töredékekben maradtak fenn. A Ming-kori szerkesztők módosításai nyomán azonban a szövegek számos változtatáson átesetek, amelyek a Ming-kor elvárásaihoz igazodtak. Az egyik legjelentősebb kiadó Cang Maoxun (臧懋循 1550–1620) volt, aki híres antológiájában, a *Yuan qu xuanben* (元曲選 *Válogatás a Yuan-kori drámákból*) finoman átdolgozott formában tette hozzáférhetővé a műveket a művelt közönség számára.

A drámajátszás kezdeti szakaszában a szereplők nem előre megírt szövegekre támaszkodtak előadásaik során, a cselekmény vázlatának ismeretén kívül megtanult fordulatokra, kiváló memóriájukra és improvizációs tehetségükre hagyatkoztak. Nem volt tehát szükség előre megkomponált szövegekre ahhoz, hogy a drámaelőadás

³ Vö. Csibra 2018: 186; Idema 2001: 787.

⁴ A Yuan-dinasztia korából ismert olyan előadás, amikor a falusiak és a katonák közösen dramatizáltak balladákat, úgy, hogy a szövegeket felosztották egymás között, így azokat a részeket is a szereplő mondta el, amelyek egy külső szemzőből mesélték el vagy kommentálták az eseményeket (Idema 2001).

létrejöhesen. A későbbiekben a *zaju* 雜劇 darabok áriáinak pontos ritmusa megkívánhatta a szövegek rögzítését, de ennek gyakorlatát inkább a darabok növekvő száma tette nélkülözhetetlenné, a drámaelőadások népszerűségével a megírt színdarabok mennyisége is növekedett. A szövegek lejegyzésének ténye azonban nem jelentette azt egyértelműen, hogy a mű elnyerte végleges formáját, amíg egy darab a repertoárban szerepelt, folytonos változtatásoknak volt kitéve, amelyek között nemcsak a cenzori szigort kell megemlíteni, hanem a tartalmi alkalmazkodást az aktuális helyzethez vagy a közlés alakulásához. A mű irodalmi státuszának elérését mutatta viszont, ha szövegét megállapodott formában sokszorosították, vagy szerzőjeként egy konkrét személy volt megnevezhető. A *zaju* 雜劇 és a *chuanqi* 傳奇 esetében ez a folyamat a XVI. századra teljesedett ki,⁵ majd a XVII. században antológiák megjelenése jelezte az összegyűjtött színpadi művek értékét. Ezzel párhuzamosan egyre több drámairodalmi alkotás született, amelyek már nem feltétlenül színpadi előadásra íródtak, inkább az olvasóközönség számára készültek. Ahogyan létezett színjátszás megírt darabok nélkül, úgy létezett színdarabírás is színpadi megjelenítés nélkül.

Összességében megállapíthatjuk tehát, hogy a színpadi művek jól begyakorolt élethelyzetekre építve, improvizatív módon születtek, amelyek az előadások során csiszolódtak tökéletessé, és elsődleges elvárás volt velük szemben a megújulási képesség, amely egyes darabok esetében az irodalmi halhatatlanságot is biztosította. Régi, jól ismert történetek, helyzetek, szereplők mindig újabb köntösben, a kor ízlésének és elvárásainak megfelelően kerültek színpadra, vagy új szövegezéssel, módosításokkal jelentek meg nyomtatásban. A darabok népszerűségét, befogadhatóságát garantáló dramaturgiai elemeket a hasonló témákat feldolgozó, prózai művekben is felismerhetjük.

⁵ A *zaju* a XIII. század közepére északon kialakuló többnyire rövid, drámai műfaj, amely a XV. század közepére érte el virágzását. A *chuanqi* a *zaju*-nél hosszabb forma (nem azonos a korábban tárgyalt prózai műfajjal) a déli területeken volt jellemző, az ott elterjedt *xiben* 戲文 alakult ki a XIV. század közepére, kiteljesedése azonban a XVI–XVII. század közöttre tehető. Mindkét drámaforma korábbi és egyszerűbb színjátszási hagyományból fejlődött ki, ezekről azonban alig maradtak írásos emlékek.

A XVI. századtól gyakorlattá vált olyan híres részletek kiemelése egy műből, amely egyetlen szereplő személyére és színpadi jelenlétére korlátozódott. A történetmesélés gyakorlata nem nélkülözte a színpadias eszközöket. Habár a mesélő nem öltözhett jelmezbe, hogy megjelenítse a legfontosabb szereplőket, hanglejtésével, kiejtésével, gesztusaival és testtartásával érzékeltetni tudta a szereplők jellemét. Bizonyos esetekben nem volt ritka, hogy a mesélők egymás között felosztották a történetet, és megosztották a szerepeket. Az ilyen típusú előadások nagyon közel álltak a közös felolvasásokhoz, amelyek aztán a történetek egyértelmű dramatizálásához vezethettek.⁶

A Yuan-kori *zaju* szerzői gyakran merítették témáikat a kínai történelemből, klasszikus mesékből, anekdotákból, az előadói művészetekből, a vallás köréből és a korabeli pletykákból és botrányokból. A Ming-kori közönséget azonban már nem vonták hatásuk alá ezek a témák, ezért nem is fordítottak különösebb gondot a művek megőrzésére.⁷ Általánosságban elmondható viszont, hogy a színpadi művek, drámai helyzetek leggyakoribb konfliktusait a morális meg hasonlítás, az ideális és reális összecsapása gerjeszti, amely leginkább a társadalmi elvárásokkal megbirkózni nem tudó emberi dilemmákban fogalmazódik meg. Ennek megfelelően a hivatástudattal, a társadalmi hierarchiával, az irreális elvárásokkal és a teljesíthetetlen követelményekkel szemben lázadó vagy az ezeknek eleget tenni akaró, de megfelelni nem tudó emberek alakjai bontakoznak ki az irodalmi művekben. Ábrázolásuk minden esetben mély szembenézést jelent a kor szellemiségével, erkölcsi értékrendjével és az egyéni mozgástér korlátaival, amely így a kulturális kereteket megszabó, konfuciánus értékszemlélet megrögzöttségének bemutatására irányul, ugyanakkor kutatja a szigorú szabályok feloldásának a lehetőségeit is. A túlhangsúlyos evilágiság és társadalmiság problematikája a szürreálisba, misztikumba hajló elemekkel szem-

⁶ Idema 2001: 787.

⁷ A *zaju*-k népszerű témái között szerepelnek a szerelmi történetek is, a *Lihun ji* 离魂记 és a *Liwa zhuan* 丽娃传 is megelevenedett a színpadon. Chen Xuanyu Tang-kori története alapján Zheng Guangzu 鄭光祖 írt drámát *Qiannü lihun* 倩女離魂 (*Qiannü lelke elhagyja a testét*) címmel, Bai Xingjian művét pedig *Qujiang chi* (曲江池 *A folyókanyar tó*) címen Shi Junbao 石君寶 elevenítette fel (Idema 2001: 807).

beállítva válik igazán relatívvá és átmenetivé és ezáltal túlhaladottá. A témaválasztás egyhangúságát, a jóraváló ifjú írástudók boldogulásának, a szép és művelt kurtizánok felemelkedésének a történeteit vagy a halhatatlan szerelemről szóló, a megszokottól eltérő, gyakran félelmet keltő események, elemek zökkentik ki, ezáltal a hétköznapi hősök és szituációk jelentősége „drámaian” megnő. A csak az *ittre* és *mostra* koncentráló konfucianus világszemlélet megtörni látszik, és a valami *felsőbbrendűnek* való megfelelés vágya veszi át a helyét.⁸

A drámai irodalom legismertebb darabjai tehát a vásári történetmesélés és színjátszás populáris műfajából merítették témáikat, a nagyepikai műfajok kialakulásához hasonló utat jártak be. Mielőtt a drámaírás írástudói tevékenységgé vált volna, és az adott kor megítélése szerint irodalmi értéket képviselt volna, a népszerű irodalmi műfajok „kanonizációs” fokozatait kellett végigjárnia.⁹ A történelmi feljegyzésekben megemlített hősök és kalandjaik vagy éppen a hétköznapi emberek nem mindennapi története a népszerű irodalom visszatérő és kimeríthetetlennek tűnő ihletforrásaivá emelkedtek, és az írástudói irodalmi körök is előszeretettel nyúltak ezekhez a témákhoz a klasszikus nyelven megkomponált műveikben.¹⁰

A prózai szövegeket érintő dramatizálási folyamat egyrészt ráirányította a figyelmet a prózai művekben rejlő drámai jellemekre és helyzetekre,¹¹ másrészt a próza szövegeit a drámaírás eszközeivel gazdagította. A klasszikus prózai művek és színművek írói folytonos kölcsönhatásban alakították, dolgozták át a legnépszerűbb történeteket, amelyek a kínai történelem és kultúra alapjainak, hagyományainak mindig aktualizálható, legfontosabb kérdéseit érintették.

⁸ A neokonfucianizmus a buddhizmus és a taoizmus fogalmainak befogadásával és újragondolásával valójában ennek a folyamatnak a kiteljesedését szolgálta, vagyis a konfucianizmus érdekkörén kívüli jelenségeket igyekezett bevonni a mindennapi életben is ismertté vált és alkalmazott fogalmak révén.

⁹ A drámaiművek alkotóiról a Yuan-korra vonatkozóan csak hiányos adatok állnak rendelkezésre, úgy tűnik, hogy az írástudók nagy része ezt a műfajt választotta irodalmi tevékenységének alapjául. A szerzők neve, a mű keletkezési helye vagy címe azonban csak ritkán szerepel a feljegyzésekben. A drámaírás kezdetben a mongolelles írástudói attitűd kifejezésére szolgált (Idema 2001: 811).

¹⁰ Hu 1983: 68–69.

¹¹ Zeitlin a XVII. századi színműírók, Hong Sheng és Kong Shangren népszerű chuanqi darabjaival veti össze Pu Songling novelláit a Ming-Qing hatalmi átmenet-re való válaszként (Zeitlin 2007: 131–180).

A *Fang Wenshu* című novella dramaturgiai jellemzői

A *Liaozhai zhiyi* történetei témájukat, szerkezetüket és terjedelmüket tekintve is különböznek egymástól.¹² Ezek a különbségek valószínűleg a szerző írói koncepciójának változásaival és a „különös” fogalmának folytonos újraértelmezésével függenek össze.¹³ Pu Songling kora társadalmának egyik legavatottabb megfigyelője és kritikusa volt, és mint elhivatott írástudó, ezeknek az ismereteknek a dokumentálását is felvállalta. Saját bőrén tapasztalta a kor szellemiségében és valóságában rejlő ellentmondásokat, amelyekből leginkább az ígéretekkel teli, konfuciánus idealizmussal szemben kíméletlenül érvényesülő realitást nagyítja fel történeteiben. Ezekben a mesékben találkozhatunk kísértetekkel, szellemlényekkel, túlvilági jelenségekkel, amelyek sajátos hangulatot kölcsönöznek a történeteknek, és sok esetben behatárolják a szövegek értelmezési horizontját. A babonák, vallási hiedelmek bűvkörében élő, egyszerű emberek ezek hallatán élhették meg félelmeiket a környező világ bizonytalanságaival szemben, és valójában a szürrealitás megtapasztalása adhatott lehetőséget arra, hogy szembesüljenek életük realitásával.¹⁴

Az egyszerűbb cselekményvezetésű történetek mellett vannak olyan novellák is a gyűjteményben, amelyek bonyolultabb szerkezetet mutatnak, összetett jellemeket vonultatnak fel,¹⁵ és amelyeknek olvasása közben nem mindig egyértelmű a jó és a rossz kategóriái között feszülő világ értékszemlélete.¹⁶ Ilyen mű a *Fang Wenshu* is, amely a 488. történet a gyűjteményben. A mű címe a történet kulcsfigurájaként értelmezhető, titokzatos nő neve, és mint ilyen, beszélőnév. Tartalmazza azokat az értékeket, amelyek az ideális nő megtestesíthet a korabeli elvárások szerint: az otthont (lakást)

¹² Barr 1984: 525.

¹³ Barr 1985: 157–158.

¹⁴ Průšek felhívja a figyelmet Pu Songling ambivalens írói státuszára, amelyben egyszerre érvényesül a tömegekkel való szimpatizálás és az írástudói távolságtartás (Průšek 1970a: 95 és Průšek 1970b: 109).

¹⁵ Judith Zeitlin monográfiájában Pu Songling hosszabb terjedelmű novelláira fókuszál, amelyek összetett cselekménye, változatos karakterei nagyobb teret engednek a chuanqi műfaj és az életmű értelmezésének (Zeitlin 1993: 11–12).

¹⁶ Lásd Allan Barr tanulmányát a korai és a később keletkezett történetek összehasonlításáról (Barr 1985: 158–160).

房, a A szerző a társadalmi szerepeket sűríti drámai alakokká, amelyek egymáshoz fűződő viszonyában elemi erővel jut kifejezésre az emberi kapcsolatokban is működő értékválság.¹⁷ A novella tipikus írástudói sors bemutatásával indít, amelyben a férj, a Kaifengből származó Deng Chengde és feleségének (családneve Lou) viszonya alárendeltté válik a társadalmi érvényesülés parancsának, vagyis a megélhetési problémák és az álláskeresés sok esetben a családi kötelékek lazulásához vagy felbomlásához vezetnek. A Yanzhou-ban szerencsét próbáló férj annak reményében, hogy szállást és megfelelő állást kaphat, elfogadja egy ismeretlen, szép nő ajánlatát, miután szerelmi viszonyba keveredik vele.¹⁸ Egymásra találásuk nem mindennapi körülmények között, egy üres buddhista kolostorban történik, így a pár közös életének kezdete is szürreális körülményekhez kötődik. A továbbiakban ez az idegenségérzés erősödik a végletekig. A szép nő és a magányos férfi kettőse a korabeli irodalmi sztereotípiák egyike volt, amely egyszerre jellemzi a világi hívságoknak és kísértéseknek ellenállni nem tudó, esendő emberi lényt és a mindent tudó, értő és manipuláló erőket, amelyek a nőiség kiismerhetetlen, kiszámíthatatlan és ezért óvatosságra intő rejtelmeiben öltenek testet. Pu Songling a legelemibb értékekkel alapozza meg novellája alapkonfliktusát, a férfi- és a női szerepek között feszülő ellentétet erősíti fel, de nyomban tovább is élezi a konfliktust a szerelmi háromszög felvázolásával. A novella előkészítésében anélkül növeli a feszítő ellentétet, hogy a riválisokat szembesítené egymással, vagyis az egyetlen ütközőpontnak valójában a férj tűnik. Később azonban a szereplők hierarchiája némiképp módosul: már nem a férj a domináns szereplő, hanem az új feleség, akiről hét év együttélés után kiderül, hogy valójában szellemlény, aki időközben egy fiúgyermekkel is megajándékozza.

A férj és a hátrahagyott feleség misztikus erők kiszolgáltatottjává válik, kettejük közül pedig a feleség helyzete a kilátástalanabb, aki mit sem tud a távolban történekről. A novella expozíciójában felhalmozott emberi konfliktusok már elegendő feszültséget teremtenek ahhoz, hogy az olvasó rákényszerüljön a szereplők élethelyzetének

¹⁷ Barr 1985:182.

¹⁸ A rendkívüli szépség a szellemlények egyik megkülönböztető jegye a klasszikus történetekben (Zeitlin 2007: 24).

a felülvizsgálatára és az odavezető okok értékelésére. Kézenfekvő kiindulópontnak tűnik a konfuciánus világlátáson alapuló számvetés: a férj felmentése, hiszen messzire kerül a családi fészektől, boldog életre vágyik, miközben az új társ pedig megmentője is egyben, segíti a biztos családi háttér megteremtésében.¹⁹ Az újabb kapcsolat nem róható fel hűtlenség gyanánt, hiszen a férj egyesítené családját, azaz felveti, élhetnének egy fedél alatt az első feleséggel. Számára a helyzet legalizálható, gond nélkül elsimítható. A novella eddig a pontig tartó, első egysége kerek egészet alkot, Pu Songling azonban nem elégszik meg a hétköznapi történet lezárásával, tovább terheli az érzelmi szálakat. A gyermektelen feleség alakja és státusza azonnal másodlagossá válik a fiú utódot világra hozó szellemmel szemben. A női perspektívák vereséget szenvednek, a családi hierarchia aljára taszított feleség szinte bábként kénytelen elviselni mindent, amit a sors ad. Ráhatása nincs az eseményekre. Csak ellenállni tud fivére akarátának, aki a férj hosszas távolléte miatt a gyermektelen asszony újraraházasodását sürgeti. A történetben felgyülemelő drámai feszültséget valójában még nem a szereplők élik meg, hanem a mindezzel szembesülő olvasók, akik az alaphelyzettel való megismerkedés után rákényszerülnek erkölcsi ítéletet hozni a szereplők felett.

A történet újabb fordulatát, második szerkezeti egységét, egyzersmind a kibontakozást az új társ lelepleződése jelenti, amely az eddig mindennapinak tűnő történetet egy másik dimenzió felé nyitja. A drámai helyzetet az elvileg házastársként együtt élők idegensége hordozza, amely több szempontból is elbizonytalanító. Egyrészt a házasság mint társadalmi intézmény kiüresedését hangsúlyozza, amely kétszeresen is bizonyítást nyer. Az első feleséggel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy a hűség csak a feleség részéről elvárt, másrészt a gyermektelenség elegendő okot szolgáltat a válásra. Az új kapcsolatban sem lehetünk bizakodóbbak, hiszen – ahogyan az a legtöbb történetben lenni szokott – az elbűvölő megmentőről kiderül, hogy nem emberi teremtmény. Ez utóbbi különösen nagy

¹⁹ Keith McMahon *Polygamy and Sublime Passion: Sexuality in China on the Verge of Modernity* (University of Hawaii Press, 2016) című könyvében foglalkozik a társadalmi státusz és a poligámia összefüggéseivel. Megállapítja, hogy a sikeres férfi státuszát erősíti a népes család eltartása, így a számos ágyas megléte is. A szerző különösen a XVIII. század végi prózairodalmat vizsgálja a nemek közötti kapcsolat két típusában, férjek és ágyasaik, férfiak és kurtizánok viszonyában.

jelentőséggel bír, hiszen a minden tekintetben tökéletesnek vélt társ egyszerűen nem e világi, vagyis a hétköznapi, földi világunkban nem létezik. Minden tehát, ami vele kapcsolatos, valami idealisztikus, elérhetetlen vágyakozás eredményeként jön létre, amely azonban hosszú távon nem tartható fenn. Az emberi konfliktusokban és érzelmi telítettségében is gazdag történetben a szerző minden egyes részletet aprólékosan kidolgoz, nemcsak a szereplők jellemábrázolásában, hanem a drámai helyzetek teremtésében, az idő- és térbeli átkötésekkel is elmegy a lehetőségek határáig. Az előbb családot és biztos háttérrel biztosító Fang Wenshu elhagyja férjét, és karján a gyermekkel kopogtat egy távoli otthon ajtaján. A szállásadó pedig paradox módon az első feleség. Fang gyermekét az asszony gondjára bízta, aki sajátjaként neveli és gondozza a fiút. Mindez egyedülálló nőként nagy terhet ró rá, de megbirkózik a helyzettel, miközben napjai rettegésben telnek, mert attól tart, az anya visszajön a gyermekért.

A történet legösszetettebb konfliktusát a két nő egymáshoz való viszonya rejti. Mivel a hátrahagyott feleséget teljes homályban tartják a körülmények, a sors, csakis arra koncentrál, ami eddigi életének beteljesülését jelenti, azaz hogy végre anya lehet, még ha ez inkább nagyobb felelősséget, mint sem megkönnyebbülést jelent számára. Az ő jelleme ezáltal egyszerűbb, helyzete nem engedi meg a bonyolult érzelmi viharokat. Az igazi kihívást a szerző számára a szellem-lény, Fang Wenshu ábrázolása jelenti. Az ő szerepe és személyisége tele van ellentmondásokkal, amelyek csak a történet végén oldódnak fel, vagy akkor sem. A történet egyik alapigazsága, hogy a vágy tárgya, a minden helyzetben tökéletes asszony is a végzet eszköze. Otthont teremt, de a régi feleségnek is helyet kell, hogy adjon ebben a kapcsolatban, gyermeket szül, de a gyermeket végül örökre adja riválisának. Kapcsolata férjével megszakad, tehát végül ő lesz az, aki mindent elveszít. Szellemlényként magasabb célokat szolgál, a beláthatatlan sors ismerője, de nem tud távolságot tartani a drámai helyzetektől, maga is belekeveredik a konfliktusokba. A szerelmi háromszög csúcsát egyértelműen ő képviseli, mindent tud, mindenkit ismer, de nem tudja magát kivonni az események hatása alól. Habár szerepe beteljesítésével véglegesen visszatér a szellemvilágba, azaz kétség sincs afelől, hogy a továbbiakban van-e rá szükség ebben a világban, találkozásaik alkalmával a feleséget komoly érzelmi megpróbáltatások elé állítja. Folytonos bizonytalanságban tartja, azt

az érzetet keltve, hogy a gyermeket bármikor elveszítheti. Ebben a feszült helyzetben a mindig felsőbbrendűnek mutatkozó szellemlény emberi oldalát mutatja, megmutatkozik benne a riválisát szorongató nő alakja, aki ebben a kiszolgáltatott helyzetben örömet leli, és nem csak egy égi küldetést teljesít. Az egyenlőtlen küzdelem még inkább felnagyítja a kettejük közötti szellemi és státuszbeli különbséget, ezáltal segíti az olvasót az állásfoglalásban. A szellemlény elveszíti földöntúli varázsát, érzelmi érintettsége révén ellentmondásos figurává válik. Ezzel együtt előmozdítja az elhagyott feleség rehabilitálását, és helyreállítja a családi békét. A férj hazatérésekor értesül a történetekről, visszakapja fiát, feleségét, családját, és ha nem bővelkedett volna a cselekmény annyi váratlan fordulatban, talán azt is mondhatnánk, hogy a szerző a konfuciánus családmodell kikezdtetlenségét ünnepli a művében.²⁰ A befejezésben körvonalazódó idill azonban kemény harcok árán megvalósuló status quo eredménye. Mi több ez az egyensúlyi állapot nem tudott segítség – a felsőbb erők beavatkozása – nélkül létrejönni és fennmaradni.

A novella történetvezetésében kulcsszerepet kapnak a szereplők között zajló, tömör dialógusok, amelyek lényegre törően összegzik a drámai helyzetekben rejlő kétségeket és bizonytalanságot. A szerelmi háromszög mindhárom kapcsolatában a legfontosabb üzenetek hangoznak el dialógusformában, így a szerző a novella prózairodalmi jelentőségét dramatizált részekkel emeli. A szereplők találkozása, konfliktusainak kiteljesedése szinte megkerülhetetlenné teszi, hogy ne az elbeszélő, hanem maguk a szereplők valljanak gondolataikról, ezáltal Pu Songling hősei nagyobb önállósághoz jutnak, mintha csak a narrátor mindentudására támaszkodnánk. Ebben a tekintetben elmosódnak a különbségek az égi halhatatlan és a földi halandók helyzete között, a szellemlény jellemébe emberi vonások keverednek, az evilágiak pedig emberfeletti erőfeszítésekre kényszerülnek. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy érzelmeinek egyedül Fang Wenshu tud – hol ironikusan, hol nyíltan – hangot adni. A másik két szereplő érzelmi felindultságát a narrátor jellemzi, szorongatottságuk nem teszi lehetővé, hogy megnyíljanak, és szabadon kifejezzék fé-

²⁰ Keith McMahon már említett könyvében különbséget tesz a Kínában kialakult poligámia és a Nyugaton ismert jelenség között, mivel az előbbi hierarchikus viszonyt eredményez a feleség és az ágyasok között (McMahon 2010: 3).

lelmeiket, dühüket, sírjanak vagy tomboljanak. Frusztráltságuk kétségtelenül kényszerhelyzetükből adódik, amelyben nemcsak egyéni sorsokat, hanem tágabb értelemben mélyen gyökerező társadalmi problémákat ismerhet fel az olvasó. Az adott viszonyok között megkötések, elvárások, konvenciók szabják meg életük kereteit.

Az első párbeszéd Deng és Fang találkozásához kötődik, az üres kolostor falai között. Pu Songling a dialógus enigmatikusságával hangsúlyozza a helyzet misztikus, egyben sorsdöntő jellegét. A fiatal nő abban az időpontban érkezik áldozatbemutatásra, amikor kettőjükön kívül senki nincs a szentélyben, saját bevallása szerint kerüli a tömeget, idegenek társaságát. Deng viccelődőnek szánt mondatára, „de hát nincs egy ember sem a kolostorban, akit zavarna”, a következőt válaszolja:

寺中無人，君是鬼耶！

Nincs egy ember sem a kolostorban, te talán szellem vagy?²¹

Az áldozatbemutatás végeztével Deng közeledni próbál a lányhoz, aki vonakodik, de nem utasítja vissza, sőt felajánlja, hogy élhetnének együtt. Deng szavai azonban nem az elragadtatottságról tanúskodnak, inkább valós, emberi félelmei ébrednek. Nem a feleségével szembeni lelkiismeret-furdalás kínozza, hanem annak lehetősége rémiszti meg, hogy a törvénytelen kapcsolattal akár bűnt követhet el. A lány azonban megnyugtatja, nincs mitől félnie, mert magányosan él, és rokonai sincsenek. Hét év együttélés után a nő kapcsolatuk lezárásaként elégedetlenségének ad hangot. Ironikusan, szinte gúnyosan utasítja vissza Denget, aki felajánlja, hogy költözzenek vissza együtt régi otthonába:

多謝，多謝！我不能齎肩餽笑，仰大婦眉睫，為人作乳媼，呱呱者難堪也！

Nagyon köszönöm, de nem tudnék megalázkodva mosolyogni, és ha az úrnőm felvonná a szemöldökét, dajkaként szolgálni és egy síró gyerekkel bajlódni.

²¹ A mű szövege elektronikus változatban egyszerűsített írásjegyekkel a <https://www.99csw.com/book/1281/303238.htm> oldalon olvasható. A magyar fordítás a szerző munkája.

Fang Wenshu fiával együtt végül elhagyja Denget. Nem ad további magyarázatot tetteire, és miután az ajtó kinyitása nélkül nyomtalanul eltűnik, Deng számára világossá válik, hogy a nő nem emberi lény:

鄧急起，追問之，門未啟，而女已杳。

Deng idegesen pattant fel, utána eredt, hogy kérdőre vonja, de még nem nyílt ki az ajtó, a nő már köddé vált a szeme előtt.

Pu Songling nem részletezi a körülményeket, nem ad hosszabb, érzékletes leírást a távozásról, egyetlen szóval fejezi ki, mi történt. Az eltűnésre utaló szó, a *yao* 杳 (jelentése sötét és csendes, azaz alak és hang nélküli) Fang Wenshu jellemzése is egyben. A drámai hatást a hiány érzékeltetésével éri el, amely ellentétes mindazzal, ami emberi.²²

A mű második szerkezeti egysége a feleség, Lou asszony és Fang Wenshu találkozása köré szerveződik. Ez a rész tartalmazza a drámai csúcspontot: a szellemlény felkeresi a gyermektelen feleséget, aki magányában örömmel ad szállást a szép, fiatal lánynak és gyermekének. A csecsemő látványa Lou asszonyban erős érzelmeket kelt, amely rögtön leleplezi élete legnagyobb fájdalmát, ezt azonban csak egy visszafogott mondatban adja tudtunkra:

未亡人遂無此物！

Nekem nem lehet egy ilyenem!

Fang erre a mondatra építi fel a feleség érzelmi függését és manipulációját, a gyermeket átengedi Lou-nak, még tejfakasztó szerrel is ellátja, hogy az anya-gyermek kapcsolatot a legmesszemenőkéig biztosítsa. Lou furcsállja a helyzetet, de nem gyanakszik, gondolatait az anyaság régóta vágyott érzése tölti ki, és ez felülír minden további

²² A természetfeletti színpadi megjelenítése a történetek népszerűvé válásával dramaturgiai feladattá vált. Judith Zeitlin az operaszínpadon bemutatott szellemtörténetek filmre átdolgozott változatáról írt tanulmányt, amelyben azokat az eszközöket mutatja be, amelyek a modern technikai megoldások mellett alkalmasak a testetlen-anyagtalan színpadi jelenlét vagy éppen a nyomtalan eltűnés érzékeltetésére. „Traditionally, ghosts were strongly associated with wind, as something that can be felt and heard but not seen, and as a source of unpredictable and freakishly destructive power” (Zeitlin 2010: 226). Az ide vonatkozó részt lásd 223–226.

kétérdést. Fang és Lou párharca azonban a háttérben munkálkodik, a félelem, hogy elveszítheti a gyermeket, megnehezíti amúgy sem könnyű életét. A szellemvilág ismét beavatkozik, segítséget nyújt, de Fang – mivel maga is érintett a történetben – nem tud közömbös maradni. Kihasználja felsőbbrendűségét, hogy az asszonyt próbára tegye. Ebben a részben nincs párbeszéd, Lou hallgat és retteg, csak a narrátor jelzi kívülről is látható jelekkel (elpirul az arca, nem mer megmozdulni vagy Fang felé fordítani az arcát), milyen kétségbeesetten próbál védekezni. Fang viszont szinte monológot mond, ez váltja ki a feleség érzelmi hullámválását. Úgy viselkedik, mintha a gyermekéért jött volna. De amikor közeledni próbál, az sírva elfordul tőle.

姊告訴艱難，我遂置兒不索耶？

Nővérem nehézségekről panaszkodott, hogy csak úgy itt hagytam a fiamat?

孺子不認其母矣！此百金不能易，可將金來，署立券保。

Ez a gyerek nem ismeri fel az anyját! Száz ezüst nem ér fel vele, de itt hagyom a pénzt, írjunk megállapodást.

Fang végül megengyhül, de korábbi mondatai fényében Lou még mindig kétségbe esve vár.

姊勿懼，妾來正為兒也。別後慮姊無豢養之資，因多方 措十餘金來。

Nővéremnek nem kell aggódnia, csak a fiú miatt jöttem. Elválásunk óta azt gondoltam, nővéremnek nincs miből nevelnie a gyermeket, ezért többektől kölcsönkértem több mint tíz ezüstöt.

A novella zárórészében újabb három év elteltével a férj is hazaérkezik feleségéhez, ekkor derül fény mindarra, ami az elválásuk óta történt. A Deng és Lou közötti beszélgetésből csak a kulcsmondatok szerepelnek a műben, ezek a mondatok a gyermekre vonatkoznak. A férj a gyermek kiléte felől érdeklődik:

問：“何名？”曰：“渠母呼之克生。”生驚曰：“此真吾子也！

Azt kérdezte: Mi a neve? Így válaszolt: „Az anyja Yanshengnek hívta.” A férjet sokkolta a hír: „Hiszen ez az én fiam!”

A történet végén elsimulnak az ellentétek, felismerik az égi beavatkozás jelentőségét, és reménykednek az újabb találkozásban. A szerző mesei fordulattal, tömör mondatokkal zárja művét:

益共欣慰。猶望女至，而終渺矣。

Jólétben, boldogságban éltek együtt. Remélték, hogy újra eljön a nő, de végül nyoma veszett.

Pu Songling *Fang Wenshu* című novellája – cselekményvezetése és drámai hőseinek sorsa révén – jellemző példa arra, hogyan alkalmazta a szerző a kor népszerű színdarabjainak dramaturgiai eszköztárát, a népszerű történetbe vegyített társadalomkritikát és az érzelmekkel játszó, túlcsonduló jeleneteket. Az elbeszélés mondanivalóját tekintve is újszerű: túllépve az általánosságokon a konfuciánus értékrend kritikáját az egyéni sorsokra vetíti és összetett elemzésben fogalmazza meg. Nemcsak a közösségi normák, hanem a személyes sérelmek és egyéni motivációk is feltárnak az olvasó előtt. A *Fang Wenshu* jól példázza a *zhiguai* jellegű irodalom árnyaltabbá válását, illetve azt, milyen mértékben hatott egymásra a népszerű próza- és a drámai irodalom. A narratív irodalom történetmesélésre koncentrálnó vonalát megtöri ugyan a térben és időben szétagolt cselekmény, ugyanakkor a szereplők sorsának és küldetésének egymást átszövő koherenciája megeremti a szükséges egységet, hogy végül minden egy pontban találkozzon, a családi otthon falai között. A *Liaozhai zhiyi* számos novellája hordozza magában a dramatizálás lehetőségét, hőseik olyan emberek, akik a természetfelettel való találkozásaik révén, külső nézőpontból ismerik fel saját világuk valódi természetét, és ez a perspektívaváltás segíti őket hozzá konfliktusaik megoldásához. A *Fang Wenshu* több ennél, meghökkentő fordulataiban a *deus ex machina* működése ismerhető fel, így Pu Songling novellájának kompozíciója nemcsak a Qing-kori prózairodalom kiteljesedését mutatja, de a színműírók számára is példaértékű alkotás.

Elsődleges források

- Pu Songling 普松岭 2017. *Liaozhai zhiyi* 聊斋志异 [Furcsa történetek a kis könyvtárszobából]. Jiuzhou chubanshe.
- Pu Songling 普松岭. *Fang Wenshu* 房文淑. Elektronikus változat. <https://www.99csw.com/book/1281/303238.htm> (utolsó letöltés: 2020.07.20.)

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Barr, Allan 1985. „The Comparative Study of Early and Late Tales in Liaozhai zhiyi.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45/1: 157–202.
- Barr, Allan 1984. „The Textual Transmission of Liaozhai zhiyi” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44/2: 515–562.
- Barr, Allan 2006. „Novelty, Character, and Community in Zhang Chao’s Yu Chu xinzhì.” In: Wilt L. Idema – Wai-ye Li – Ellen Widmer (eds.): *Trauma and Transcendence in Early Qing Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 282–309.
- Cai, Zongqi 1988–89. „Seventeenth-Century Chinese Theory of Narrative: A Reconstruction of Its System and Concepts.” *Poetics East and West* 4: 137–157.
- Csibra Zsuzsanna 2018. *Mesék a természetfeletről. A zhiguai jelentősége a klasszikus kínai irodalomban*. Budapest: Taramix.
- Hu, John 1983. „Ming Dynasty Drama. Chinese Theater.” In: Mackerras, Colin (ed.): *Chinese Theater. From Its Origins to the Present Day*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 60–91.
- Idema, Wilt L. 2001. „Traditional Dramatic Literature.” In: Mair, Victor H. (ed.): *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 785–847.
- Lu Xun 1959. *A Brief History of Chinese Fiction*. Trans.: Yang Hsien-yi and Gladys Yang. Peking: Foreign Languages Press.
- McMahon, Keith 2016. *Polygamy and Sublime Passion: Sexuality in China on the Verge of Modernity*. University of Hawai’i Press.
- Průšek, Jaroslav 1970a. „Liao-chai chih-i by P’u Sung-ling: An Inquiry into the Circumstances under which the Collection Arose.” *Chinese History and Literature: Collection of Studies*. Dordrecht: Reidel, 92–108.
- Průšek, Jaroslav 1970b. „P’u Sung-ling and His Work.” *Chinese History and Literature: Collection of Studies*. Dordrecht: Reidel, 109–138.
- Zeitlin, Judith T. 1993. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford: Stanford University Press.
- Zeitlin, Judith T. 2007. *The Phantom Heroine: Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature*. University of Hawai’i Press.
- Zeitlin, Judith T. 2010. „Operatic Ghosts on Screen: The Case of A Test of Love (1958).” *The Opera Quarterly*, 220–255.

NYIRÁDI BLANKA

TŐKEI FERENC LU XUNJE

Bevezetés

Ecsedy Ildikó (1938–2004) így írt Tőkei Ferencről:

A szó legtagabb értelmében orientalista volt, azaz tudta, hogy szakmánk legfőbb tanulsága az összehasonlítás Európa kultúrájával. Sinológus volt, vagyis szövegek alapján tanulmányozta Kínát, elkötelezve magát Kína kultúrája mellett; [...]¹

Tőkei Ferenc (1930–2000) a klasszikus és modern kínai kultúra számos területét kutatta. Mély filozófiai érdeklődése köztudott volt. Elmerült az ókori kínai filozófiában, fordított Konfuciuszt, Menciuszt, Laozi-t, Sunzi-t. Tanulmányozta a kínai és a tibeti buddhista filozófiát, de éppúgy foglalkoztatták a régi és a modern társadalom kérdései. Emellett maradandót alkotott a kínai irodalom magyarországi megismertetése terén is: számos esztétikai, irodalomtörténeti tanulmánya és összefoglaló kötete jelent meg, valamint műfordítói tevékenysége is jelentős.

Nehéz lenne eldönteni, melyik korszakhoz vonzódott leginkább, tekintve, hogy irodalommal kapcsolatos írásaiban egyaránt találunk régit és modernt. Műnemi preferenciája sem nyilvánvaló, hiszen több művében foglalkozott a kínai líra történetével, illetve fordí-

¹ <https://www.tkbe.hu/emlekoldal/tokei-ferenc-1930-2000>.

tott lírát (*A kínai elégia születése*, 1959; *Dalok könyve* [szerkesztő], 1959; Qu Yuan: *Száműzetés*, 1994), nevéhez négy kínai dráma fordítása fűződik (Guan Hanqing: *Tou O ártatlan halála. Csao Pan-er; a mentőangyal*, 1958; Li Xingtao: *A krétakör*, 1960; Wang Shifu: *A nyugati szoba*, 1960), emellett pedig több korszak epikus műveiről is írt ismertetést, bemutatást. Az epikán belül is számos műfajt érintett: szerkesztette ázsiai népek meséinek gyűjteményét (*A sárkánykirály palotája*, 1959), esztétikai esszék válogatását (*A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások*, 1973), fordított XVII–XVIII. századi elbeszéléseket (Pu Songling: *Furcsa történetek*, 1959), illetve a modern kínai irodalom kiemelkedő alkotásait, Lu Xun 鲁迅 (1881–1936) novelláit.

Tőkei Ferenc 1959-ben, 29 éves korában járt először Kínában. A következő évben alkalma nyílt rá, hogy egy akadémiai tanulmányút keretében újra egy hónapot Pekingben töltsön. E két rövid látogatás után – ahogy ő maga fogalmaz – „sinológus létére huszonegy éven át nem utazott Kínába”.² *Jegyzet a pekingi utcáról* című 1998-as írásában kellemes humorral mesél pekingi kalandjairól. Az 1980-as és ’90-es években szinte évente töltött kint időt, de az 1950-es, úgynevezett „első ösztöndíjas generációval” (többek között Galla Endre, Mészáros Vilma, Józsa Sándor, Pajor Géza, Miklós Pál, Tóth Barna, Polonyi Péter, Kalmár Éva) ellentétben sosem tanult huzamosabb ideig Kínában. És mégis, „ittthon képzett remek szakemberként” a kint tanult generációval együtt „teremtette meg és virágoztatta fel a hazai sinológiát”.³

Nem olvastam személyes reflexiót azzal kapcsolatban, hogy Tőkei Ferenc érdeklődése miért fordult Lu Xun felé. Van azonban néhány szempont, amely feltehetőleg szerepet játszott ebben. Lu Xun vitathatatlanul a modern kínai irodalom egyik vezéregyénisége. Tevékenysége szerteágazó, szépirodalmi és publicisztikai téren egyaránt meghatározó. Nem túlzás azt állítani, hogy hatása alól saját korában (és jóval azon túl) kínai irodalmár nem vonhatta ki magát, de munkássága nemzetközi mércével mérve is kimagasló. Ha Tőkei Ferenc olyan (csaknem) kortárs alkotót keresett, akinek eszmeiségét

² Tőkei 1998.

³ Salát 2009.

érdemes volt saját népének tolmácsolnia, nem választhatott volna jobban.

Ahogy Tőkei Lu Xun-fordításait, illetve az ezekhez írt utószavakat olvassa az ember, óhatatlanul érzékelni véli a két író lelkületének rokon vonásait. Lu Xunt, mint Tőkeit is, mélyen foglalkoztatták a társadalom problémái. (*Irodalom, forradalom, társadalom* című irodalompublicisztikai esszégyűjteménye 1981-ben Galla Endre fordításában jelent meg magyarul.) A századforduló Kínájában Lu Xun olyan korban élt, amelyben a forradalmak egyszerre törtek ki és zajlottak le a kultúra minden területén, a többek között éppen az ő nevével fémjelzett irodalmi forradalomnak pedig fontos szerep jutott a társadalmi változások megvalósításában. Tőkei Ferenc a XX. század közepén Magyarországon szintén megélt egy forradalmat, amelynek ugyan más a történelmi és kulturális háttere, de igenis mutat rokon vonást a pár évtizeddel korábbi kínai forrongással.

Tőkei, csakúgy, mint Lu Xun, aktív társadalmi-politikai szerepet vállal a forradalom idején, és annak leverése (vagy Lu Xun esetében a reakciós erők felülkerekedése) után mindkettőjük tevékenységét átmenetileg háttérbe szorítják. Ennek ellenére, mindketten megtalálták a módját, hogy továbbra is az irodalom médiumával jobbjítsák a társadalmat. Tőkei Ferenc lektor lett az Európa Könyvkiadónál, ahol kezdeményezte kínai és más keleti könyvek kiadását. Sok, a korban betiltott költőnek munkát adva ezzel, számos munkát szerkesztett, fordított ezekben az években. Lu Xun az 1920-as évek második felében írásaiban egyre élesebben kritizálta a rendszert, ezért hamarosan menekülnie kellett. Az író ezután Xiamenben töltött idejére a szakirodalom gyakran „amoji magányként”⁴ utal. Ez alatt az idő alatt Lu Xun megírta néhány jelentős szépirodalmi művet, és a pekingi Névtelenek Társaságának küldött publicisztikájával továbbra is hozzájárult a forradalmi gondolatok széles körű terjesztéséhez.

Tőkei Ferenc Lu Xun két munkáját is lefordította: a *Régi mesék mai szemmel* (*Gushi xinbian* 故事新编, 1935) 1959-ben jelent meg az Európa Könyvkiadó, a *Vadfüvek* (*Yecao* 野草, 1927) 1961-ben a Magyar Helikon gondozásában. Tőkei Lu Xun életművéből – hiánypótló módon – azt a két kötetet választotta fordításra, amelyet

⁴ Lu 1959: 7.

a szakma – még a kortárs szakirodalom szerint is – kifejezetten elhanyagolt.

Tanulmányomban Lu Xun életének és munkásságának rövid leírása után bemutatom a Tőkei Ferenc által fordított két kötetet, amelyekről nem magyarországi megjelenésük, hanem keletkezésük sorrendjében fogok írni. Arra keresem a választ, hogyan látta Tőkei Ferenc Lu Xunt, fordításában milyen kép rajzolódik ki az íróról.

Lu Xun

Kínában a XX. század elején rohamos gyorsasággal történnek radikális változások. Egy birodalomnak, amely évszázadokon, sőt évezredekken keresztül önmagának elégséges módon, a külvilágtól elzárta létezett és virágzott, az ópiumháborúkkal a Nyugat erőszakkal megnyitja kapuit. Kínának szembesülnie kell azzal, hogy a konfuciánus állami berendezkedés, amely e hosszú időn át biztosította az ország stabilitását, többé már nem állja meg a helyét a nyugati hatalmak erős és korszerű gazdasági és katonai fölényével szemben. Ez a fenyegetettségérzés, tetéző a gyenge és korrupt Qing 清-dinasztia tehetetlensége fölött érzett dühvel, felébreszti a változás igényét az addig sorsukba beletörődő kínai emberekben. Az 1919-ben kibontakozó „május negyedike mozgalom” (*wusi yundong* 五四运动) célja mindenekelőtt az, hogy módot találjon Kína számára a túlélésre az idegen hatalmak egyre erőteljesebb politikai és gazdasági nyomása közepette, valamint hogy egy olyan új kultúrát teremtsen, amelynek segítségével Kína modern nemzetként megállhat a saját lábán.⁵

A kínai népnek ebben a – mindaddig precedens nélküli – harcban szellemi vezetőkre volt szüksége. A haladó gondolkodású értelmiség tagjai a frissen beáramló nyugati eszmék fényében ráláttak hazájuk relatív elmaradottságára, és a megkövült régi társadalmi rendszerben, az embertelen és visszahúzó erejű régi erkölcsiségben látták ennek az okát. Mélyreható és szerteágazó reformokat követeltek az élet minden területén. Az új ideológia közvetítő közege az irodalom lett, amelyet szintén gyökeresen meg akartak újítani, megtisztítani az elavult, életidegen sallangoktól. A reformerek a hirtelen megsza-

⁵ Huang 1957: 1.

porodó folyóiratok hasábjain osztották meg gondolataikat, az idegen nyelvet tudó irodalmárok pedig nekiláttak a nyugati művek kínaira fordításának.

Lu Xun ebben az új irodalomért, kultúráért, társadalomért folyó harcban az első perctől vezető szerepbe került. Sokatmondó, hogy ő már az 1918-ban fellángoló Ibsen-láz előtt tíz (!) évvel írt két cikket, amelyekben Ibsent a kínai olvasók és színházkedvelők figyelmébe ajánlotta. Ahogyan azt Lu Xun már korábban megsejtette, Ibsen eszmeisége, különösen, ahogy az a *Nórában* kifejezésre jut, az 1920-as és '30-as évek irodalmának meghatározó gondolati irányzata lesz.⁶

Lu Xun, eredeti nevén Zhou Shuren 周树人, elszegényedett úri családba születik 1881-ben a Zhejiang 浙江 tartománybeli Shaoxingban 绍兴. Felmenői között több magas rangú tudós tisztviselő volt, Lu Xun is Nanjingban tanul, majd orvosi egyetemre megy Japánba. Egy megrázó erejű intellektuális élmény következtében félbehagyja orvosi tanulmányait, mert, ahogy első elbeszélésgyűjteményének, a *Kiáltásnak* (1923) híres előszavában írja, ráébred: a kínaiaknak most elsősorban nem a testét, hanem a lelkét kell meggyógyítani.⁷ 1909-ben hazatér Kínába, és tanítani kezd, emellett végig aktív irodalmi tevékenységet folytat. 1918-ban megjelent első novellája, *Az őrült naplója* (*Kuangren riji* 狂人日记), amely a „kínai társadalomban uralkodó szeretetlenség és igazságtalanság könyörtelen leleplezése”,⁸ a modern kínai irodalom kezdetét fémjelzi. Az író lelkesíti a változások szele, de később lendületét veszti és elkeseredik, amikor a forradalom elsekélyesedését látja. A reakciós erők erőszakos fellépése elfojtani látszik a reményteli változásokat. Lu Xun egyre élesebben bírálja a hadurak kegyetlen túlkapásait; 1926 tavaszán el kell hagynia Pekinget: Xiamenbe, majd Guangzhou-ba megy, végül Shanghaiban állapodik meg.

Érzelmi életét tekintve élete nagy részében fájdalmasan magányos ember. Még 1906-ban anyja nyomására elvesz egy írástudatlan, elkötözött lábú fiatal lányt, Zhu Ant, aki azonban, bár Lu Xun tiszteli, és megélhetéséről mindig gondoskodik, sosem lesz az író

⁶ Ibsen és a „Nóra-jelenség” kimerítő elemzéséhez lásd Nyirádi Blanka 2018. „A »Nóra-jelenség« és az ibsenizmus szerepe a 20. századi kínai dráma fejlődésében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9.2: 91–112.

⁷ Lu 2001: 3.

⁸ Idema–Haft 1997: 268.

igazi társa. Az írás mellett Nanjingban, Shaoxingban, később Pekingben több középiskolában, majd főiskolán tanít. Az Oktatási Minisztérium munkájában is részt vesz. Élete utolsó évtizedében szimpatizálni kezd a Kommunista Párttal. Sosem lép be, de bízik benne, hogy ők hozzák majd el Kína számára a változást.

1925-ben kezdődik romantikus kapcsolata tanítványával, Xu Guangpinggel 许广平, aki egyetlen szerelme és társa lesz élete végéig. A menekülésben töltött idő után 1927-ben Shanghaiban végre együtt telepednek le, és megszületik fiuk, Haiying 海婴. Itt élnek Lu Xun haláláig.

Lu Xun egyénien kritikus hangjával hamar kiváltotta a fennálló rendszer hatalmasainak a felháborodását, és sokak szerint csupán óriási személyes presztízse mentette meg attól, hogy politikai üldözés áldozatává váljon.⁹ Lu Xun nagyságát bizonyítja az a tény is, hogy róla Mao Zedong is mindig a legnagyobb elismeréssel nyilatkozott. Tőkei Ferenc utószavában idézi őt: „Lu Xun törhetetlen gerincű ember volt, hiányzott belőle minden szolgálékűség, minden megalázkodás. [...] A kultúra frontján ő volt a legfeddhetetlenebb, legbátrabb, legeltökéltebb, legodaadóbb és leglelkesebb nemzeti hősrünk.”¹⁰

A Vadfüvek

Ahogy Nicholas A. Kaldis rámutat, a *Vadfüvek* kutatottsága meszsze elmarad a Lu Xun egyéb művei iránti érdeklődéstől, pedig jelentősége révén nagyobb figyelmet érdemelne.¹¹ Az író két korábbi realista novelláskötetét, a *Kiáltást* (*Nahan* 呐喊, 1923) és a *Bolyongást* (*Panghuang* 彷徨, 1926) gyakran és előszeretettel elemezték a szakértők, csakúgy, mint előadásait és publicisztikáját. Vajon mi lehet ennek az aránytalanságnak az oka?

A *Vadfüvek* műfaja „prózavers” (*sanwen shi* 散文诗), amely Lu Xun egyetlen ilyen stílusú munkája, a kínai irodalomban pedig egészen addig előzmény nélküli, sohasem látott forma. Ahogy Tőkei

⁹ Idema–Haft 1997: 269.

¹⁰ Lu 1961: 173.

¹¹ Kaldis 2014: 1.

Ferenc utószavában írja, a kötet „nem kis meglepetést”¹² szerez. A „nagy realista írótl”, akiként Lu Xun első két elbeszéléskötetében bemutatkozott, senki nem számított ilyen „őszinte lírai valómásra”.¹³ A sejtelmes szimbólumok és látomások eleinte valóban ellentmondanak a Lu Xunról már kialakult képnek, de mélyebbre kell tekinteni.

Huszonhárom rövid kis írás. Mindössze egy közülük, amelyik valóban versformában íródott: *Az én elveszett szerelmem* (*Wo de shilian* 我的失恋). Egy másik „prózavers”, *Az idegen* formája viszont drámai: Lu Xun megadja a helyszínt, az időt, a szereplőket, ezek után pedig párbeszédet olvashatunk. A pusztában játszódó jelenet, az idegen örökös vándorlása az üzettetés, az otthontalanság fájdalmát sugározza.

A kis írások (mert történeteknek nem nagyon lehet nevezni őket) többsége azonban valóban prózai formájú: röviden lejegyzett gondolatok, sok kifejezetten az „Azt álmodtam, ...” fordulattal kezdődik. (Tőkei Ferenc Lu Xun előszavának fordítása végén a dátum megjelölésekor találóan a „papírra vetette”¹⁴ kifejezést használja: az embernek valóban az az érzése, hogy az író a reggeli ébredés utáni kábulatban lejegyezte, amit álmodott.)

Ami témájukat illeti: ha álmok, többségük rémálom volt. Nyomasztó álmok, amelyekből mindig éppen csak, hogy felébred. Előbb arról a néhányról szólnék, amelyek pillanatnyi békét és megnyugvást hoznak az olvasónak.

Az *Őszi éjszakában* (*Qiuye* 秋夜) a csendes őszi táj tárul elénk. A harmónia ugyan itt sem teljes, olykor ijesztő hangok hallatszanak, és érezzük az évszakok változását, az elmúlás fájdalmát is, de a természet szépsége, a sötétben nyújtózó datolyafák, a csillagos égbolt egy időre feloldja a szorongást.

A szép látomás (*Hao de gushi* 好的故事) egy másik boldog álom, amely az ébredéssel semmivé foszlik. Csónak ring a kéklő folyócskán, benne tükröződik a vidéki táj minden szépsége: gabonatóblák, száradni kiterített ruhák a faluszélen, szép és vidám fiatal

¹² Lu 1961: 171.

¹³ Lu 1961: 172.

¹⁴ Lu 1961: 8.

lányok. A *Hó* (*Xue* 雪) című kis életkép csillogó hópelyhei, a hideggel dacoló szilvavirágok, a kipirult arcú gyerekek, akik hó-Buddhát építenek – béke, derű és ártatlanság árad ezekből a képekből. Kár, hogy mindig az ébredés a vége.

A *papírsárkány* (*Fengzheng* 风筝) megkapó felidézése egy bántó gyermekkori emléknek. Az író – saját bevallása szerint pusztán mérgeiben, sértett büszkeségében – kegyetlenül tönkretette öccse nagy fáradtsággal készített papírsárkányát. A felnőtt Lu Xun kísérti ez az emlék, megbocsátást remél testvérétől, de öccse már nem emlékszik a történetekre; a remélt feloldozás elmarad. *Az én elveszett szerelmem* megragadó szerelmi vallomás: vágy egy testi-lelki társra. Lu Xun magánya itt szinte kézzel tapintható.

Ezzel nagyjából el is érkeztünk a könnyedebb hangvételű kis írások felsorolásának a végére. A szimbolista stílus, amelyet sokan meglepőnek találtak Lu Xuntól, erőteljesen végigvonul a gyűjteményen. A jelképek többsége sötét, baljós, halálközeli. Árnyékok, koldusok, ismeretlen harcosok, rabszolgák, kutyák a szereplők. A *Boszszú* (*Baochou* 报仇) című látomás keserű kritika: értetlenség afölött, ahogy a keresztények saját istenük fiát keresztre feszítik. A *Véleménymondás* (*Lilun* 立论) kevésbé sötét, ám gyilkosan szatirikus: a gyermek Lu Xun felismerése, hogy hiába tanulja meg az iskolában, hogyan fejtse ki ékeesszólóan a véleményét, ha az nem az, amit a tömeg hallani akar, bárhogyan is mondta, megbüntetik érte. A tanító útmutatása szerint az egyetlen biztos út a hebegés-habogás, a köntörfalazás. Ezzel aztán sokra ment volna Lu Xun, ha változást akart elérni...!

A *Remény* (*Xiwang* 希望) kegyetlenül szép felvillantása az önáltató illúzióknak, amelyek olyan boldoggá tudják tenni az embert a kétségbeesés közepette is. Az írás szomorúsága ellenére is szívet melengető, hogy Lu Xun Petőfitől idéz, ahogy az is, hogy tudjuk: Petőfi mellszobra ott áll Lu Xun egykori pekingi lakhelye udvarán, és fordítva, Lu Xuné Kiskőrösön. Lu Xun átérzi Petőfi sorainak keserűségét: a remény csalfa, aki rápazarolja ifjúságát, keservesen csalódik.

Az elvesztett jó pokol (*Shidiao de hao diyu* 失掉的好地狱) szintén szatirikus ábrázolása az emberi nem mindent bekebelező, még a poklon is rontani tudó végtelen ártalmasságának. A *sírfelirat* (*Mujiwen* 墓碣文) groteszk álmában felboncolt holttest mered ránk a sírból, *A halál után* (*Sihou* 死后) című írás pedig az író hátborzón-

gató látomása, ahogyan kívülről látja saját holttestét. Az árokparton hever, károgó varjak röpdösnek körülötte, undorkodó vagy szánakozó népek bámulják meg. Tehetetlen, amikor érzi a hangyákat mászni a bőrén, a legyeket szállni a testére, érzi az arcára hulló földet... Átérezzük, mire gondolt Jones, amikor a *Vadfüvek* látomásainak hangulatát „felfüggesztett létezésnek” nevezte. „Valahol élet és halál között, a történelmi pillanat sürgetése és a meg nem álló idő közötti időcsapdában találjuk magunkat”¹⁵ – írja.

Tőkei Ferenc Baudelaire-hez hasonlítja Lu Xun verseit. Költői kérdésként teszi fel: „Vajon az európai szimbolizmus hatása hívta életre ezt a kis kötetet, modernista kísérletként a kínai irodalomban, s talán a nagy forradalmár író pillanatnyi gyengeségének, eltévelyedésének tanúja csupán?”¹⁶ Következő érve már cáfolja is ezt a feltevést; a *Vadfüvek* nem egy véletlen eltévelyedés. Lu Xun barátja és munkatársa, Xu Shoushang 许寿裳 (1883–1948) is méltatta a *Vadfüveket*, és Lu Xun korábban tett kijelentését megismételve közölte: „A *Vadfüvek*, ki lehet mondani, maga Lu Xun filozófiája.”¹⁷ Miért íródhatott hát ilyenre ez a kis gyűjtemény? És másságában miért pont ez hordozza Lu Xun gondolatainak az esszenciáját?

Az *őrült naplójával* és két elbeszélés-gyűjteményével Lu Xun lett a modern kínai kisépika koronázatlan királya. Az azonban, hogy ezután a lírához fordul, ahogy Tőkei Ferenc is hangsúlyozza, nem törés, érthetetlen és éles váltás, hanem egyfajta életszemléletbeli meghaladás, folytatás. Kaldis is amellet érvel, hogy Lu Xun prózaversei nem „idegen testek” életművében, amelyek mintegy lebegnek, és semmihez sem köthetők, ahogy azt sokan látni vélik. Véleménye szerint ez a zavar, az irodalomtörténészek „nem tudom hova tenni” érzése az oka, amiért a *Vadfüveket* méltatlanul mellőzték az életműben. Pedig ezek a prózaversek szerves folytatásai a korábbi novelláknak. Lu Xun egyszer maga mondta, hogy elbeszéléseinek és prózaverseinek inspirációja érdemben nem különbözik egymástól; a két írásforma inkább csak terjedelmében tér el. Amikor pusztán egy benyomás éri, egy gondolat, egy álom, amit megörökítene, próza-

¹⁵ Jones 2011: 11.

¹⁶ Lu 1961: 171.

¹⁷ Xu 1978: 76.

vers születik, amikor egy hosszabb emlékfoslány, egy történet furakodik a fejébe, novellát ír belőle.¹⁸

Lu Xun novellái, ahogyan a *Kiáltás* előszavában elmondja, olyan emlékeinek maradványaiból születtek, amelyeket nem tudott teljesen elfelejteni.¹⁹ Novelláiban sötét világot ábrázol, amelyből a kiút hosszú és távoli. A korabeli társadalom tudatlansága, babonái és merrev közönye meddőnek láttatnak minden erőfeszítést, amelyet bárki a változásért tenne. A *Vadfüvek*ben azonban megcsillan a remény.

Kaldis szerint a *Kiáltás* novelláinak képei, témái mintegy indexként értelmezhetők a hamarosan megírandó *Vadfüvek* látomásaihoz.

Erőtlen gyermekkori emlékek, az oktatáshoz való hagyományos kínai hozzáállás, a hirtelen ráébredés a történelmi körülményekre, álmok, az írás, esti üldögélés a kertben; a kínai nép mint állatias tömeg, aki kárörömmel nézi végig sajátjainak pusztulását, rideg és barátságtalan környezet, határtalan, kietlen pusztaság, egy mérgező kígyó, aki egy ember lelkét marja, majd a sárba vész, bátor harcosok, ifjú emberek bizakodó álmai; remény, kétségbeesés, magány, aggodalom a fiatalokért, elcsigázottság, elhagyatottság, hitetlenség, gyűlölet, gúny, és persze, a harcra hívó kiáltás.²⁰

A kötet előszava kissé csapongó, ellentmondásos – a Lu Xunt már ismerő olvasó valóban meglepődik. Kezdjük belőle megérteni a cím értelmét. A vadfüvek nem szépek ugyan, gyökereik sem erősek, de minden erejükkel küzdenek az életért. Néha elpusztulnak, de mindig újra felütik a fejüket. Szimbolizálják Lu Xun hitét az életben, az alkotásban: hogy bár múlandó, van értelme.

A huszonhárom kis írás 1924 és 1926 között született, Lu Xun pekingi éveinek végén. Egy évvel a *Kiáltás* realista hangja után – még kiadatlanul, de – már így írt Lu Xun. A *Kiáltás* novellái csüggedését tükrözik, amelyet az 1911-es forradalom eredményeinek lassú hervadása fölött érez. A helyzet reménytelennek látszik; Lu Xun, mint a teljes megújulásra váró értelmiség, nem találja a helyét. Pekingben tanúja az északi hadurak példátlan kegyetlenkedéseinek.

¹⁸ Kaldis 2014: 10.

¹⁹ Lu 2001: 1.

²⁰ Kaldis 2014: 53.

1926. március 18-án Duan Qirui 段祺瑞 (1865–1936) a petíciót benyújtó, békésen tüntető egyetemi diákok közé lövet; a halottak között van Lu Xun tanítványa, Liu Hezhen is. Az író elborzad, nem tudja túltenni magát a veszteségen, a felháborodáson; kritikai hangja élesebbre vált. A *Vadfüvek* utolsó két kis írása, a *Megfakult vérnyomok között* (*Dandan de xuehenzhong* 淡淡的血痕中) és *Az ébredés* (*Yi jue* 一觉) egyértelműen ennek a sokkoló élménynek a hatása alatt született.

Mindezen szörnyűség közepette azonban már tudható, hogy a Guomindang és a kommunisták együttes északi hadjárata sikereket ér el. Lu Xunre ekkor talál rá a szerelem is: Xu Guangpingben végre méltó társra lel. Minden bizonnyal a nem várt személyes boldogság is hozzájárul ahhoz, hogy a remény újjáéled benne. A *Vadfüvek* tükrözi Lu Xun feleszmélését a csalódottságból, az akarást, hogy újra hinni tudjon a forradalom, az élet erejében. Tőkei Ferenc hitelesen helyezi el a *Vadfüveket*, mikor így ír:

A *Vadfüveket* Lu Xun sem korábban, keserű kiábrándultságának korszakában, sem néhány évvel később, tevékeny forradalmárságának idején nem írhatta volna meg. Átmeneti termék e kis kötet az ő életművében is, a kínai irodalomban is: az 1925-ös forradalom magáraeszmélésének lírai dokumentuma, amelynek finom és harásány, még ködös és már világos, sejtelmes és szókimondó, kétséget és hitet árasztó szimbólumai csak ebben a történelmi pillanatban születhettek meg, „világosság és sötétség, élet és halál, múlt és jövő határán”.²¹

[Az író] el-elönti még a reménytelenség, bizonytalanság és hitetlenség, [...] de minden gyengeségnél erősebbnek bizonyul a forradalom akarása, gyűlölete saját korábbi „bolyongása” és „vándorlása” iránt, a félrehúzóadás kispolgári „árnyék-léte” iránt. [...]”²²

[Lu Xunnek] ki kellett vetnie magából az alázatot, a belenyugvás hajlamát, a reménytelenséget, a magába zárkózás kísértését. Lu Xun

²¹ Lu 1961: 179–180.

²² Lu 1961: 177.

e belső küzdelmének őszinte és megrázó dokumentuma a *Vadfüvek* című „prózavers”-ciklus.²³

Lu Xun 1926-ban lezárja útkereső vívódását (befejezi a *Vadfüveket*), és a forradalom mellé áll.

A Régi mesék mai szemmel

Lu Xun még a *Vadfüvek* után is tud újat mutatni. A *Régi mesék mai szemmel* nyolc szatirikus elbeszélése újabb színfolt mesteri palettáján.

Az első elbeszélést, *Az ég kifoltozása* (*Bu tian* 补天) címűt, amely később tulajdonképpen a kötet ötletét adta, Lu Xun már 1922-ben megírta, akkor még *A Buzhou-hegy* (*Buzhou shan* 不周山) címmel. Ezt az elbeszélést, bár hangnemében némileg elütött a többitől, eredetileg a *Kiáltás*ba szánta. A kötet előszavában kedélyesen ír arról, hogy egy kritikus, név szerint Cheng Fangwu a „»vulgarizmus« vádjával agyoncsapta a *Kiáltást*, egyedül *A Buzhou-hegyet* ítélte kiváló műnek – természetesen benne is találva gyenge részeket”.²⁴ Lu Xun nem osztotta „kritikusunk”²⁵ véleményét, és – nem is ő lett volna, ha nem így tesz – kivette *A Buzhou-hegyet* a *Kiáltás*ból. Ahogy írja:

Nem bántam én a „vulgarizmust”, hanem még tetszelegtem is a „vulgarizmusban”. [...] amikor a *Kiáltás* második kiadását nyomták, ezt az egy darabot kivettem belőle; a tiszteletre méltó „szellem” bókjának viszonzásaképpen, hogy ostobaságából kijózanítsam – a gyűjteményben mindent lábbal taposva, csak a „vulgarizmust” hagytam meg.²⁶

A Régi mesék mai szemmel történetei sok év alatt születtek folyamatosan. Lu Xun sokszor félretette a munkát, majd újra folytatta. A gyűjteményt végül csak 1935-ben, nem sokkal halála előtt adták ki.

²³ Lu 1961: 174.

²⁴ Lu 1959: 5.

²⁵ Lu 1959: 5.

²⁶ Lu 1959: 2.

Lu Xun fejcsoválva fogadja Cheng Fangwu kritikáját. Maga tudja, hogy *A Buzhou-hegy* tökéletlen, „elnagyolt”. Bár sok régi hagyománnyal szemben kritikus, tisztelettel fordul témája, a kínai mondavilág felé. Nem kicsinyli le a feladatot. Annak ellenére, hogy tudja, a legendák csak részben könyveken, másrészt szájhagyományon alapulnak, amennyire lehet, történelmileg hiteles szeretne maradni. Ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy sajátosan ábrázolja a kínai mondavilág alakjait. A nyolc elbeszélés, ahogy Miklós Pál fogalmaz, „a régi kínai mondavilág egy-egy alakját kelti életre, hogy szemünk előtt vetköztesse őket mezítelenre és fossa meg a rájuk ruházott tisztelettől”.²⁷

Lu Xun megvetette azt a közkeletű hozzáállást, amely tagadta Kína helyzetének kétségbeejtő voltát, és az igazság elől múltbéli vagy remélt jövőbeli üres álmokba menekült.²⁸ Másik ikonikus novellájának, a *Kiáltásban* megjelent *A-Q hiteles történetének* (*AQ zhengzhuan* 阿Q正传) köszönhető az új terminus, az „A-Q-izmus” létrejötte, amely az önáltatás, az illúziókkal való vigasztalódás szinonimája lett. Lu Xun szerint ez az, ami a kínai népet gúzsba köti, és lehetetlenné teszi számára a „szabadulást a közöny, tunyaság és tudatlanság béklyóiból”.²⁹ Lu Xun azonban tisztelte a nemzeti kulturális múltat; csak a maradiság, az „észellenes és emberellenes hagyományok”³⁰ ellensége volt. Véleménye szerint egy nép nemzeti karaktere ugyanolyan „szűk ketrec”³¹ lehet számára, mint bármilyen ádáz gyarmati fogság.

A régi kínai hagyomány egy-egy alakját éppen a fent említett okból kellett kigúnyolni. Lu Xunt többször megkritizálták szenvtelen, kívülálló hangneme miatt. Novellái azonban pont ettől lesznek olyan hatásosak. „Közös vonása ez sok olyan nagy írónak, akik a társadalom hibáit kíméletlenül ostorozzák. Mögötte mély emberszeretet, igazi humanizmus rejlik”³² – írja Miklós Pál. A *Régi mesék mai szemmel* szatirikus stílusának célja ugyanez: a figyelemfelkeltés.

²⁷ Tőkei–Miklós 1960: 202.

²⁸ Idema–Haft 1997: 269.

²⁹ Tőkei–Miklós 1960: 200.

³⁰ Tőkei–Miklós 1960: 203.

³¹ Jones 2011: 171. A fogalom Vasili Eroshenko (1890–1952) orosz írótól származik, akivel Lu Xun 1921–22-ben együtt dolgozott és jó barátságba került.

³² Tőkei–Miklós 1960: 201.

Az elbeszélések szerzői sorrendje a legendák tárgyának időrendjén alapszik. *Az ég kifizoltása* Nüwa 女媧 taoista legendájának újrafeldolgozása. Nüwa, az emberiség ősanja, a mitikus Fuxi 伏羲 császár lánytestvérének fenséges alakja mellé Lu Xun gondol egyet, és teremt egy „régimódi ruhába és kalapba öltözött apró férfiút”, aki a természet ősanjának két lába között hadonászva magyaráz valamit. Annyira mulattatta ez az alak, hogy ahogy az előszóban fogalmaz: „itt kezdődött, hogy komolyságomból belezuhantam a csintalankodásokba”.³³ Az apró férfiút tagadhatatlanul konfucianus formára rajzolja meg, akinek esetlen törpesége éles ellentétben áll Nüwa, a Természet fenséges hatalmával.

A legenda taoista eredetű, amely bár szintén „régí dolog”, de Lu Xun úgy tűnik, mégsem fordul annyira ellene, mint a konfucianizmusnak. Tőkei Ferenc szerint ennek az az oka, hogy a taoizmus régisége ellenére részben a nép, a parasztok szemszögéből nézi a világot, és többször volt már a történelem során a változás forrása. „Úgy látszik, az írónak még vannak bizonyos taoista illúziói, maga sem ment a kínai nép kétezer éve táplált hamis reménységeinek mérgetől.”³⁴ A „halhatatlanok szigeteit” Nüwa teknősbékák hátán elviteti „nyugalmasabb helyre”, amelyet a lassú, bölcs állatok később a víz alá süllyesztenek, ezért nem talál rájuk soha senki. Úgy tűnik, Lu Xun a taoizmuson inkább mulat, itt még nem teszi szatírájának célpontjává, mint a konfucianizmust.

Lu Xun bujdosásának idején, amoji magányában írt több elbeszélést a *Régi mesék*be. Ebben az időben nem akart a jelenre gondolni, lelkében mélységes zűrzavar uralkodott. Ez a bizonytalanság és az útkeresés időszaka: jólesett a múltba fordulnia. (Talán hasonlót élehetett meg Tőkei Ferenc a forradalom után az Európa Kiadónál.) De nem tagadta meg önmagát: befelé fordulásában is tenni akart hazájáért. A legendákat nem csupán újrameséli, hanem a múltbeli szereplőket mai korba helyezi; ezzel a szembeállítással irányítja rá a figyelmet az elavult ideológiák életidegenségére, sőt visszahúzó, kártékony voltára.

Az összes elbeszélésen végigvonul ez a szembeállítás. Lu Xun a legendák hőseit a mai kor valóságával szembesíti, és megnézi, mit

³³ Lu 1959: 5.

³⁴ Lu 1959: 186.

kezdenek vele. A *Futás a holdba* (*Benyue* 奔月) című elbeszélés rendkívül szórakoztató. Hou Ji 后羿, a legendás íjász a kapitalizálódó Kína viszonyai között él felesége, Chang'e 嫦娥 oldalán. Nem élnek jól, Yi-nek egyre messzebbre kell járnia vadászni, hogy ételt tudjon a konyhára hozni. A házastros nejnek ábrázolt Chang'e vég nélkül szidja (némileg papucs) férjét, hogy „évszámra kénytelen enni a főtt tésztát varjúmártással”,³⁵ Yi pedig nem győz mentegőzni. A régen az égről napokat lenyilazó, vadkanra és óriáskigyóra vadászó íjász most erős nyílhegyeivel önhibáján kívül összetrancsírozza a verebet, amelyet nyilvánvalóan tud kapni. Merengve emlékszik vissza a szép időkre, amikor leopárdot, medvét, tevét hozott haza, és ezeknek csak legnemesebb részeit főzte meg számukra a szolgálók serege.

Yi egy nap boldogan tart haza egy hosszú, viszontagságos vadászból, hiszen egy tyúkkal készül megörvendeztetni asszonyát. Chang'e-t viszont már nem találja otthon. Megitta az elixírt, amelyet Yi egy taoistától kapott, és felszállt a Holdba. Yi dühöng, majd belátja: „Csakhogy a varjúmártásos tészta csakugyan ehetetlen, nem is csoda, hogy nem bírta...”³⁶ Ezek után leül, és megeszi a tyúkot.

Lu Xun a mitikus hősöket és szenteket visszahozza a mindennapi élet viszonyai közé. Miután elveszi a hősiesség romantikáját, a hétköznapivá lett hősök nosztalgiája groteszkké, tehetetlenségük szánandóvá válik. A hősöket bosszantják a mindennapi élet apró gondjai, nehezen élik meg saját egykor ragyogó szellemük közhelyessé válását.³⁷

Kaldis idézi Burton Watsont, aki korábban felhívta a figyelmet, a kínai irodalomtörténészeknek „óvatosabban kellene bánnia az életrajzi adatokkal és anekdotákkal”.³⁸ Egy irodalmi mű ugyanis „a szerző tapasztalatainak komplex krónikája, amely nem silányítható történelmi vagy egyéb diskurzusok igazolásává”.³⁹ A *Régi mesék mai szemmel* szarkazmusa ugyan valóban egy mesteri művészi kifejezőeszköz, ám egyes darabjait (vagy legalábbis a témák kiválasztását) aktuális történelmi események ihlették. *A támadás ellen-*

³⁵ Lu 1959: 27.

³⁶ Lu 1959: 40.

³⁷ Qian–Wen–Wu 1998: 387.

³⁸ Kaldis 2014: 54.

³⁹ Kaldis 2014: 61.

zése (*Feigong* 非攻) 1934-ben íródott; az erősödő japán agresszió árnyékában az északra induló Guomindang seregeket aggódva tekintő Lu Xun nem tud nem megnyilatkozni az értelmetlen háború ellen. A Mozi 墨子 (i. e. 470–391) békeszerzéséről szóló taoista legendát veszi elő és aktualizálja.

Hasonlóan *A kardkovács* (*Zhujian* 铸剑) című elbeszélés a friss egységfront, a győzelmes északi hadjáratok hőseit buzdítja. Az i. e. IV. századból származó mesének Lu Xun forradalmi szellemiséget kölcsönöz: a főhős, Mei Jianchi 眉间尺 az uralkodó által álnokul meggyilkolt édesapja haláláért akar elégtételt venni. Ez viszontagságok után ugyan, de sikerül neki, igaz, meglehetősen alternatív módon. Társra lel az úton, aki az ő levágott fejével (!) állít csapdát a császárnak. Az udvarban sikerül az ármány: Mei Jianchi, barátja és a császár összesen három levágott feje egy hatalmas üstben vív groteszk csatát, míg végül a megkülönböztethetetlen koponyákat együtt kell eltemetni. Ha néha derülünk is az írói megoldásokon, a mese egyértelműen tükrözi Lu Xun gyűlöletét a zsarnokság iránt.

A fent leírt *A kardkovácsban* és *A halott feltámasztásában* (*Qisi* 起死) Lu Xun a szatíra után a fantasztikum eszközéhez nyúl, ennek a formának a felújításával hátborzongató módon nyomatékosítja mondanivalóját. Tőkei Ferenc nagyszerű párhuzamot von:

A fantasztikus forma felújításával Lu Xun a klasszikus kínai novella legnagyobb mesterének, a XVII. században élt Pu Songling-nek 蒲松龄 (1640–1715) nyomdokába lép, aki a régi Kína társadalmi rendjéről a legmeggrázóbb szatírákat írta a kínai irodalomban.⁴⁰

Az *Át a határon* (*Chuguan* 出关) és *A halott feltámasztása* egyaránt a taoizmus bírálata. A tanok hasztalanságát a taoistáknak az élet gyakorlati kérdéseivel szembeni tehetetlenségükön keresztül mutatja be. Ez jelenik meg a *Páfrány-szedegetőkben* (*Caiwei* 采薇) is. A két taoista öreg, aki erkölcstelensége és szülőtisztetlensége miatt megveti az új Zhou uralkodót, erényes ugyan abban, hogy nem hódol be a zsarnokságnak, de következetlen, öreges „lázasuk” passzív; életük az erdőben, ahol páfrányon tengődnek, senkinek nem hajt

⁴⁰ Lu 1959: 189.

hasznot, öncélú, és mint ilyen, nevetségessé válik. Lu Xun ezt nem látja megoldásnak.

A víz szabályozása (*Lishui* 理水) című elbeszélés a mitikus Nagy Yu-t 禹 állítja a középpontba, aki a legendák szerint megfékezte az áradást. Yu azonban itt eredeti szerepéből népnemzeti hőssé lényegül át, aki szembekerül a konfuciánus értelmiséggel. A novellában megjelenik egy erőteljes szimbólum is: az írástudók léghajója egyértelműen utal a régi, elavult hagyományokat elengedni nem tudó, hagyományos állami berendezkedést őrző konfuciánusok és a nyugati imperialisták szövetségére.

Lu Xun személyes írói presztízse elég nagy volt ahhoz, hogy írásaiban ne kelljen a közönség kedvét keresnie. Úgy tűnik, élete utolsó éveiben sem fásult meg, hanem fenntartotta jogát, hogy stílusában bármikor is új úton induljon el. A *Régi mesék mai szemmel* óriási művészi kreativitást és élénk fantáziát árul el.⁴¹ A *Buzhou-hegy* megírásakor Lu Xun nem volt elégedett „csintalan” írásával; elhatározta, hogy nem ír többet ilyenféle elbeszélést. De évekkel később mégis visszatért ehhez a stílushoz. A kötet előszavában így ír erről:

Most végre mégis összeállítottam egy kötetet. [...] Mivel magam a régieket nem tiszteltem úgy, mint a mai embereket, időnként elkerülhetetlenül csintalan helyekre bukkanhatni. Tizenhárom esztendő után sem vagyok sokkal előbbre, láthatóan „nem tagadtam meg *A Buzhou-hegy* modorát”. De nem merevítettem írás közben a régieket még holtabbakká, hanem hagytam, hadd éljenek még egy kicsit.⁴²

Tőkei így foglalta össze Lu Xun *ars poeticáját*: „Lu Xun egész életművének célja: feltárni a kínai forradalmak elvetelésének okait, megszabadítani a forradalmi tábornok a régi társadalom és régi erkölcsök visszahúzó erőitől.”⁴³ A jelek szerint Lu Xun ezt a formát mégis csak alkalmasnak találta arra, hogy közelebb kerüljön céljához. Célja, hogy leszámoljon a régibe vetett illúziókkal, és ebben a kötetben minden ezt szolgálja.

⁴¹ Qian–Wen–Wu 1998: 386.

⁴² Lu 1959: 7.

⁴³ Lu 1959: 185.

Lu Xun korai elbeszéléseivel megteremti a kínai kritikai realizmust, amelynek máig legnagyobb művelőjei között tartják számon. Sokan vannak azonban azon a véleményen, hogy a *Régi mesék mai szemmel* nem ér fel az első két novelláskötetével. Ennek valószínűleg az a magyarázata, hogy nem fedezik fel a rokonságot a korábbi elbeszélések és e kötet legendafeldolgozásainak művészi módszere között. A múltbéli téma, a fantasztikum használatának ellenére e novellák is realisták, csak a korban uralkodó politikai nyomás kényszerének a hatására burkoltabban szólnak Lu Xun saját koráról, a hibákról, a tanulságokról. Ezeknek az elbeszéléseknek a szemlélete szerves folytatása korábbi műveinek; ettől a művészi kifejezőeszköztől a mondanivaló csak még általánosabb érvényűvé válik.

Ahogy Lu Xun az előszóban írja, a régi legendák feldolgozásával járó nehézségeket nem szabad lebecsülni. Én azt gondolom, ugyanígy megértésüket sem szabad magától értetődőnek venni. A korábbi realista életképek nyomasztóak és megdöbbentőek, művészileg kifogástalanok, de befogadásukhoz nincs szükség arra a klasszikus műveltségre, elvonatkoztatni tudásra, éleslátásra, amelyet ezeknek a novelláknak a megértése feltételez.

Összegzés

E. G. Pulleyblank szavait Lu Xunról, azt hiszem, megéri szó szerint idézni:

Kína jó szerencséje volt, hogy akkor és ott született egy zseniális ember, akiben egyesült a hazája helyzete iránti mélységes együttérzés és a hajlandóság a segítségre. Lu Xun kivételes pártatlansággal és objektivitással tette ezt, közben pedig egy olyan nyelven és stílusban fejezte ki magát, amely közérthető, ugyanakkor hordozza a sokszázéves hagyomány minden művészi fortélyát.⁴⁴

Lu Xun neve fogalom lett, minden XX. századi kínai irodalmárra hatással volt. Cao Yu 曹禺 (1910–1996), a modern kínai irodalom legelismertebb drámaírója, Lu Xun fiatalabb kortársa is őt tartja egyik

⁴⁴ Huang 1957: v.

példaképének. Ahogy írja, Lu Xun hű hordozója a „május negyedike mozgalom” szellemiségének, munkái megihletnek, fellelkesítenek másokat, akik majd hozzá hasonlóan akarnak a társadalom hasznára lenni.⁴⁵ Érhet-e el ennél többet egy művész, aki elkötelezett hazafi?

Lu Xun nem nevezhető forrófejű forradalmárnak, de nincs, aki kétségbe vonná hazaszeretetét. Tisztában volt hazája helyzetével, bízott a változásban, de látta a forradalomra leselkedő veszélyeket is. 1923 decemberében emlékezetes előadást tartott a Pekingi Női Tanárképző Főiskolán, *Nala zou hou zenmeyang?* 娜拉走后怎么样? („Mi történik, miután Nóra elmegy?”) címmel. Előadásának végén egyértelműen megfogalmazza: „Nem tisztavirág-életű, heves és döbbenetes áldozatvállalásokra van szükség, többet ér a csendes, nem hivalkodó, lassú, de kitartó harc.”⁴⁶

Lu Xun stílusa egyedülálló. Mentess a szenzációs elemektől, de szimbólumai megrázó erejűek, felejtethetetlenek. Tisztánlátása, lényegre tapintó fogalmazásmódja egyszerűségében rendkívül hatásos. Miklós Pál „a XX. századi Kína egyik legvilágosabb elméjének”⁴⁷ nevezi. Lu Xun tudja, hogy Kínát nehéz megváltoztatni, ahogy mondja, „csak vérrel-verejtékkal, és úgy sem biztos, hogy sikerül. Ha nem elég erős az ostor, aminek csapása a hátát éri, Kína nem mozdul. De ez az ostor egyszer el fog jönni”.⁴⁸

Tőkei Ferenc csodálata Lu Xun iránt átüt fordításain, és árad utószavaiból, és mindenki, aki Lu Xunt olvassa tolmácsolásában, osztozik ebben.

Elsődleges források

Lu Xun 1959. *Régi mesék mai szemmel*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Lu Xun 1961. *Vadfüvek. Versek prózában*. Budapest: Magyar Helikon.

Lu Xun 鲁迅 2001. *Lu Xun ji. Xiaoshuo sanwen juan* 鲁迅集. 小说散文卷 [Lu Xun művei. Széppróza kötet]. Guangzhou: Huacheng chubanshe.

⁴⁵ Cao 2010: 42.

⁴⁶ Lu 1987: 164.

⁴⁷ Tőkei–Miklós 1960: 202.

⁴⁸ Lu 1987: 164.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Cao Yu 曹禺 2010. *Cao Yu zhishu* 曹禺自述 [Életem]. Beijing: Xinhua chubanshe.
- Huang, Songkang 1957. *Lu Xun and the New Culture Movement of Modern China*. Amsterdam: Djambatan.
- Idema, Wilt – Haft, Lloyd 1997. *A Guide To Chinese Literature*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Michigan: The University of Michigan.
- Jones, Andrew F. 2011. *Developmental Fairy Tales. Evolutionary Thinking and Modern Chinese Culture*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Kaldis, Nicholas A. 2014. *The Chinese Prose Poem. A Study of Lu Xun's Wild Grass* (Yecao). Amherst, New York: Cambria Press.
- Pollard, David E. 2002. *The True Story of Lu Xun*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Qian Liqun 钱理群 – Wen Rumin 温儒敏 – Wu Fuhui 吴福辉 1998. *Zhongguo xiandai wenxue sanshi nian* 中国现代文学三十年 [A modern kínai irodalom harminc éve]. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- Salát, Gergely 2009. „Budapesttől Pekingig, a magyar–kínai kapcsolatok múltja.” *Konfuciusz Krónika* 3.2: 8–11.
- Tőkei Ferenc – Miklós Pál 1960. *A kínai irodalom története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Tőkei Ferenc 1998. *Jegyzet a pekingi utcáról*. Terebess Ázsia E-Tár. <https://terebess.hu/keletkultinfo/jegyzetpeking.html> (utolsó letöltés: 2020.07.29.).
- Xu Shoushang 许寿裳 1978. *Wo suo renshi de Lu Xun* 我所认识的鲁迅 [Lu Xun, ahogy én ismertem]. Beijing: Renmin wenxue chubanshe.

TOKAJI ZSOLT

VINCZE LAJOS KÍNAI TEMATIKÁJÚ
KÖNYVILLUSZTRÁTORI MUNKÁSSÁGA
1959 ÉS 1962 KÖZÖTT¹

*Vincze Lajos illusztrációi elsősorban azért érdekelnek figyelmet, mert [...] egészséges, eredményes hangulatteremtést képviselnek.*²

Miklós Pál

*Vincze Lajosnak – aki művészetéről és szakértelméről többször bizonytságot tett már – kifejező illusztrációi, a kínai könyveknek immár hagyományosan kijáró megbecsülésről tanúskodnak.*³

Polonyi Péter

Egyetemi hallgatóként, tanítványaként a kilencvenes évek közepétől, élete végéig volt alkalmam a könyv- és kiadványszerkesztésben szorosan együtt dolgozni Tőkei Ferencsel. A könyvtárában munkával, beszélgetésekkel eltöltött hosszú órák során szerzett szemé-

¹ Ez az előadás és tanulmány részét képezi annak a nagyobb terjedelmű munkának, amely a magyar nyelven megjelent kínai tárgyú könyvek, kiadványok könyvészeti kivitelezésének hazai történetét tervezi bemutatni.

² Miklós 1962: 118.

³ Polonyi 1962: 197.

lyes benyomásom alapján mondhatom, hogy Tőkei bibliofil ember volt. Szerette a szép kiállítású, esztétikusan kivitelezett könyveket. Nemcsak a fordításai, a szöveggondozás során végzett példaértékű munkát, de mind a saját könyvei, mind az általa szerkesztett művek külső megjelenítésére is nagy figyelmet fordított. Ezt a szenvedélyét 1957-től 1962-ig, kényszerű okok miatt ugyan, de professzionálisan is gyakorolhatta az Európa Könyvkiadó felelős szerkesztőjeként.

Tőkeit első munkahelyéről, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeumból alig egy év munkaviszony után, fegyelmivel távolították el, mivel az 1956-os forradalom és szabadságharc idején a Forradalmi Bizottság elnöke volt. 1957-ben lektorként került az Európa Könyvkiadóhoz, ahol kezdeményezésére több tucat olyan kínai és keleti témájú könyvet fordítottak le és adtak ki, amelyek máig értékes és különleges részét képezik műfordítás-irodalmunknak. Életrajzaiban mindig hangsúlyosan szerepel, hogy ebben a pozíciójában számos, akkoriban félreállított költőnek adott munkát, juttatta bevételi forráshoz azzal, hogy az általa elkészített prózafordításokból költői igényű műfordításokat készíthettek. A szerkesztő Tőkei érdemeinek felsorolásakor azonban hajlamosak vagyunk elsiklani a hibátlan esztétikai érzékkel rendelkező szakembernek az általa szerkesztett könyvek külső megjelenítésében végzett munkásságáról. A költők, műfordítók kiválasztása és foglalkoztatása mellett, Tőkeinek nemcsak lehetősége, de munkaköri kötelessége is volt az általa gondozott könyvek tervezőinek és illusztrátorainak a kiválasztása és megbízása. Emberségének, valamint hibátlan stílus- és esztétikai érzékének köszönhetően ezt a feladatát is úgy végezte, hogy az ebben az időszakban megjelent művek könyvművészeti szempontból is a kínai, keleti tárgyú könyvkiadás iskolateremtő példáivá váltak.

Jelen tanulmányban Vincze Lajos grafikus, festőművész életútjának azon szakaszáról nyújtok áttekintést, amely nem csekély mértékben Tőkei Ferencnek köszönhetően, 1959 és 1962 között a kínai és keleti témájú könyvek egyik legkiválóbb könyvillusztrátorává avatták.

Vincze Lajos 1914. augusztus 5-én született, a ma Ukrajnához tartozó kárpátaljai Nagybereznán: „abban az órában, amikor piros nadrágban, kék dolmányban apám a frontra utazott a 15. mozgó-

sított huszárezreddel”.⁴ Elemi iskolai tanulmányait Debrecenben, a középiskolait pedig már Nyíregyházán, a Kossuth Lajos Gimnáziumban végezte, ahol 1935-ben érettségizett. Már gyerekkorában tehetséget mutatott a rajz és a festészet terén, amelyet a nyíregyházi Benczúr Körben fejlesztett tovább. A magyarságra megemésztethetetlen és feldolgozhatatlan tragédiaként szakadt trianoni békeszerződés hatása alatt felnőtt Vincze ekként emlékszik gyermek- és ifjúkorára:

[...] kis elemista koromtól kezdve a nemzeti Hiszekegynek a versikéjét kellett tanulnunk és énekelnünk. Az iskolás korom végén telítve voltam azzal, hogy milyen nagy feladat és elhivatottság vár a nemzedékemre. Úgy, hogy amikor a katonai behívót megkaptam, apám elégedetten vette tudomásul, hogy a fia katona lesz, mert ha nem lenne, akkor akár haza se jöjjön.⁵

A családi háttere meghatározó volt abban, hogy a katonai pályát választotta. Sorkatonai szolgálatra az esztergomi tábori kerékpáros zászlóalj karpaszományos iskolájára vezényelték, ami az 1945 előtti honvédelmi képzésben azt jelentette, hogy az érettségivel rendelkező fiatalok a tényleges katonai szolgálatuk ideje alatt tartalékos tiszti kiképzésben részesültek, és karpaszomány viselésével különböztették meg őket. Vincze ezt követően 1936-tól már hivatásos katonaként teljesített szolgálatot.

A képzőművészettel azonban ez idő alatt sem hagyott fel. Hivatása miatt művészeti tanulmányait csak a felszabadulást követően kezdhetette meg a Képzőművészeti Főiskola esti tagozatán (1946–1949), ahol mestere Domanovszky Endre (1907–1974) volt. A második világháborút követően is aktív katonai állományban maradt. 1946-tól 1952-ig a Magyar Néphadsereg kulturális intézményének vezetői tisztségét töltötte be, előbb századosi, majd alezredesi rangban. Az akkori Honvédség Házában vezetett intézmény falai között helyezték el a Vásárhelyi Kórust, a Honvéd Művészegyüttes férfikarát és tánccsoportját. Ebben a vezetői státuszában kezdeményezte többek között, hogy a háborúban súlyosan megsérült Vígyszínházat a hadsereg támogatásával állítsák helyre, amely ezt követően 1961-

⁴ Szentirmai 1998: 116.

⁵ Szentirmai 1998: 116.

ig a Magyar Néphadsereg Színházaként működött. 1951-ben, az ő szorgalmazására alakulhatott meg a Honvédség Házában a Képzőművészeti Stúdió is, amelynek 1952-től 1957-ig volt a vezetője.

A Stúdió egyébként különböző kampányfeladatokat látott el. Így például Rákosi Mátyás születésnapjára készült egy képszéria, „Rákosi elvtárs katona fiai között” címmel. Ebben a Stúdió tagjainak kötelező volt részt venni. Egyetlen érdekessége az egésznek, hogy az általam alkotott képen a katonafiúk mind a Honvédség Háza beosztottjai voltak.⁶

1956 őszén a Honvéd Művészegyüttes meghívást kapott a Kínai Népköztársaságba. A több mint kétszáz fős művészeti küldöttséget Vincze intézményvezetőként kísérte el. A három hónap alatt beutazva Kínát az ország számos nagyvárosában fellépett a magyar férfikórus és tánccsoport. Vincze ezen időszakban ismerkedett meg a hagyományos és modern kínai piktúrával, festészettel, és több száz vázlatot, tanulmányt, illetve képet készített.

Az októberben kirobbant forradalom híre is Kínában érte a csoportot. Az akkori karnagy (később nagynevű televíziós rendező), Horváth Ádám (1930–2019) így idézte fel a nevezetes pillanatot:

Egy este Jancsó Miklóssal (filmesként kísérte az együttest, ő is egyenruhában) [...] Hangsou [sic!] városában a rádióból tudtuk meg, hogy harcok vannak Budapesten. Ettől kezdve fogyott az út szépsége, helyette belépett az izgalom: mi van az otthoniakkal, mi van az országgal, mi lesz velünk?⁷

A művészegyüttes mellé az akkor Pekingben tanuló első magyar ösztöndíjas diákokat rendelték ki tolmácsolni. Az egyetemista hallgatók egyike, Tóth Barna (1928–2019) volt, aki így emlékszik vissza az akkori eseményekre:

⁶ Szentirmai 1998: 117.

⁷ Horváth 1999: 74.

[...] Csou En-laj miniszterelnök 1956 októberében és novemberében két alkalommal is felkereste szálláshelyükön az akkor épp Kínában vendégszereplő Honvéd Művészegyüttes politikailag összezavarodott tagjait, hogy személyes beszélgetésben oszlassa el aggodalmaikat és félelmeiket a Szovjetunió kereszttüli hazautazásukkal kapcsolatban.⁸

Egy másik ösztöndíjas, aki tolmácsként tevékenykedett a magyar küldöttség mellett, Polonyi Péter (1935–2011) volt. Az 1982-ben megjelent, az ösztöndíjas éveit feldolgozó visszaemlékezésében egy egész fejezetet szentel a művészegyüttes kínai látogatásának.⁹ Név szerint azonban nem említi Vincze Lajost, és az 1956-os forradalom kínai fogadtatásával, a magyarok közötti megítélésével kapcsolatban is – érthető okok miatt – óvatosan fogalmaz.

A társulat akárcsak odafelé, hazafelé is különvonattal jött. A Szovjetunióban azonban a forradalom melletti kiállásuk miatt megtagadták a fellépést. Ennek következményeként azonnal hazarendelték a társaságot, és kilencévi működés után – ha átmenetileg is, de – feloszlatták.

A forradalom és szabadságharc leverése után Vincze Lajos nem írta alá az azt elítélő tiszti nyilatkozatot, és leszerelt. Ezt követően, immár civil képzőművészként kezdte összeállítani a Kínában készült rajzainak, festményeinek anyagát, amelyeket *Kínai utirajzok* címen, először 1957 júniusában önálló kiállításon mutatott be a debreceni Déri Múzeumban. A kiállítást novemberben a szegedi Móra Ferenc Múzeumban is megrendezték. A nagyközönség ezeken a kiállításon találkozhatott először Vincze kínai stílusú alkotásaival.

Ugyanebben az évben vette kezdetét illusztrátori karrierje is. Kezdetben különböző lapok, folyóiratok számára készített illusztrációkat, majd 1968-tól egészen 1989-ig a *Magyar Hírlap* illusztrátoraként tevékenykedett. Az újságok mellett könyvkiadóktól (Heli-kon, Kossuth) is kapott illusztrátori megbízást.

1959-ben a Gondolat Kiadó „Világjárók” sorozatának 13. darabjaként jelent meg a kínai úti élményeit feldolgozó műve, a *Napkelte a Jangce partján*. A kötetet több mint hetven, Kínában készített

⁸ Tóth 2019.

⁹ Polonyi 1982: 215–224.

vázlata, tus- és akvarellfestménye illusztrálja. A szöveget szakmai szempontból Tálás Barna lektorálta.

Az Európa Könyvkiadóban, az ázsiai irodalom megjelentetéséért felelős szerkesztőjével, Tőkei Ferencsel alighanem 1958-ra datálható az első közös munkája. Ekkor jelent meg a *Modern koreai költők* című kis kötet, amelyhez Vincze akvarelllel készített borítót.

Tőkei 1959-ben a Magyar Helikon kiadó által útjára bocsátott „Új Elzevir Könyvtár”¹⁰ sorozatának negyedik darabjaként készítette el Pu Szung-ling (Pu Songling 蒲松齡): *Furcsa históriák* című kötetét. Tőkei és Vincze ennek az igényesen kivitelezett könyvecskének kiadói munkálatai során ismét együtt dolgozhatott. A Vincze által készített majdnem egy tucat tusrajz olyannyira elnyerte Tőkei tetszését, hogy további illusztrációs munkákra kérte fel a grafikusművészt. Tőkei, aki már 1957-től, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeumtól való elbocsátása óta, tevékenykedett szerkesztőként az Európánál, az általa szerkesztett, addig megjelent kínai tárgyú könyvek illusztrációinak, borítótervezésének kapcsán olyan kiváló grafikusokkal dolgozott, mint Csillag Vera, Görög Júlia, Kálmán Klára és Molnár Ágnes. Ehhez, a hölgyekből álló művészcsapathoz csatlakozott Vincze Lajos.

Tőkei kiváló esztétikai érzékéről tanúskodik, hogy az akkor már elismert képművészre a kínai festészet inspirálta új formanyelvéhez, stílusához leginkább illő, modern kínai alkotások illusztrációját bízta. Együttműködésük első évében három könyv jelent meg az Európa Könyvkiadónál: Csao Su-li (Zhao Shuli 赵树理) *Li Ju-caj dalocskái* (Csongor Barnabás fordításában), Cao Jü (Cao Yu 曹禺) *Zivatar* (Miklós Pál fordításában) és Lu Hszin (Lu Xun 鲁迅) *Régi mesék mai szemmel* (Tőkei Ferenc fordításában). Ehhez a három könyvhöz Vincze a borítókön kívül nem kevesebb mint 14 színes akvarell-, majd ötven tusrajz és négy egész táblás lavírozott tusfestmény-illusztrációt készített.

1959 jelentős évnek számított a kínai tárgyú könyvkiadásban. A Kínai Népköztársaság megalakulásának 10. évfordulóját megünneplendő, több kisebb-nagyobb esemény mellett a kínai könyvek is külön kiállítást kaptak. Szeptember 29-én a Könyvklub Liszt Ferenc

¹⁰ A sorozat elnevezése a XVII–XVIII. században, a Németalföldön tevékenykedő Elzevir családra utal, akik igényes, hibátlan kivitelezésű könyveikről voltak híresek.

téri kiállítótermeiben nyílt meg a kínai kulturális hét rendezvényeinek keretei között a kínai könyvek magyarországi kiadását és terjesztését ismertető kiállítás. Az 1950-től, mintegy kilenc év alatt megjelent 120 (!) mű mellett 80 táblányi, az illusztrációkból készült tárlat is megtekinthető volt.¹¹ Október 3-án a debreceni Déri Múzeumban is nyílt egy, az évfordulót megünneplő kiállítás, amelyen hat, Kínában személyes tapasztalatokat szerzett művész: Hincz Gyula, Juris Ibolya, Makrisz Ibolya, Marisa István, Toncz Tibor és Vincze Lajos munkáiból összeállított grafikai tárlat is látható volt.¹²

1960-ra Vincze Lajost az eddigi munkái egyértelműen kínai stílusú könyvillusztrátorrá avatták. Így kapott felkérést a formailag a TIT-hez (Tudományos Ismeretterjesztő Társulat) tartozó Gondolat Kiadótól, hogy Obrazcov *A kínai színház* című kötetének borítóját megtervezze és elkészítse. Mivel a könyvet fekete-fehér fotók és feketén nyomott kínai papírkivágás-minták illusztrálják, Vincze a borító színes rajzán és az előzéklapra készített lavírozott tusfestményen kívül mást ehhez a könyvhöz nem készített. Megjegyzendő, hogy a kínai tárgyú könyvek kapcsán talán ez a legkevésbé sikerült, ihletett munkája.

Tőkei Ferenc és Miklós Pál közös könyve, *A kínai irodalom rövid története* a Gondolat Kiadónál jelent meg 1960-ban. Ennek borítóját és egy fametszetes illusztrációját szintén Vincze készítette.

Ugyancsak 1960-ban jelent meg az Európánál Miklós Pál fordításában és Tőkei gondozásában Lao Sö (Lao She 老舍) *Teaháza*, amelyhez Vincze a borító rajzon kívül három egész táblás lavírozott tusfestményt készített.

1961-ben újabb két kínai könyv elkészítésében vett részt. Az első Cao Jünek (Cao Yu), a Mészáros Vilma fordításában megjelent *Pekingi emberek* című drámája, amelyhez az envelop- és borítórajzain kívül hat további rajz és négy egész táblás lavírozott tusfestmény született. Kuo Mo-zso (Guo Moruo 郭沫若) önéletrajzának első kötetéhez, az *Ifjúkorhoz* csupán a színes akvarellal festett borítóval, illetve egy, a szerzőt ábrázoló tusfestménnyel járult hozzá. Ennek második kötete, *Egyetemi éveim* címen majd csak 1962-ben jelent meg. Ennek a kötetnek is csak a borítóját készítette el. Mindkét mű-

¹¹ *Népszabadság* 1959, 227. sz. (szeptember 30.), 9.

¹² *Hajdú-Bihari Napló* 1959, 234. sz. (október 6.), 5.

vet Miklós Pál fordította, Tőkei Ferenc szerkesztette, és illusztrációt nem tartalmaznak.

Vincze kínai könyvhöz készített illusztrációi utoljára 1962-ben jelentek meg. Pa Csin (Ba Jin 巴金) *A nyugalom kertje* című kisregényéhez (Pálos István fordításában) az envelop színes akvarelljén kívül huszonhárom linómetszetet készített.

Tőkei Ferenc 1962-ben távozott az Európától, és bár akadémiai kutatói munkája mellett olykor-olykor továbbra is elvállalt könyvszerkesztést, ez irányú, hivatásszerű tevékenysége abbamaradt. Ekkortól kezdve az Európánál a kínai tárgyú könyvek kiadásának lendülete is megtört. Az elkövetkezendő években a két szakember, Tőkei és Vincze egy-egy könyv kiadása kapcsán még együtt dolgozott – például a japán szerző, Ueda Akinari 上田 秋成 1964-ben megjelent *Eső és hold meséi* című kötete –, de kínai vonatkozású művet már nem készítettek együtt.

Az 1959-től 1962-ig eltelt négy év alatt Vincze Lajos tizenkét kínai tárgyú könyvön dolgozott borítótervezőként és illusztrátorként. Tíz könyv esetében Tőkei Ferencsel együtt, amelyeknek Tőkei a szerzője, fordítója vagy szerkesztője volt, ezek közül nyolc az Európa Kiadónál jelent meg. Figyelmet érdemel, hogy Vincze, aki autonóm művészi alkotótevékenysége mellett még hosszú évtizedekig jelen volt könyvillusztrátorként, ekkortól kezdve kínai témájú könyvön már nem dolgozott. Bár nem rendelkezünk írott bizonyítékkal, és esetleges, például Tőkeitől származó szóbeli közléssel sem tudjuk alátámasztani, de a tények ismeretében talán megalapozott az a kijelentés, hogy Vincze Lajos illusztrátori munkásságán belül a kínai tárgyú könyvekhez kapcsolódó tevékenysége erősen kapcsolódik Tőkei Ferenchez.

Mindezek mellett azonban nem csupán a személyes érdeklődés vezetett abban, hogy a termékeny és kimagasló tehetségű könyvillusztrátorként számontartott Vincze Lajos életművéből csak erre a tizenkét könyvre fókuszáljak. Jóllehet Vincze 1962-től nem illusztrált, tervezett több kínai tárgyú könyvet, de az ekkor és ehhez a tevékenységéhez elsajátított és kiérlelt technika és látásmód élete végéig meghatározó stílusjegyévé vált.

1967-ben Nyíregyházán újabb önálló kiállítással jelentkezett, amelyen még mindig láthatók voltak a „kínai képei” is. Balogh

István (1924–2016) grafikusművész a kiállítás kapcsán a következő dilemmát fogalmazta meg:

Nehéz lenne megállapítani, hogy az új utakat kereső, de ugyanakkor az évezredes hagyományokat is őrző kínai művészet megismerése mennyiben hatott Vincze Lajos kínai tárgyú műveire.¹³

Arra vonatkozóan, hogy Vincze művészetére milyen meghatározó hatással voltak a kínai útja kapcsán szerzett tapasztalatai, vannak ismereteink. Sőt arra vonatkozóan is rendelkezünk információval, hogy ki volt az a kínai művész, aki a legnagyobb hatást gyakorolta rá. Az 1959-ben megjelent saját könyvében, a *Napkelte a Jangce partján* utolsó, VIII. fejezetének a legvégén, vagyis a teljes könyv zárásaként az akkor már nagybeteg Qi Baishi-nál 齊白石 (1864–1957) tett látogatása és a mesterrel történt személyes találkozása olvasható.¹⁴ Hazatérve, több interjúban is beszámolt kínai élményeiről. Ezek közül az egyikben, az 1957. májusi interjúban a következőket nyilatkozta:

Legemlékezetesebb élményem: a találkozás Csi Pái-si-vel [Qi Baishi], a 96 éves [sic!] világhírű kínai festőművésszel, ő indította el a klasszikus festészet kötöttsége miatt egy helyben topogó kínai képzőművészetet a modern fejlődés útján. Szerepe nem kisebb a kínai festészetben, mint az európai képzőművészetben a francia impresszionistáké volt. Csi Pái-si az első kínai festő, aki a színeknek nagy jelentőséget tulajdonít.¹⁵

Qi Baishi művészetének ismeretében Vincze „kínai stílusának” inspirációja egyértelműen kimutatható. Különösen a színes képein figyelhető meg a kínai mester hatása, amelyet maga is hangsúlyozott az imént idézett interjújában. Qi Baishi-val ellentétben azonban Vincze a figurális ábrázolásaiban nem követi a „modern” kínai vonalat. Qi Baishi elvétve vállalkozott emberábrázolásra, és figuráit a zen piktúraszerű, groteszk megjelenítés jellemezte. Ezzel szemben

¹³ Balogh 1967: 101.

¹⁴ Vincze 1959: 282–284.

¹⁵ Ábel 1957: 3.

Vincze egyik erőssége az életképek emberábrázolása volt. Alakjai anatómiailag tökéletesek, amelyeket néhány virtuóz ecset- és tollvonással, lavírozott folttal alakított ki.

Vincze azonban nem csupán a technikai tudásával kiemelkedő képzőművész volt, de éppen a „kínai képeivel” valami olyasmit mutatott fel a könyvillusztráció művészetében, amelyre korábban nem volt példa. Az Országos Széchényi Könyvtár akkori főkönyvtárosa, Szij Rezső (1915–2006) a Vincze munkásságát bemutató cikkében – amelyben a művészt elsősorban kimagasló képességű, tehetségű könyvillusztrátorként méltatja – a következőképpen foglalja össze az illusztráció lényegi feladatát:

Az illusztráció ugyanis megvilágítást jelent s erre az írni-olvasni tudás korszakában is szükség van, természetesen a képzőművészet nyelvén. Az illusztráció ezért csak akkor jogosult a műveltség mai fokán, ha valóban művészi, mert csak így tud valami pluszt adni a szöveghez képest.¹⁶

Vinczéről pedig mint könyvillusztrátorról a következőket írja:

Vincze Lajos tiszteli a szöveget. Maga is író lévén, tudja, mire kötelezi a másik író szövege őt, az illusztrátort. Nemcsak mint művész, hanem mint író is érzékeli a problémát, s nem esik nehezére igazodni az író szándékához, az írott szöveg szelleméhez. Ettől fáznak az illusztrátorok, mert a szövegben való elmélyedés több időt igényel, s nem engedi a gyors munkát, a fizetség meg ugyanaz.¹⁷ [...] Érdekeltek egy-egy nép művészeti kultúráján belül a technikai részletkérdések is, Kínában például az, hogy a kínai tus hogyan készül, milyen a jelentősége a kínai művészetben, mert hisz nem véletlenül válik uralkodóvá egyetlen technika sem. Aki bele akar illeszkedni valamelyik nép kultúrájának világába, az eszközök és módszerek ismeretének is hasznát veheti. Nem kötelező ez, de ha sikerül, a megismerés és a tudás eredménye jelentkezik, akkor a műalkotás hitelét eggyel több bizonyíték támasztja alá. Vincze rajzaiban ezért merülnek föl népi típusok, folklorisztikus elemek, táji, építészeti jellege-

¹⁶ Szij 1971: 44.

¹⁷ Szij 1971: 45.

tességek, anélkül, hogy ezek a mai művészre kötelező korszerű látását s az annak megfelelő kifejező formakincsét bénítóan befolyásolnák. Azt is mondhatnám: így kell illusztrálni. Vincze lapjai „megvannak csinálva”. Azaz: nem kísérletekkel ámítja a nézőt, nem műhelygyakorlatait tálalja a néző elé, nem selejtet sóz modernség címen az ellentmondani nem merő közönség vagy műbarát nyakába.¹⁸

Vincze elismert grafikusművészként rendszeresen járt külföldi tanulmányutakon vagy kiállításokon. 1959-ben Németországban, 1961-ben és 1962-ben Lengyelországban, a következő évben Olaszországban, az NDK-ban, Ausztriában, 1966-ban Lengyelországban, ahol több városban is kiállításokon mutatta be a képeit. Úti élményeit rendszeresen lefestette, megrajzolta. Könyvművészeti tevékenységéért többször kitüntették. Idős korában a grafika és festészet mellett faszobrászattal is foglalkozott.

Művei megtalálhatók a Magyar Nemzeti Galériában, a Budapesti Történeti Múzeumban, a Hadtörténeti Múzeumban, a Sárospataki Modern Képtárban, a Washingtoni UNESCO-gyűjteményben, A Varsói Nemzeti Múzeum grafikai gyűjteményében, a Gdański Tengerészeti Múzeumban, a Pekingi Állami Múzeumban, a Tiranai Nemzeti Múzeumban.¹⁹

Vincze Lajos nyolcvannyalc éves korában, 2002. október 25-én hunyt el.

Felhasznált irodalom

- Ábel Olga 1957. „Kínai művészet egy magyar festő szemével.” *Népakarát*, május 15., 3.
- Balogh István 1967. „Vincze Lajos és művészete.” *Szabolcs-Szatmári Szemle* 3: 101–103.
- Berez András 1967. „Vincze Lajos nyíregyházi grafikai kiállításáról.” *Szabolcs-Szatmári Szemle* 3: 104–105.
- Horváth Ádám 1999. „Hosszú idő, rövid emlékezés.” In: Mészöly Gábor (szerk.): *A legendás Honvéd Együttes igaz története három fejezetben. 1949–1999.* Budapest: Honvéd Együttes kiadása, 73–75.

¹⁸ Szij 1971: 46.

¹⁹ Wagner 1978: [3].

Miklós Pál 1962. „Pekingi emberek.” *Nagyvilág* 1: 116–118.

Polonyi Péter 1962. „Lu Hszin megismerésének útján.” *Irodalomtörténet* 1: 194–197.

Polonyi Péter 1982. *Diák voltam Pekingben*. Budapest: Gondolat.

Szentirmai István 1998. „Tenni valamit a közösségért – Vincze Lajos.” *Új Honvédségi Szemle* 3: 116–118.

Szij Rezső 1971. „Vincze Lajos grafikáiról.” *Művészet* 1: 43–46.

Tálas Barna 2019. „Gondolatok a magyar–kínai kapcsolatok 70 évéről.” *A Magyar–Kínai Baráti Társaság honlapján*. <https://mkbk.webnode.hu/diplomaciai-kapcsolatok-70-evfordulojara2/> (utolsó hozzáférés: 2020. június 30.).

Wagner István 1978. *Vincze Lajos kiállítása a Jósa András Múzeumban*. A Jósa András Múzeum képzőművészeti katalógusai 23. [Nyíregyháza:] Jósa András Múzeum.

Függelék

Vincze Lajos illusztrálta, tervezte kínai témájú könyvek a megjelenésük időrendjében:

1959.

Vincze Lajos: *Napkelte a Jangce partján*. Budapest: Gondolat.

Csao Su-li: *Li Ju-caj dalocskái*. Ford.: Csongor B. Budapest: Európa.

Cao Jü: *Zivatar*. Ford.: Miklós P. Budapest: Európa.

Lu Hszin: *Régi mesék mai szemmel*. Ford. Tőkei F. Budapest: Európa.

Pu Szung-ling: *Furcsa históriák*. Ford.: Tőkei F. Budapest: Helikon.

1960.

Tőkei Ferenc – Miklós Pál: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat.

Lao Sö: *Teaház*. Ford.: Miklós P. Budapest: Európa.

Obrazcov: *A kínai színház*. Budapest: Gondolat.

1961.

Cao Jü: *Pekingi emberek*. Ford.: Mészáros V. Budapest: Európa.

Kuo Mo-zso: *Ifjúkor*. Ford.: Miklós P. Budapest: Európa.

1962.

Kuo Mo-zso: *Egyetemi éveim*. Ford.: Miklós P. Budapest: Európa.

Pa Csin: *A nyugalom kertje*. Ford.: Pálos I. Budapest: Európa.

Vincze Lajos illusztrálta, tervezte egyéb keleti témájú könyvei a megjelenésük időrendjében:

Koreai költők (1920–1930). Ford.: Jobbágy K. et al. Szerk.: Tőkei F. Budapest: Európa, 1958.

Mesél a Vörös folyó. Vietnami mondák és legendák. Szerk.: Gyáros E. Budapest: Helikon, 1959.

Ueda Akinari: *Eső és hold meséi*. Ford.: Hani K., Holti M. Szerk.: Tőkei F. Budapest: Európa, 1964.

Noma Hiroshi: *Légüres övezet*. Ford.: Lomb K. Budapest: Európa, 1964.

Ho Si Minh: *Börtönnapló*. Ford. Ecsedy I., Weöres S. Budapest: Európa, 1965.

Madárszányak. Mai vietnami költők. Ford.: Garai Gábor et al. Budapest: Európa, 1967.

ABSTRACTS

ZSUZSANNA CSIBRA

Dramaturgical elements in Pu Songling's *Fang Wenshu*

Classical Chinese playwrights often used adaptations of the most popular themes of prose literature in their works. This paper attempts to shed light on the interaction of the two broad categories (drama and epic) in classical Chinese literature and focuses on dramaturgical elements of Pu Songling lesser known novella *Fang Wenshu*. Drawing parallels between plays and prose writings of the 17th century the study examines those elements which help in dramatizing key situations. The text of *Fang Wenshu* is a good example of the late *zhiguai* and *chuanqi* stories and demonstrates the complex interaction of popular drama and prose literature. With this paper the author would like to commemorate the life work of Ferenc Tőkei and his translations of Chinese literature and to pay tribute to his scholarly achievements.

IMRE HAMAR

The *Samantabhadra visualisation sūtra*

The *Samantabhadra visualisation sūtra* is a Chinese apochryphal scripture probably compiled at the beginning of the fifth century

by a Kashmiri monk, Dharmamitra, who was famous for his skill in Buddhist meditation. When Dharmamitra settled down in the southern capital, Jianye, he must have met the northern monks who brought the Samantabhadra repentance ritual to the South and started to spread this new practice, which became very popular among lay believers. Nonetheless, we cannot exclude the possibility that a proto *Samantabhadra repentance sūtra* originally existed in India; one that emphasized the importance of reading and reciting Mahāyāna sūtras in eliminating sins accumulated in present and previous lives. In addition, we find a very interesting philosophical definition of sin based on the concept of emptiness, which might have been interpolated due to the revival of the Madhyamaka school on Mount Zhong near Jianye in the sixth century. This article provides a Hungarian translation of this sūtra along with the original Chinese text.

GÁBOR KÓSA

Mo Di, Arthur Waley, and filial piety
The Confucian and the Mohist approach to xiao 孝
in the Eastern Zhou period

In his book (*The Analects of Confucius*) published in 1938, Arthur Waley was the first to formulate, on the basis of some poems of the *Shijing* 詩經, the assumption that filial piety (*xiao* 孝) originally meant ceremonies performed to the deceased ancestors and not a code of behaviour towards the living parents. In the same work, Waley also presents another exciting hypothesis: according to him, most of the references to *xiao* in the *Analects* (*Lunyu* 論語) are in the first and second chapters, because this layer of the work can be dated to a period when the Confucians were engaged in a lively debate with the Mohists, who explicitly opposed the notion of filial piety, while in the earlier, more genuine layers of the *Lunyu* this issue was hardly mentioned. This hypothesis would mean that the Confucians of the Warring States were, to a certain extent at least, motivated by the Mohists to develop their concept of *xiao*. In my paper, I revisit Waley's hypothesis to test its validity in the light of developments in Sinology over the past 80 years.

BLANKA NYIRÁDI
Lu Xun as Ferenc Tőkei saw him

Lu Xun (1881–1936) is the emblematic figure of modern Chinese literature; according to many, its actual founder. He was uncompromisingly devoted to the struggle for the renewal of Chinese literature and society throughout his lifetime. He worked to this end in various fields: both through his literary production and through his other publications. He also employed his exceptional literacy to introduce the best of the West to his people: his translations deepened the knowledge and widened the horizons of many. The criticism he expressed of the ills of traditional Chinese society is keen and merciless, but it was precisely his patriotism that compelled him to expose them. In his articles and essays he conveys his thoughts clearly and logically. His short stories produce their effect on a different level: by simply presenting scenes of traditional society he makes us see its distorted and inhumane nature, and also shows how unfit it is to face the challenges of a new era.

Ferenc Tőkei studied several areas of classical and modern Chinese culture. He translated two of Lu Xun's collections of short stories: *Old Tales Retold* was published in 1959 by Európa Könyvkiadó, *Wild Grass* in 1961 by Magyar Helikon. My study explores the way Ferenc Tőkei saw Lu Xun, the portrait of the writer that is outlined by his translations.

MELINDA PAP
Chinese Buddhist philosophy in the Tang Dynasty
Zhanran and the renaissance of the Tiantai school

The present article offers an insight into Tang Dynasty Tiantai philosophy. Following in the footsteps of the renowned Hungarian sinologist Ferenc Tőkei, and mirroring the methods he used in translating and presenting Chinese philosophy – schools, authors and basic texts – for the wider Hungarian reading audience, the author attempts to introduce Zhanran's famous treatise on Buddha-nature, *The Diamond Scalpel*. The article contains a full translation of the treatise, preceded by some essential introductory notes. Zhanran's

main purpose in composing the treatise is the demonstration of the Buddha-nature of the insentient, but viewed from a broader perspective; it also offers a summary of the main tenets of his school, and provides an intriguing glimpse into the Buddhist debates ongoing in his age. *The Diamond Scalpel*, translated into Hungarian for the first time by the author, played an important role in the Tang Dynasty revival of the Tiantai school.

FERENC TAKÓ

Japanese “feudalism” and Chinese philosophy
Ogyū Sorai, Fukuzawa Yukichi, Maruyama Masao and the
fengjian/hōken 封建

Ferenc Tókei conducted research on a wide variety of aspects of Chinese culture, but rarely examined questions related to other East Asian cultures. One of the rare examples includes two short texts, both related to the problem of “Japanese feudalism”. This question was in the focus of debates on intellectual history from the Meiji period onwards. In these times, the Tokugawa era was labelled “feudalism” (*hōken* 封建), and it was also usually characterised by the strong influence of Confucian teaching. Overcoming “feudalism” was, for many interpreters, closely related to overcoming Chinese philosophy. Because of this the intellectual individualisation of Japan (becoming independent of Chinese thought) was understood in the context of European history of philosophy (depending on another model of thought). The present paper examines these internal tensions based on the leading Tokugawa era Confucian thinker, Ogyū Sorai’s 荻生徂徠 (1666–1728) understanding of the system of *hōken*, on Fukuzawa Yukichi’s 福沢諭吉 (1835–1901) critique of Tokugawa Confucian thought, and of Maruyama Masao’s 丸山眞男 (1914–1996) interpretation of Sorai’s teaching and Fukuzawa’s critique of Tokugawa Confucianism.

ZSOLT TOKAJI

**Lajos Vincze's Chinese-themed work as a book illustrator
between 1959 and 1962**

From 1957 to 1962, Ferenc Tőkei was the editor of Európa Könyvkiadó (Europe Publishing House). Thanks to his suggestion and work, the translation of Oriental, especially Chinese, classical and modern literary works into Hungarian gained substantial momentum. As an editor he not only paid attention to the artistic translation of literary works and the conscientious representation of the original text, but also to the presentation of their outstanding aesthetic value. His ambition was aided by a number of highly skilled artist-illustrators, one of whom was Lajos Vincze (1914–2002). Among the book illustrators Vincze deserves special attention because he not only used the technique, style, and concept of Chinese painting as an illustrator but also made it into a defining part of his own painter-graphic designer work. In light of Vincze's work, this article presents the period of his life in which he designed and illustrated Chinese-themed books.

ANDRÁS VÁRNAI

**The *Xunzi* – rectification in accordance with names
(*zheng ming* 正名 straight names)**

In compliance with the initiative of Confucius, Xunzi made rectification in accordance with names, the task of using of “straight names” (*zheng ming* 正名), the first step towards proper governance. This idea is based on Confucius, however, unlike Confucius Xunzi assigns importance to names because the sacred kings (*shengwang* 聖王), by regulating the usage of names, regulated the order of all-under-heaven. Rectification based on names (*zhengming* 正名) means the proper fixing of words based on agreement, which makes it possible to avoid conflict and the emergence of chaos in society. In his reading, the ruler must fix the usage of words and always apply the correct name, because this enables the people to know what they should follow in accordance with rules.

A KÖTET SZERZŐI

CSIBRA ZSUZSANNA

PPKE BTK Nemzetközi és Politikatudományi Intézet

Csibra Zsuzsanna habilitált egyetemi adjunktus a PPKE BTK Nemzetközi és Politikatudományi Intézet Kínai Tanszékén. Fő kutatási területe a klasszikus kínai irodalom és kultúra. Eddigi jelentősebb publikációi a klasszikus irodalom recepciójának és a klasszikus kínai prózának a tárgykörében jelentek meg.

Néhány fontosabb publikációja: *„Tenyérnyi selymen végtelen tér.” Kínai költők magyarul; Mesék a természetfeletről. A zhiguai jelentősége a klasszikus kínai irodalomban*

HAMAR IMRE

MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK Távol-keleti Intézet

Hamar Imre az ELTE Kínai Tanszékének professzora, a Távol-keleti Intézet és a Konfuciusz Intézet igazgatója. Fő kutatási területe a kínai filozófia és a buddhizmus.

Néhány fontosabb publikációja: *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája; Buddha megjelenése a világban; A kínai buddhizmus története; A Religious Leader in the Tang: Cheng-guan's Biography; Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism* (ed.)

ORCID: 0000-0002-0517-3512

KÓSA GÁBOR

MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK Távol-keleti Intézet

Kósa Gábor habilitált egyetemi docens az ELTE Bölcsészettudományi Kar Távol-keleti Intézetének Kínai Tanszékén. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem angol (1995) és kínai (1997) szakán szerzett dip-

lomát, doktori disszertációját 2006-ban védte meg ugyanitt. 2009-től az ELTE BTK Kínai Tanszékén oktat, főbb kutatási területe a kínai mitológia (elsősorban a kozmogóniai mítoszok), az ókori kínai *wu* (sámánisztikus) praxisok és a kínai manicheizmus.

Néhány fontosabb publikációja: *Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában (Sámánok és kultúrák)*; *Buddhist Monsters in the Chinese Manichaean Hymnscroll and the Pumen chapter of the Lotus sūtra (The Eastern Buddhist 44)*; *The Iconographical Affiliation and the Religious Message of the Judgment Scene in the Chinese Cosmology Painting (Researches on the Three Foreign Religions)*; *The Manichaean ‘New Paradise’ in Text and Image (Crossroads 13)*

ORCID: 0000-0002-5942-7194

NYIRÁDI BLANKA

ELTE BTK Távol-keleti Intézet

Nyirádi Blanka az ELTE BTK Távol-keleti Intézet Kínai Tanszékén tanít modern kínai nyelvet. Emellett fő kutatási területe a modern kínai irodalom. Doktori disszertációját Cao Yu *Zivatarából* írta, de a dráma mellett a próza területén is kutatásokat folytat.

Néhány fontosabb publikációja: Ling Shuhua: *Hímzett párnák* (fordítás és elemzés, *Modern kínai elbeszélők: Tanulmányok és fordítások Galla Endre 80. születésnapjára*); *A kínai tragédia születése: Cao Yu Zivatarja (Távol-keleti Tanulmányok 2/2)*; *A „Nóra-jelenség” és az ibsenizmus szerepe a 20. századi kínai dráma fejlődésében (Távol-keleti Tanulmányok 9/2)*

ORCID: 0000-0003-0971-8046

PAP MELINDA

ELTE BTK Távol-keleti Intézet

Pap Melinda az ELTE BTK Távol-keleti Intézet Kínai Tanszékének egyetemi adjunktusa. 2007-ben végzett az ELTE-n kínai szakon, majd 2011-ben szerzett doktori fokozatot az ELTE Sinológia doktori programján. 2008 óta tanít az ELTE Kínai Tanszékén. Fő szakterülete a kínai vallások és filozófiák, ezen belül különösen a kínai

buddhizmus. A kínai buddhizmus *tiantai* iskolájának történetét és filozófiáját kutatja.

Néhány fontosabb publikációja: Énünk és a világ: A Tang-kori *tiantai* filozófia tükrében (*Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*); The Concept of Faith in Zhanran's Diamond Scalpel Treatise (*Faith in Buddhism*); A *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra tiantai* értelmezése: A gyémánt penge című értekezés címének eredete és jelentésrétegei (*Távol-keleti Tanulmányok* 7/1); A kínai buddhizmus története (*Buddhizmus*)

ORCID: 0000-0002-4453-1394

TAKÓ FERENC

ELTE BTK Távol-keleti Intézet

Takó Ferenc az ELTE BTK Távol-keleti Intézet Japán Tanszékének oktatója. Alap- és mesterszakos tanulmányait a Kar Távol-keleti Intézetében és Filozófia Intézetében folytatta. Doktori disszertációját 2017-ben védte meg a Filozófiatudományi Doktori Iskolában. Kutatási területe a kínai bölcselet japán és európai – elsősorban német – recepciótörténete, Max Weber Kína-interpretációja. Doktori disszertációjával elnyerte a Cogito-díjat.

Néhány fontosabb publikációja: Típusok a tükörben. Max Weber és a kínai patrimoniális bürokrácia (*Szociológiai Szemle* 25/2); Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában (*Távol-keleti Tanulmányok* 9/2); Notions of Love in Shinto and Buddhist Thought (*European Journal of Japanese Philosophy* 4); Max Weber Kinája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme

ORCID: 0000-0003-2713-7827

TOKAJI ZSOLT

KRE BTK Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete

Tokaji Zsolt a Károli Gáspár Református Egyetem Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete Kínai Tanszékének tanársegéde, ugyanitt a Történelemtudományi Doktori Iskola hallgatója. Műfordítóként 1997

óta rendszeresen jelentkezik klasszikus kínai nyelvű szépirodalmi művek fordításával. Jelenlegi kutatási területe a magyar Kína-kép kezdetei és változása, a magyar–kínai kapcsolatok.

Néhány fontosabb publikációja: *A kínai Káma-Szútra*; *A Sárga Császár belső könyvei* (ford., jegyz., előszó); *A kínai könyv története*; *A kínai hadtudomány klasszikusai* (szerk., P. Szabó Sándorral)

VÁRNAI ANDRÁS

ELTE BTK Filozófia Intézet

Várnai András filozófiatörténész, társadalom- és művelődéstörténész, sinológus. 1968-tól az ELTE Bölcsészettudományi Karán történelem–filozófia–kínai szakon tanult. 1974-ben doktorált ugyanitt. 1973 óta tanít. 1973–1983 között az MTA Filozófiai Intézetében dolgozott. 1983-tól 2008-ig a Műegyetem Filozófia Tanszékén tanított, ahol 1992-ben kínai tudománytörténetből habilitált. 1992 óta az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékén kínai filozófiai és keleti művelődéstörténeti, illetve történetfilozófiai kurzusokat tart.

Néhány fontosabb publikációja: Az egyenes nevek és a nemes ember egyenessége. Konfuciánus nyelvértelmezés és értékelmélet (*Távol-keleti Tanulmányok* 2/2); A kínai és a görög gondolkodás összemérhetőségének nehézségeiről (*Bölcselők az ókori Kínában*); Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben I. A Laozi 老子 és a Zhuangzi 莊子 fordításproblémáinak elemzése (*Távol-keleti Tanulmányok* 9/2); Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket? (*Távol-keleti Tanulmányok* 10/1)

ORCID: 0000-0002-6486-1577