

LÉLEK ÉS SZELLEMEK A KONFUCIANIZMUSBAN



Salát Gergely

A „konfucianizmus” kifejezésen alapvetően azt a filozófiai-etikai-politikaelméleti irányzatot értjük, amely a Kr. e. 6. században jelent meg Kínában a Konfuciusz (Kong-zi 孔子) nevű bölccsel. Az iskola a következő két és fél évezredben további gondolkodók elméleti munkássága révén tovább fejlődött, jelentősen módosult, s a mai napig élő filozófiának számít. Emellett a köznyelvben gyakran „konfuciánusnak” szokták nevezni a kínaiak – és egyes más kelet-ázsiai népek – gondolkodását, szokásait, világképét, erkölcsi rendjét. E szűkebb és tágabb értelemben vett konfucianizmus természetesen nem választható el élesen egymástól, hiszen a konfuciánus filozófia az ősi kínai világképre épült, a kínaiak gondolkodását pedig hosszú távon jelentősen befolyásolták a konfuciánus elméletek. Az alábbiakban elsősorban a konfucianizmussal mint a kínai írástudó elit filozófiájával foglalkozunk.



Konfuciusz. Wu Daozi (685–758)
portréja alapján készült pacskolat

■ A KONFUCIANIZMUS TÖRTÉNETE

A konfucianizmus első nagy mestere Konfuciusz (Kr. e. 551–479) volt. Ő maga azonban nem tartotta magát iskolaalapítónak. „Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket”¹ – jelentette ki, vagyis önmagát a régi hagyományok átörökítőjének állította be. Kínaiul az iskolájának az elnevezése nem is utal a személyére, annak, amit mi „konfucianizmusnak” nevezünk, kínai neve *ru jia* 儒家, vagyis megközelítőleg „írastudók iskolája”. Ennek filozófiai tanításait ugyanakkor először valóban Konfuciusz fogalmazta meg. Konfuciusz maga nem írta le tanításait, gondolatai a valószínűleg tanítványainak tanítványai által lejegyzett – és később többször átszerkesztett, kiegészített, több szövegváltozattal rendelkező – *Beszélgetések és mondások* (*Lunyu* 論語) című könyvben maradtak fenn.

Konfuciusz maga elszegényedett nemesi családban született a politikailag jelentéktelen, de nagy kulturális hagyományokkal rendelkező Lu 魯 államban. Amikor megszületett, a dicsőséges – vagy legalábbis az utókor által annak tartott – Nyugati Zhou-dinasztia 周 már két évszázada megbukott, s az ezt követő Keleti Zhou-ház idején a kínai területeken kisebb-nagyobb államok osztoztak, amelyek felett a Zhou király csak névleges hatalmat gyakorolt. A fejelemségek állandó háborúkban álltak egymással, az államokon belül a korábbi rend felbomlott, régi előkelő családok süllyedtek le, tehetséges vagy szerencsés közrendűek emelkedtek magas tisztségekbe. Nem csoda, hogy a Kr. e. 6–Kr. e. 3. század kínai gondolkodói számára – akiknek tevékenysége a kínai filozófia aranykorát jelentette – a legfőbb kérdés az volt, hogy miként lehet rendet, békét, harmóniát teremteni a zűrzavarba süllyedt világban. Konfuciusz is alapvetően erre a kérdésre kereste a választ, vagyis filozófiája kifejezetten e világi dolgokkal foglalkozott. Ő maga kisebb hivatalokat vállalt, majd bejárta a kínai fejedelemségeket, hogy olyan uralkodót találjon, aki megfogadja a tanácsait. E törekvésében kudarcot vallott, így végül visszatért Luba, ahol afféle hivatalnokképző iskolát alapított. Ebben a szertartások és más praktikus ismeretek tanítása mellett filozófiai nézeteit is hirdette. Iskoláját a következő évszázadokban tanítványai láncolata vitte tovább, ám a konfucianizmus sokáig csak egy – és nem is a legbefolyásosabb – volt a kor számos iskolája közül.

A konfucianizmus következő jelentős képviselője az iskola idealista szárnyához sorolt Mengzi 孟子, latinosított nevén Menciusz volt (Kr. e. 372–

¹ *Lunyu* VII.1. TÖKEI: 2005a, 85. A TÖKEI: 2005 a–c kiadványokból vett idézetek Tőkei Ferenc fordításai, de ezeket bizonyos helyeken módosítottuk.

Kr. e. 289), aki a leginkább az emberi természet alapvető jóságáról vallott nézetével vált ismertté. A korszak kiemelkedő konfuciánusa volt még a realista Xunzi 荀子 (Kr. e. 312 k.–Kr. e. 230). Az ő tanításai a nevüket viselő könyvekben maradtak fenn (Mengzi, illetve Xunzi). Miután Kr. e. 221-ben Qin 秦 állam keménykezű uralkodója egyesítette Kínát, és megalapította a Kínai Császárságot, a konfuciánusokat egy ideig üldözték, könyveiket elégették – legalábbis a későbbi konfuciánus hagyomány szerint. A Qint (Kr. e. 221–Kr. e. 206) követő dinasztia, a Han-ház 漢 (Kr. e. 206–Kr. u. 220) uralma alatt aztán rövid átmeneti időszak után a konfucianizmus kiemelkedett a többi iskola közül. Nem kis részben egy korabeli konfuciánus gondolkodó, Dong Zhongshu 董仲舒 hatására a Han-házi Wu 武 császár (ur. Kr. e. 141–Kr. e. 87) központi akadémiát alapított a konfuciánus klasszikusok tanulmányozására, s gyakorlatilag a konfucianizmust tette meg hivatalos államideológiává. Innentől fogva egészen a 20. század elejéig az írástudók iskolájának tanítása volt a kínai írástudó elit gondolkodásának alapja, a hivatalnokvizsgák tananyaga. Manapság a konfucianizmus reneszánszát éli, a kínai állam tudatosan törekszik a hagyományos konfuciánus értékek feltámasztására.

A konfucianizmus képviselői között mindig is élénk viták folytak, az irányzat korántsem volt egységes. Menciusz és Xunzi többek között az emberi alaptermészetről vallott gyökeresen eltérő nézeteket. Politikai jelentősége is volt annak a vitának, amely a Kr. e. 2. századtól több száz éven keresztül zajlott az „új szövegek” és a „régis szövegek” hívei között. Az előbbieket a klasszikusok azon szövegváltozatait fogadták el hitelesnek, amelyeket a Kr. e. 2. század első felében rekonstruáltak emlékezetből és töredékekből, a korban elterjedt újfajta írásjegyekkel; az utóbbiak pedig azokat az archaikus írással írt szövegeket tartották eredetinek, amelyek egy átépítés során Konfuciusz házában falából kerültek elő. A két irányzat tanításai között fontos különbségek voltak. Például az új szövegek iskolája szerint Konfuciusz aféle szent király volt, aki rendelkezett az égi megbízatással, de a korabeli körülmények miatt ténylegesen nem uralkodhatott, ugyanakkor csodákat tett, és ő maga írta a klasszikusokat, amelyek szövegébe jóslatokat rejtett el. A régis szövegek követői ennél jóval racionálisabban közelítették meg Konfuciuszt, aki szerintük csupán bölcs tanító volt, és a klasszikusoknak csak az összeállításában vett részt.² A hasonló ellentétek végigkísérik a konfucianizmus történetét; jellemző volt, hogy a mindenkori kormányzat kiválasztott egy konfuciánus irányzatot, és annak tanait tette meg ortodoxiának – a

² FUNG: 2003, 257–260.

gyakorlatban a hivatalnokvizsgák tananyagának –, de az, hogy éppen melyik iskola élvezett állami támogatást, időről időre változott.

A Han-dinasztia a Kr. u. 3. század elején megbukott, és Kína kisebb államokra hullott szét. Ebben a korban terjedt el Kínában a buddhizmus, és ekkor élte virágkorát a taoizmus, így a konfucianizmus némileg háttérbe szorult. A széttagoltság korának a rövid életű Sui-dinasztia 隋 (581–618) vetett véget, majd az ezt követő Tang-dinasztia 唐 (618–917) újra tartós egységet teremtett. Ezen időszak nagy részében a buddhizmus megőrizte befolyását, s míg a kormányzás elméleti alapja továbbra is a konfucianizmus volt, a szellemi életet inkább más irányzatok határozták meg. A Tang-kor második felében megkezdődött a konfucianizmus megújulása, s ez a következő dinasztia alatt, a Song-korban 宋 (960–1279) teljesedett ki. Ekkor jelent meg és vált uralkodóvá a neokonfucianizmus, melynek fő képviselője Zhu Xi 朱熹 volt. Ez az újfajta konfucianizmus – részben a buddhizmus jelentette kihívásnak megfelelően – teljesen újraértelmezte a klasszikusokat, és a korábban alapvetően e világi kérdésekkel foglalkozó irányzatot metafizikai és ontológiai elemekkel bővítette ki. A 14. századtól egészen a 20. század elejéig a Zhu Xi-féle neokonfucianizmus volt a hivatalos ortodoxia, ezt kérték számon a hivatalnokvizsgákon, és ez uralta a szellemi életet.

■ A KONFUCIANIZMUS SZENT KÖNYVEI

A konfucianizmus központjában a kezdetektől fogva könyvek egy meghatározott csoportja állt, ezeket nevezték „klasszikusoknak”. A vonatkozó kínai szó a *jing* 經, melynek alapjelentése: „láncfonal”, vagyis a szövésnél használt azon szál, amely maga rögzített, mozdulatlan, állandó, s amelyre a vetülékfonalakat felfűzik. Érdekes módon a klasszikusok között egyetlen filozófus munkája sem szerepel, még magáé az iskolaalapítóé, Konfuciuszé sem. *Jing* rangra a konfuciánus hagyományban mindössze öt könyv emelkedett: ez az „Öt klasszikus” – vagy „Öt kanonikus mű” – (*wujing* 五經) képezte mindannak az alapját, amit a kínaiak a civilizáció attribútumainak tartottak – az államnak, az erényeknek, a műveltségnek, a bölcsességnek, a kultúrának, az irodalomnak stb. Az öt könyv tartalmazta a legmagasabb rendű tudást – ezekhez képest minden egyéb mű másodrendű volt.³

³ A *jing* szó más művek címébe is bekerült, például számos taoista mű, valamennyi kínai buddhista *sūtra* és sok világi témájú könyv elnevezésében szerepelt, ezek azonban hivatalosan természetesen nem számítottak klasszikusnak. Később a kánonba még



Oldalpár az Írások könyve (Shujing) 1279-es
Fujian tartományi kiadásából

Az Öt klasszikus közé az alábbi művek tartoztak: a Változások könyve (Yijing 易经), az **Írások könyve** (Shujing 書經 vagy Shangshu 尚書), a Dalok könyve (Shijing 詩經), a Szertartások feljegyzései (Liji 禮記) és a Tavaszok és ősök krónikája (Chunqiu 春秋). Eredetileg létezett még egy klasszikus, a Zene könyve (Yuejing 樂經), de ez a Qin-korban elveszett. Mindezeket a kegyes hagyomány Konfuciusz nevéhez kötötte, ugyanakkor gyakorlatilag kizárt, hogy bármelyiket ő írta volna.⁴

A Változások könyve jósláshoz használt kézikönyv volt, amelyet néhány filozófiai tartalmú függelék egészített ki. A Nyugati Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz.–Kr. e. 771) elején vagy még korábban keletkezett mű a világ jelenségeinek váltakozásait szimbolizáló 64 hexagram, jósjel magyarázatát tartalmazta. Az **Írások könyve** nem egységes könyv, hanem kompiláció, olyan ünnepi beszédek és beszélgetések szövegét közli, melyek a mitikus uralkodók, a Xia- 夏, a Shang- 商 és a Korai Zhou-dinasztia uralkodói és főhiva-

néhány könyvet felvettek, de ez a kánon jellegét alapvetően nem változtatta meg, s a legnagyobb becsben továbbra is az Öt klasszikus állt.

⁴FUNG: 2003, 69. A klasszikusok szövegéről lásd LOEWE: 1993. *Magyarul a kánon egyes részéről* lásd MASPERO: 1978, 342–360, illetve VASZILJEV: 1977, 157–160. Az utóbbi két műben közölt adatok már meglehetősen elavultnak számítanak.

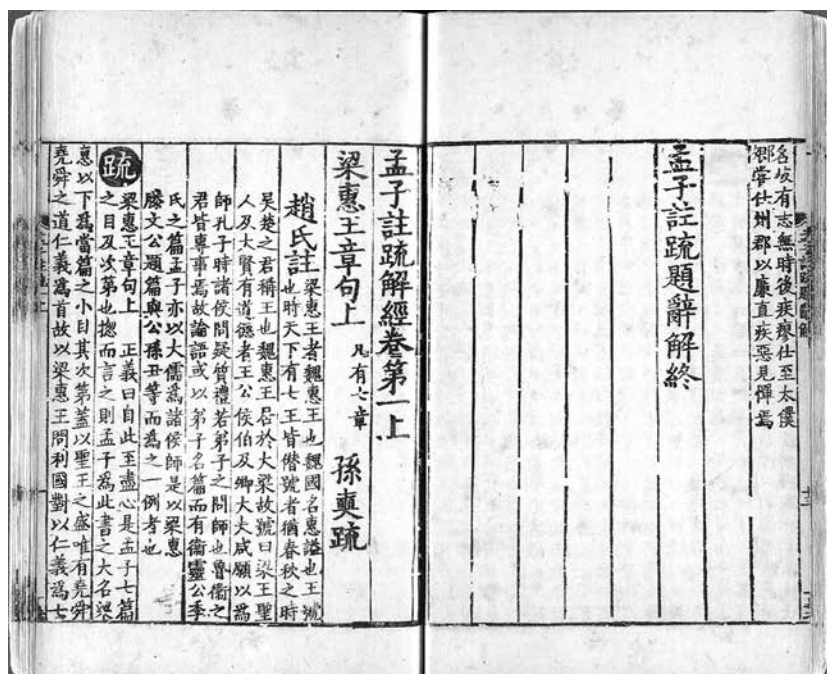
talnokai nevéhez kötődnek. A szövegek nagy része a Korai Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz.–Kr. e. 771) idején keletkezett, de sok köztük a jóval későbbi hamisítvány is. A *Dalok könyve* 305 verset, pontosabban dalszöveget tartalmaz, szintén a Korai Zhou-korból. Ezek mintegy fele népdal, fele pedig szertartások alkalmával előadott ünnepi ének. A *Szertartások feljegyzései* különböző korokban keletkezett szövegeket tartalmaz, amelyek a szertartásokon és a mindennapokban követendő viselkedési normákat írják elő. A *Tavaszkok és őszyk* rendkívül száraz, tömör krónika, amely a kis Lu fejedelemségben Kr. e. 722–Kr. e. 479 bekövetkezett eseményeket örökíti meg.

Mindezen könyvek közös vonása, hogy hivatalos művek voltak, s összeállításuk, őrzésük, magyarázásuk az állami hivatalnokok feladatát képezte a legkorábbi időktől kezdve. A történeti feljegyzések összeállítására, az országos ügyekben történő jóslásra, a dalok összegyűjtésére és a szertartások szabályozására már a Korai Zhou-korban külön központi hivatalok léteztek.

Az Öt klasszikus mellett létezett még néhány mű, amelyet a császárság utolsó ezer évében, a Song-kori neokonfuciánusok tevékenysége nyomán a klasszikusok szintjére emeltek. Ez volt az úgynevezett „Négy könyv” (*si-hu* 四書): a *Beszélgetések és mondások*, a *Mengzi*, A közép mozdulatlansága (*Zhongyong* 中庸) és a *Nagy tanítás* (*Daxue* 大學). Az utóbbi kettő egy-egy, a *Szertartások feljegyzéseiből* kiemelt fontos fejezet volt. Az Öt klasszikus és a Négy könyv alkotta – néhány kommentárral kiegészítve – a „tizenhárom klasszikust” (*shisan jing* 十三經), amely a késő császárkori Kínában a hivatalnokvizsgák alapját képezte. A kánon magja azonban mindvégig az Öt klasszikus maradt.⁵

Ha a konfucianizmust akarjuk megismerni, akkor a konfuciánus filozófusok mellett a klasszikusokat is tanulmányozni kell, már csak azért is, mert az ókor után a konfuciánus gondolkodók jellemzően nem önálló művekben, hanem a klasszikusokhoz írt kommentárokból fejtették ki tanait.

⁵ A konfuciánus kánon szövegei közül magyarul csak a *Beszélgetések és mondások*-nak, a *Nagy tanítás*-nak és A közép mozdulatlanságának jelent meg teljes, hiteles, filológiai pontosságú fordítása (TÓKEI: 2005a, 57–177, 185–217). Emellett 1957-ben a *Dalok könyve* valamennyi verse is megjelent magyarul, a kor legjobb költőinek műfordításában. Az *Írások könyvének* és a *Változások könyvének* csak rövid részleteiből készült hiteles fordítás (TÓKEI: 2005a, 39–49), s ugyanez igaz a *Szertartások feljegyzéseire* (TÓKEI: 2005c, 63–70). A *Menciusznak* is csak részletei olvashatók (TÓKEI: 2005a, 329–399); a *Tavaszkok és őszyk*-nek nincs magyar fordítása, csak a *Zuo zhuan* 左傳 című kommentárjából jelent meg néhány részlet (CSONGOR–HAMAR: 1999). A kánon egyes részeinek első nyugati nyelvű fordítását Matteo Ricci (1552–1610) olasz jezsuita készítette el; a legtöbbet hivatkozott teljes kánonfordítás James Legge (1815–1897) műve (LEGGE: 1861–1872).



Részlet a Menciusz Jiatai korszakbeli (1201–1204) kiadásából

Látható, hogy a konfucianizmus alapkönyvei meglehetősen változatosak, a jóskönyvtől kezdve a történeti krónikán át a versgyűjteményig nagyon eltérő művek szerepelnek a kánonban. Mindezek a szövegek egy meglehetősen archaikus világképet tükröztek, amelynek alapjait a jelen könyv első fejezetében láttuk. Ebben a világképben – amelyet a kanonizálással évezredekre rögzítettek – az Ég valamiféle legfelsőbb istenség vagy erő, amely befolyásolja az emberek életét; a világot istenségek, szellemek és egyéb természetfeletti lények népesítik be; a halottak szellemei nemzedékeken keresztül az emberek közelében tartózkodnak; az embereknek az egyik legfőbb kötelességük, hogy ezen szellemeknek és isteneknek áldozatokat és egyéb szertartásokat mutassanak be. A konfuciánus filozófusok tanulmányozásakor szem előtt kell tartani, hogy a klasszikusokat mindannyian elfogadták, így tartalmuk – vagy valamilyen értelmezésük – az ő gondolkodásuknak is részét képezték, még ha ezt közvetlenül nem is fogalmazták meg.

■ A KONFUCIANIZMUS TANÍTÁSAI

Mint láttuk, a konfuciánus filozófia – bár az előzményei korábbra nyúlnak vissza – a Kelet Zhou-korban (Kr. e. 770–Kr. e. 221) alakult ki. A kor kínai gondolkodói jellemzően nem a lét értelmét, a világ felépítését és a hasonló kérdéseket kutatták, hanem sokkal gyakorlatiasabbak voltak: többségükben arra kerestek választ, hogy itt, a **Földön**, milyen társadalmi rendszer, államszervezet és viselkedési normarendszer tudná biztosítani az emberek többségének a békés életet és jólétet. Az ókori kínai filozófia – különösen a konfucianizmus – tehát elsősorban társadalom-, erkölcs- és politika-filozófia.

Konfuciusz egy ideális társadalmat ír le, az ennek megvalósításához vezető konkrét lépésekkel nemigen foglalkozik. Az eszményi társadalom élén az erényes és bölcs uralkodó áll, aki nem rendeletekkel, hanem példamutatással, megfelelő viselkedéssel és kisugárzásával, karizmájával vezeti a népet. Az alattvalók hűségesen követik az uralkodót és feljebbvalóikat, alárendeltjeikkel szemben erényesek. A hierarchikus társadalomban mindenkinek megvan a saját rögzített helye az azzal járó jogokkal és kötelességekkel, s ezt mindenki elfogadja, tisztességesen végezve a dolgát. A pozíció az erénytől függ; minél erényesebb valaki, annál magasabban áll a hierarchiában. Mindenki engedelmeskedik a feljebbvalójának, míg alárendeltjeit emberségesen, önkényeskedés nélkül kezeli. Mindenki a „szertartások” (*li* 禮) szerint viselkedik a többiekkel szemben – ez azt jelenti, hogy minden társadalmi kapcsolatra vannak bizonyos meghatározott szabályok, „szertartások”, s ezekről nem szabad eltérni.

Konfuciusz az embereket két csoportra osztotta: „nemes emberekre” (*junzi* 君子) és „kis emberekre” (*xiaoren* 小人). Ez utóbbi a közönséges embereket jelenti, akik nem is törekednek arra, hogy erényesen éljenek. „Nemes ember” nem születés által lesz valakiből, hanem erényes viselkedéssel. Minden valamirevaló férfinak törekednie kell arra, hogy *junzi*, azaz erkölcsileg magasabb rendű ember váljék belőle. Az öt legfontosabb konfuciánus erény – természetesen pontatlan fordításban – az emberség (*ren* 仁), az igazságosság, méltányosság vagy kötelességtudat (*yi* 義), a szertartásosság (*li* 禮), a bölcsesség (*zhi* 智) és a megbízhatóság (*xin* 信). A nemes emberré váláshoz az erények gyakorlásán kívül rengeteg tanulás és önművelés is szükséges.

Konfuciusz világában nagyon fontos a – természetesen hierarchikusan felépülő – család, már csak azért is, mert ez az állam és a társadalom modellje. A családon belül is szigorúan meg van határozva mindenkinek a helye, s a hagyomány által megszabott szereptől tilos eltérni. A legfontosabb családi

erény az idősebbek, főleg a szülők tisztelete (*xiao* 孝), amely feltétlen engedelmisséggel is jár.

Konfuciusznak az idealizált társadalomról, illetve az erényes viselkedésről szóló tanait a későbbi konfuciánusok továbbfejlesztették, bizonyos kérdéseket részletesebben elemeztek, de ezek az elvek a mai napig a konfucianizmus alapját jelentik. Erre az iskolára pedig a világtörténelem egyik legtartósabb, legstabilabb államalakulata épült. Ennek fő oka éppen az az idealizált világ- és államkép lehetett, amelyet a klasszikusok rögzítettek, s amely rendkívüli módon alkalmas volt az egységes kínai császárság eszméjének fenntartására, még olyan időszakokban is, amelyekben a politikai egység – ideiglenesen – megszűnt. A klasszikusokból egy egységes birodalom, pontosabban világ képe bontakozik ki (Kína és a világ a kínaiak számára egyet jelentett). A világ élén egy erényes, s uralmában az Ég által is megerősített uralkodó áll, aki maga köré gyűjti a legbölcsebb és legerényesebb embereket, hogy azok segítségével kormányozza a népet. A társadalmi hierarchiát mindenki elfogadja, hiszen az nem erőszakon, hanem az erényeken alapul – így nincs helye lázadásnak, a hivatalostól eltérő gondolatoknak. Mindenki pontosan teljesíti a státusából fakadó kötelességeket, és a rendszer csak akkor borul fel, ha az uralkodóház elveszíti erényét, s ezzel képességét a jó kormányzás megvalósítására. Ilyenkor a dinasztiát belső felkelések vagy külső támadások megdöntik – de maga a rendszer hamarosan, az új dinasztia uralomra jutásával újrateremtődik. A klasszikusok által leírt világ afféle kompromisszum az egyeduralkodó törekvések, illetve a birodalom lakóinak természetes igényei között: az állam és az uralkodó mindenható (hatalma még az isteni szférára is kiterjed, isteneket nevezhet ki, illetve távolíthat el a panteonból), ugyanakkor erkölcsi kötelessége gondoskodni az állam alapját jelentő népről. Ez a kompromisszum rendkívüli stabilitást biztosított a kínai császárságnak. Bár a klasszikusok már megszületésük idején fiktív állapotokat rögzítettek,⁶ ám ez az eszményi világkép megfelelt mind a központosított államnak, mind az azt szolgáló hivatalnok-írástudó rétegnek, hitelességének kérdése nem merült föl, s a kánon a birodalom megrendíthetetlen alapkövévé vált.

⁶ LEWIS: 1999, 363–364.

■ A KONFUCIANIZMUS ÉS AZ ÖNMŰVELÉS

A kínai gondolkodásra és ezen belül a konfucianizmusra nem jellemző a test és a lélek éles szembeállítás. Az ősidőktől fogva – tehát már jóval Konfuciusz megjelenése előtt – létezett az az elképzelés, hogy a halál után a test és a lélek – vagy lelkek – elválnak egymástól, és azt is elképzelhetőnek tartották, hogy a lélek ideiglenesen az élő embert is elhagyja (például ijedség vagy betegség esetén), a vonatkozó elképzelések azonban meglehetősen homályosak voltak, részletesen sehol nem fejtették ki őket.

A konfucianizmus az embert alapvetően teljes egészéként kezelte. Ezt a megközelítést jól jellemzi, hogy Konfuciusz idején és az ókor nagy részében az elit képzésének alapját az úgynevezett „hat művészet” adta, vagyis a rítusok, a zene, az írás, az íjászat, a kocsihajtás és a matematika (csillagászat). Az oktatás tehát a szellemi ismeretek mellett a testi képességekre is kiterjedt, és az tartozhatott az elithez, aki minden területen jártas volt. Magának Konfuciusznak az iskolája a hat művészetben belül az úgynevezett téli tananyagra (rítusok, írás, zene) specializálódott, ez azonban nem jelentette azt, hogy az íjászatot vagy a kocsihajtást ne tartotta volna fontosnak.

A lelket és a testet illetően a konfucianizmus alapeszméje az önművelés, saját magunk folyamatos megfigyelése és tökéletesítése. Idővel a konfuciánus gondolkodóknál az általunk testinek vagy fizikainak nevezhető képességek jelentősége a minimálisra csökkent, ezt azonban nem fogalmazták meg, a későbbi konfuciánus gondolkodók is jellemzően az egész ember tökéletesedéséről beszéltek, noha konkrétan már elsősorban lelki-szellemi folyamatokról írtak.

Hogyan válhat az ember erényessé? Miben áll az önművelés, a személyiség tudatos fejlesztése? A konfuciánusok szerint ebben kulcsszerepe van a tanulásnak, pontosabban a fent említett konfuciánus klasszikusok tanulmányozásának. Ennek oka a kínaiak történelemszemléletében keresendő. A kínai történelmi tudatban már a Zhou-kor első felében megjelent az aranykor eszméje, amelyet Konfuciusz és követői tovább erősítettek, s a hivatalos államideológiává emelt későbbi konfucianizmus is erőteljesen propagált.⁷ Az aranykor többször is megvalósult, méghozzá az ősi bölcs és erényes uralkodók idején (a mitikus Yao 堯, Shun 舜 és Yu 禹 korában, majd a Shang- és a Zhou-dinasztia első királyai alatt). Ezekben az időszakokban a birodalom erős és egységes volt, a nép jólétben élt, a trónon tökéletes uralkodó ült, akit erényes hivatalnokok szolgáltak; a környező barbár

⁷ A konfuciánus aranykoreszméről lásd AMES: 1983, 1–6.

népek pedig maguk kérték, hogy behódolhassanak a bölcs királynak. Mivel a kínai történelemszemlélet ciklikus, más kultúrákkal ellentétben a kínaiak nem hitték, hogy az aranykor egyszer s mindenkorra elmúlt, és az emberiség lassú, megállíthatatlan hanyatlásnak indult. Nincs se állandó fejlődés, se folyamatos hanyatlás: a történelem eseményei ciklikusan ismétlődnek, így az aranykor újra megvalósítható. Az pedig, hogy pontosan mikor, nem külső tényezőkön, hanem az embereken – elsősorban az uralkodón és hivatalnokain – múlik. Nekik tehát egyetlen feladatuk van: újra megvalósítani az aranykor eszményi állapotát.

Ebben a törekvésben a fő eszközök a klasszikusok, amelyek különbözőek ugyan, de egy közös pontjuk van: a közvélekedés szerint aranykorban születtek, és ezen korok bölcseinek szavait vagy tetteit tartalmazzák. A birodalmat irányító elit tehát egyrészt megismerheti e könyvekből az akkori állapotokat, másrészt pedig könnyebben a magáévá teszi e régi bölcsek erényeit. A klasszikusok tanulmányozása nem pusztán az ismeretszerzést, a szövegek bemagolását jelentette, nem holt szövegeknek tartották őket. Mivel a legmagasabb erénnyel rendelkező bölcsek tetteit és szavait örökítették meg, ezen erény hatása arra is kisugározhatott, aki e tetteket és szavakat tanulmányozta. Minél többet és elmélyültebben olvasta valaki a *jing*eket, annál nagyobb mértékben részesülhetett a régi bölcsek erényéből. Tehát a klasszikusok tanulmányozása nem egyszerűen intellektuális cselekedet volt, hanem morális is: általa az írástudó tökéletesíthette saját magát, s interiorizálhatta az ősi példaképeknek a könyvekben megjelenő tulajdonságait.⁸

A morális tanulás mellett a fejlődést, a „nemes emberre” válást elősegíti a folyamatos önreflexió, az erények tudatos gyakorlása és az erényes emberekkel való barátság ápolása is. A neokonfucianizmusban már a meditációnak is nagy szerep jut: ez alkalmas mind magunk, mind a külvilág megfigyelésére, ami hozzásegíthet a világot működtető erők, alapelvek, törvények megismeréséhez, a világ lényegének megértéséhez – ez pedig valamiféle megvilágosodáshoz vezet. A lényeg azonban mindvégig magunk megismerése és tökéletesítése:

A mester mondotta: „Amit a nemes ember keres, az önmagában van, amit azonban a közönséges ember keres, az másokban van.”⁹

⁸ AMES: 1983, 3.

⁹ *Lunyu* XV. 20. TŐKEI: 2005a, 139.

Fontos megjegyezni, hogy magunk – tulajdonképpen a személyiségünk – művelése, fejlesztése, tökéletesítése nem valamilyen túlvilági jutalom reményében szükséges. Az élet értelmességének, sikerességének mércéje nem valamilyen túlvilági törvény, amely alapján a halálunk után megítélnék minket, s döntenek lelkünk további sorsáról. Erényesnek lenni önmagáért az erényességért szükséges, az emberi élet célja az, hogy az ember kiteljesítse erényeit, és „nemes emberré” váljék – de nem azért, mert ezért majd valamilyen istenség megjutalmazza. A végcél egy olyan állapot elérése, amelyben az ember olyan mértékig magáévá tette az erényeket, hogy már gondolkodás nélkül, mintegy automatikusan ezeknek megfelelően viselkedik minden helyzetben, vagyis az eredetileg külső normák belsőkké válnak. Ez egy olyan életprogram, amelyet Konfuciusz maga is – saját bevallása szerint – csak idős korára tudott megvalósítani:

A mester mondotta: „Amikor tizenöt éves voltam, a tanulás foglalt el, amikor harminc, már szilárdan álltam; amikor negyven, nem tévelyegtem többé; amikor ötven, megértettem az Ég parancsát; amikor hatvan, fülem kifinomodott; és amikor hetven lettem, már követhettem szívem kívánságát, mégsem hágtam át semmi előírást.”¹⁰

Arról láthatólag nincs szó, hogy mindez milyen következménnyel jár a halál után; ez a kérdés Konfuciuszt nem foglalkoztatta, a tökéletesedés célja e világi volt.

Itt érdemes egy rövid terminológiai kitérőt tenni: a fenti idézetben Konfuciusz a szív (*xin* 心) kívánságait, vágyait említi, és a szív más szövegekben is gyakran előfordul. Az ókori kínai emberkép szerint a szív gyakorlatilag a személyiség központja: itt lakoznak az érzelmek, de az akarat és az intellektus is, tehát a szív az elmét is jelenti. Míg a nyugati gondolkodásban jellemzően kettéválik az ész és az érzelem (a szív és a fej), Kínában nincs ilyen éles megkülönböztetés, éppen ezért az utóbbi évek nyugati irodalmában a *xin*t gyakran 'szív-elmének' fordítják.¹¹ Mindannak a fejlődésnek, amelynek az emberben végbe kell mennie a nemes emberré váláshoz, a szív a helyszíne. Konfuciusz még nem foglalkozott külön ezzel a kérdéssel, de Menciusz már részletesen ír a szív neveléséről.¹² Idővel a *xin* a 'tudat' buddhista fogalmát is jelölte, és ezt a jelentést kapta a neokonfucianizmusban is.

¹⁰ *Lunyu* II.4. TÓKEI: 2005a, 61.

¹¹ A „szív” jelentéséről az ókori kínai filozófiai írásokban lásd YU N.: 2009, 36–102.

¹² ENZINGER: 2002.

■ KONFUCIUSZ ÉS A SZELLEMEK

Kínai kontextusban is szoktuk használni a „túlvilág”, „transzcendencia” stb. fogalmakat, de ez tulajdonképpen pontatlan. A hagyományos kínai elképzelés szerint egyetlen világ létezik, a jelenvaló világ és a túlvilág között nincs éles határvonal: az emberi és az isteni szféra ugyanannak a kontinuumnak a része.¹³ A nem e világi lények – istenek, szellemek, kísértetek – ugyanebben a világban élnek, csak nem láthatók – ugyanakkor befolyásolni lehet őket, például áldozatokkal, és ők is hatással vannak a mindenkori élők sorsára. Ezt az ősi felfogást a konfuciánusok konzerválták, így a transzcendencia konfuciánus kontextusban nemigen értelmezhető – hiszen nincs olyan határ, amelyet át lehetne lépni. Ebből többek között az is **következik, a világ** nem isteni eredetű, hanem, úgy tűnik – bár a kínai kozmogóniai elképzelések nem igazán kidolgozottak – **mintegy** magától emelkedett ki az őskáoszról vagy valamilyen más, formák előtti állapotból. S ahogy a világ, úgy az e világi intézmények sem isteni eredetűek, hanem emberiek. Ezért a konfuciánusok sem az erényeknek, sem a viselkedési szabályoknak, például a szertartásoknak nem tulajdonítottak isteni eredetet – mindezek legitimitását az adta, hogy az ősi „szent” királyoktól eredtek, akik a múltban megvalósították a jó kormányzást, az aranykort.

Részben ebből következik, hogy a konfucianizmus alapvetően e világi gondolatrendszer volt, egyrészt a társadalmi renddel, másrészt az egyénnek ebben a rendben való részvételével foglalkozott. Sőt Konfuciusz maga kifejezetten elutasította, hogy olyan kérdésekkel foglalkozzék, amelyeket mi a transzcendencia körébe sorolnánk:

Ji Lu 季路 megkérdezte, hogyan kell szolgálni a szellemeket (*gui shen* 鬼神). A mester így felelt: „Aki még az élő embereket sem tudja szolgálni, az hogy tudná szolgálni a holtak szellemeit (*gui* 鬼)?” [Ji Lu folytatta:] „Engedd meg, hogy megkérdezzem, mi a halál?” [A mester] azt felelte: „Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?”¹⁴

Fan Chi 樊迟 a tudásról kérdezősködött. A mester mondotta: „Teljesíteni a nép iránti kötelességünket, s tisztelni a szellemeket (*gui shen*), de magunkat távol tartani tőlük; ezt nevezzük tudásnak.” (...) ¹⁵

¹³ Lásd például IDEMA–HAFT: 1997, 33.

¹⁴ *Lunyu* XI.11. TŐKEI: 2005a, 109.

¹⁵ *Lunyu* VI. 20. TŐKEI: 2005a, 84.

A mester nem beszélt sem a rendkívüli dolgokról, sem az erőszakról, sem a felfordulásról, sem a szellemekről (*shen*).¹⁶

Valaki a nagy *di*-áldozat 禘 értelméről kérdezősködött. A mester így felelt: „Nem tudom. Aki tudná, mit jelent, annak az Égalatti kormányzása is csak annyi volna, mint ide belenézni!” – és a tenyerébe mutatott.¹⁷

A hasonló megjegyzések miatt Európában a konfucianizmust – s ezzel a kínai elit gondolkodását – sokáig teljesen e világinak tartották. A felvilágosodás idején vált különösen divatosszá az a nézet, hogy Kína a „ráció birodalma”, amely agnosztikus filozófusok kormányzása alatt áll. Ez azonban távol állt a valóságtól: mind a császárnak, mind konfuciánus hivatalnokainak legfontosabb kötelességei közé tartozott a megfelelő áldozatok helyes időben történő bemutatása, a szellemekkel, démonokkal, istenségekkel, ősökkel való rendszeres kapcsolattartás.¹⁸ Ha jobban megvizsgáljuk a fenti két idézetet, láthatjuk: szó sincs arról, hogy Konfuciusz tagadta volna a szellemek vagy más természetfeletti lények létét. Ilyesmi sem a *Beszélgetések és mondásokban*, sem a későbbi konfuciánus gondolkodóknál fel sem merül, egy-két kivételtől eltekintve. Konfuciusz valójában azt vallotta, hogy ebben az életben ennek a világnak az ügyei sokkal fontosabbak, mint az amúgy is megismerhetetlen túlvilági dolgok, így a szellemi energiáinkat nem érdemes az utóbbiakra pazarolni.

Ugyanakkor ez semmiképpen nem azt jelenti, hogy a szellemekkel ne kéne törődni. Konfuciusznál és követőinél kulcsfogalom a *li*, a ’szertartás’, ’szertartásosság’. Ez egyrészt az emberek közötti érintkezés hagyományos szabályait jelentette, másrészt viszont ugyanezt a szót alkalmazták a különböző rítusokra is. Ez utóbbiak többségét pedig – ahogy a kötet első fejezetében láttuk, s amin a konfuciánusok sem változtattak – éppen a különböző istenségeknek és szellemeknek mutatták be. Konfuciuszról tudjuk, hogy a rítusok specialistája volt, és személyesen is elengedhetetlennek tartotta a *li* szerinti áldozatbemutatót:

¹⁶ *Lunyu* VII.20. TÓKEI: 2005a, 89.

¹⁷ *Lunyu* III.11. TÓKEI: 2005a, 66.

¹⁸ DAWSON: 2002, 23–24, 55.

...(Konfuciusznak) bármily közönséges lehetett az étele, fűvekből kotyvasztott a leveise, mindig felajánlott (belőle egy keveset) az őseinek, s mindig nagy tisztelettel tudással.¹⁹

Áldozván őseinek, mintha csak jelen lennének, és áldozván a szellemeknek, mintha csak jelen lennének, a mester azt mondotta: „Ha nem személyesen mutatom be az áldozatot, akkor mintha nem is áldoznék neki.”²⁰

Zigong 子貢 el akarta venni a hónap elsejének kihirdetésével kapcsolatos juh-áldozatokat. A mester így szólt hozzá: „Ci 賜 (Zigong), te szereted a juhot, én azonban a szertartásokat szeretem.”²¹

...Ha falujabeliek nagy dögvészűző szertartást rendeztek (nuo 雩), ő udvari ruháját öltötte magára s ott állt a keleti lépcsők mellett.²²

A szellemekben való hit, illetve a velük való kapcsolattartás tekintetében Konfuciusz nem hozott semmi újat, gyakorlatilag azt a gyakorlatot követte, amely már sok évszázaddal őelőtte kialakult. Ennek része volt a már a neolit korban létezett őskultusz, az Ég tisztelete, a helyi istenségek szolgálata. Ez a hozzáállás a császárkor végéig nem változott, a szellemek, istenségek létét – nagyon kevés kivétellel – soha nem kérdőjelezték meg, a nekik bemutatott áldozatok szükségességét pedig még azok a konfuciánusok is elismerték, akik magukban a természetfeletti erőkben nem hittek. A gyakorlatban a konfuciánus gondolkodók jellemzően hivatalnokok is voltak, s mint ilyeneknek, a feladatukhoz tartozott a rendszeres áldozatbemutatás; magánemberként pedig éppen az őseiknek való tiszteletadással fejezhették ki és élhették meg erényességüket.

A konfucianizmus tehát nem szakított az ősi hitvilággal, és a szertartási hagyományok megőrzését is fontosnak tartotta, ugyanakkor mégiscsak újraértelmezte őket. Konfuciusznál és követőinél az áldozatbemutatás elsősorban nem azt a praktikus célt szolgálja, hogy biztosítsa egyes szellemek vagy istenségek segítségét. A szertartások – és az ezekkel gyakran együtt emlegetett (rituális) zene (yue 樂) – valójában az öntökéletesítés, az önkorlátozás és a népnevelés eszközei: helyes gyakorlásukkal, őszinte átélésükkel az em-

¹⁹ Lunyu X.8. TÓKEI: 2005a, 105.

²⁰ Lunyu III.12. TÓKEI: 2005a, 66–67.

²¹ Lunyu III.17. TÓKEI: 2005a, 67.

²² Lunyu X.10. TÓKEI: 2005a, 105.

ber azokat az erényeket is elsajátítja, amelyeket az adott rítusok megtestesítenek, és magáévá teszi azt az égi rendet, amelyet tükröznek. Az ősöknek bemutatott áldozat tehát például a konfucianizmus egyik alaperényének számító szülőtisztelet (*xiao*) megnyilvánulása, az ilyen szertartások elvégzésével ezt az erényt ápoljuk és fejlesztjük magunkban. Éppen ezért fontos, hogy a rítusokat teljes beleéléssel hajtsuk végre, átéljük azt a viszonyt vagy érzelmet, amelyet a rítus kifejez. Ez a fajta őszinteség fontosabb is, mint a szabályok aprólékos betartása, e nélkül a szertartásnak nincs is értelme:

Lin Fang 林放 arról kérdezősködött, hogy a szertartások dolgában mi az alapvető. A mester így felelt: „Bizony nagy kérdés ez! A szertartásokban a túlzásoknál jobb a mérséklet; a gyászolásban pedig a pontosságnál jobb az őszinte bánat.”²³

A mester mondotta: „Az olyan ember, kiből hiányzik az emberség, hogyan tud a szertartásoknak eleget tenni? Az olyan ember, kiből hiányzik az emberség, mit is tud kezdeni a muzsikával?”²⁴

A mester mondotta: „Hogyan is nézhetném, hogy vannak, akik magasan állnak, de méltatlan a szívük; végzik a szertartásokat, de hiányzik belőlük a tisztelet, meggyászolják (szüleiket), de nem érznek fájdalmat?”²⁵

Mivel a szertartások az erényeket teszik átélhetővé, fontos szerepet játszanak a jó kormányzásban is, mivel segítenek a népnek erényessé válni. A rítus tehát nevelési eszköz is, amely ideális esetekben a büntető törvényeket is szükségtelenné teszi:

A mester mondotta: „Ha a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani (a büntetést), de a szegényt nem fogja ismerni. Ha erénnyel kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szegényt és mindig egyenes lesz.”²⁶

Mindez nem azt jelenti, hogy a konfuciánusok a szertartásokat csupán e világi céljaik elérésére használt eszköznek tartották volna, amelyekben maga a szellemekbe vetett hit irreleváns lett volna; bár a szellemekről a konfu-

²³ *Lunyu* III.4. TÖKEI: 2005a, 65.

²⁴ *Lunyu* III.3. TÖKEI: 2005a, 65.

²⁵ *Lunyu* III.26. TÖKEI: 2005a, 69.

²⁶ *Lunyu* II.3. TÖKEI: 2005a, 60–61.

ciánus filozófusok keveset beszélnek, nem merül fel, hogy ne vették volna komolyan őket, vagy a rítusokat pusztán formalitásnak tartották volna. Egyszerűen adottnak vették őket, s a neokonfucianizmus megjelenéséig úgy gondolták, hogy nincs értelme spekulációkba bonyolódni velük kapcsolatban.

A természetfeletti erőkhöz való hit kérdésében az egyetlen jelentős kivétel Xunzi volt, aki meglehetősen szkeptikusan nyilatkozott az égi vagy isteni beavatkozással kapcsolatban:

A jó kormányzás és a felfordulás talán az Égtől függ? Én azt mondom: a nap és a hold, az égitestek és naptári számítások dolgában Yu és Jie 桀 teljesen megegyeztek. Yu mégis jó kormányzást teremtett, Jie pedig felfordulást támasztott. A jó kormányzás és a felfordulás tehát nem az Égtől függ.²⁷

Hát az hogy lehet, hogy esőért könyörögnek, és megered az eső? Én erre azt felelem: nem a könyörgéstől, hiszen megtörténhet, hogy nem könyörögnek, és mégis megered az eső. Amikor a napot vagy a holdat meg akarják menteni a fogyatkozástól, vagy amikor szárazság idején esőért könyörögnek, vagy amikor fontos vállalkozások elhatározása előtt jóslásokat végeztetnek, valójában nem az történik, hogy ezáltal elnyerik, amit kívántak, hanem csupán felékesítik (*wen* 文) vele a dolgot. A nemes ember nem is tartja másnak az ilyet, mint külső ékességnek, a nép (*boxing* 百姓) azonban csodának (*shen* 神) véli ezeket. Külső ékességnek tartani: szerencse; csodának hinni: szerencsétlenség.²⁸

Xunzi azonban nem állítja egyértelműen, hogy a szellemek vagy isteni erők ne léteznének, csak földi befolyásukban kételkedik. Konfuciuszhoz hasonlóan azt vallja, hogy a legfontosabb az öntökéletesítés, és a természetfeletti ügyekkel nem érdemes foglalkozni, mert ez csak hátráltatja az embert.

A nemes ember arra ügyel, ami benne magában rejlik, és nem törődik azzal, függ-e valami az Égtől. A kis ember azonban elhanyagolja azt, ami benne magában rejlik, és csak azzal törődik, mi minden függ az Égtől. A nemes ember arra ügyel, hogy minden tőle magától függ, nem törődve azzal, függ-e valami az Égtől, így aztán napról napra halad előre; a kis ember pedig, aki nem ügyel rá, hogy minden tőle magától függ, hanem mindent az Égtől vár, ilyen módon napról napra hátrább jut.²⁹

²⁷ Xunzi 17. TŐKEI: 2005b, 203.

²⁸ Xunzi 17. TŐKEI: 2005b, 206.

²⁹ Xunzi 17. TŐKEI: 2005b, 214.

Xunzi szerint a nemes ember, aki nem az Égtől várja a segítséget, hanem saját bensője felé fordul, az öntökéletesítés során valamiféle meditációt is alkalmaz, amelynek során kiüresíti, lecsillapítja és összpontosítja elméjét. Így eljuthat a „nagy, tiszta világosság” (*da qing ming* 大清明) állapotába, amelyben átlépheti a tér és idő korlátait:

Ha valaki még nem szerezte meg a *daót*, hanem csak keresi a *daót*, annak azt mondjuk, tegye üressé, egységessé és nyugodttá (elméjét). (...) Aki megismeri a *daót*, mégpedig mindenre kiterjedően; aki megismeri a *daót* és meg is valósítja; az egy testbe olvad a *daóval*. Az üresség, az egység és a nyugalom tehát: a legnagyobb tisztaság és világosság (az elmében). [...] Ül a szobájában, mégis látja a négy tengert (a világot); a mai korban él, mégis véleményt tud alkotni régen elmúlt és távoli dolgokról. Távolról pillant a tízezer dologra, mégis megismeri természetüket (*qing* 情); gondolatban vizsgálja meg a jó kormányzást és a felfordulást, mégis megérti törvényeiket (*du* 度). Széltében-hosszában kitárul előtte az ég és föld, irányítása alatt tudja tartani a dolgokat (*wanwu* 萬物), a nagy elvnek (*dali* 大理) megfelelően kormányoz mindent, és az egész világmindenségben otthonos.³⁰

A konfuciánusok közül tehát még Xunzitól is távol áll a materializmus, szerinte a szív (elme) képes a transzcendenciára, amivel bizonyos taoista irányzatokhoz áll közel. A földön túli világ létét sem tagadja, és a szertartásokat mint ez emberek nevelésének eszközét minden más konfuciánusnál fontosabbnak tartja.

■ VITA AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL

A konfucianizmus a lélek fogalmával nemigen foglalkozott, de az ember pszichés meghatározottságaival kapcsolatban az iskolán belül egy fontos vita zajlott évszázadokon keresztül. Ez a vita, amely a Kr. e. 4. században kezdődött, az emberi alaptermészetről (*xing* 性) szólt.

A vita alapkérdése az volt, hogy az emberi alaptermészet alapvetően jó-e vagy rossz. E kérdésről Konfuciusz nem beszélt, a probléma felvetése először Menciusznál jelent meg a Kr. e. 4–Kr. e. 3. században. Menciuszt is, mint minden konfuciánus gondolkodót, alapvetően az érdekelte, hogy miként lehet megvalósítani a jó kormányzást, és milyen módon lehet az emberek-

³⁰ Xunzi 21. TŐKEI: 2005b, 224–225.

kel elsajátíttatni azokat az erényeket, amelyek révén szerves részei lesznek a harmóniában élő társadalomnak. Ehhez azonban meg kell ismerni az ember alaptermészetét, hiszen ezen múlik, hogy miként lehet erényessé tenni.

Menciusz az alaptermészettel kapcsolatban optimista volt: azt vallotta, hogy az ember veleszületett hajlamai alapvetően jók, és az emberben a rossz csak a külső körülmények vagy a benső erények elhanyagolásának következménye (Mengzi ezt egy Gaozi 告子 nevű, kevésbé ismert gondolkodó nézeteit cáfolandó fejtegette ki):

Gongduzi 公都子 így szólt: „Gaozi azt mondja, hogy az emberi természet se nem jó, se nem rossz. Mások azt mondják, hogy az emberi természet ösztönözhet jóra és ösztönözhet rosszra (...) Ismét mások azt mondják, hogy az emberi természet lehet jó is, lehet rossz is. (...) Mármint te azt mondod, hogy az emberi természet jó. Ha pedig így van, akkor ezek mindnyájan tévednek?” Mengzi így felelt: „Ha természetünk hajlandóságát nézzük, akkor (azt kell mondanunk, hogy) az csak a jóra ösztökélhet. Ezért mondom róla, hogy jó. Ha valaki rosszat tesz, az nem (természetes) tehetségének a hibája.”³¹

Menciusz az emberi természet alapvető jóságán azt érti, hogy minden ember szívében (*xin*) potenciálisan jelen van a négy alapvető erény: az emberség (*ren*), az igazságosság, kötelességtudat vagy méltányosság (*yi*), a szertartásosság (*li*) és a bölcsesség (*zhi*).³² Ez nem jelenti, hogy ezek az erények ténylegesen megtalálhatók mindenkiben, mivel születésünkkor az erényeknek csupán a kezdete, csírája (*duan* 端) létezik bennünk. Az emberség csírája az együttérzés (*ceyin* 惻隱), az igazságossága a szégyenérzet (*xiu'e* 羞惡), a szertartásossága a tisztelet (*gongjing* 恭敬), a bölcsessége pedig a helyes és helytelen (*shifei* 是非) megkülönböztetésének képessége. Ezek a csírák csak akkor teljesednek ki, csak akkor válnak valódi erénnyé, ha felfedezzük és tudatosan kifejlesztjük őket. Az ember áltálal válik különbözővé az állatoktól, hogy odafigyelés és erőfeszítések révén kibontakoztatja az erényeit.³³

A könyörület érzése megvan minden emberben; a szégyen és a (rossz iránti) gyűlölet érzése megvan minden emberben; a külső és a belső tisztelet érzése megvan minden emberben; az igazság és hamisság érzése megvan minden emberben. A könyörület érzése: az emberség. A rossz miatti szégyen érzése: az igazságosság.

³¹ Mengzi VIA: 6. TÓKEI: 2005a, 353.

³² Mengzi IIA: 6. KÓSA: 2013, 71.

³³ Például Mengzi IIIA: 4. TÓKEI: 2005a, 346.

A külső és belső tisztelet érzése: a szertartásosság. Az igazság és hamisság (meg) érzése: a bölcsesség. Az emberséget, az igazságosságot, a szertartásosságot és a bölcsességet nem kívülről öntötték belénk, mint valami öntőformába, hanem eredendően birtokoljuk őket.³⁴

Azt, hogy ezek az erénycsírák minden emberben megvannak, Menciusz különböző érvekkel támasztja alá. Ezek közül a legismertebb a kútba majdnem beleeső gyerek esete:

Mindenkiben megvan az együttérzés képessége. (...) Amiért azt mondom, hogy mindenkiben megvan az együttérzés képessége, az a következő: tegyük fel, valaki hirtelen meglát egy gyermeket, aki majdnem beleesik egy kútba. Ekkor az illető megijed és megsajnálja (a gyermeket), de nem azért, mert bensőségebb kapcsolatba akar kerülni a gyermek szüleivel, vagy le akarja aratni a szomszédok és a barátok dicséretét, és nem is azért, mert nem bírja hallgatni a (síró) gyermek hangját. Ebből (a példából) jól látható, hogy akiben nincs meg az együttérzés képessége, az nem is ember. Ahogyan nem számítható embernek az sem, akiben nincs meg a rossz miatti szégyenérzet képessége, akiben nincs meg a lemondás képessége, vagy akiben nincs meg a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége. Az együttérzés képessége az emberségesség kezdete, a rossz miatti szégyenérzet képessége az igazságosság kezdete, a lemondás képessége a szertartásosság kezdete, a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége pedig a bölcsesség kezdete. Az ember ugyanúgy birtokolja ezt a négy csírá, ahogy a végtagjait. Akiben megvannak ezek a csírák, és mégis azt mondja magáról, hogy nem képes (megvalósítani) őket, az önmagát csapja be. Ha azt állítja, hogy az uralkodó nem képes (megvalósítani) őket, akkor az uralkodót csapja be ezzel. Minden egyes emberben megvan ez a négy csíra, aki pedig képes kitágítani és kibontakoztatni őket, akkor (azok) olyanok lesznek, mint a lángra lobbant tűz vagy a feltörő forrásvíz. Ha ki tudja bontakoztatni őket, akkor az egész világot képes lesz megvédeni, ha viszont nem tudja kibontakoztatni, akkor még saját szüleit sem tudja majd szolgálni.³⁵

Azt tehát, hogy a jóság csírája megvan az emberben, az igazolja, hogy a veszélyben lévő gyermeket meglátva az első, spontán – gondolkodás, neveltetés, érdekek által még nem befolyásolt – reakciója az, hogy megsajnálja, együtt érez vele. Egy ilyen helyzetben tehát a befolyásoltság nélküli reakció min-

³⁴ Mengzi VIA: 6. TŐKEI: 2005a, 353.

³⁵ Mengzi IIA: 6. Kósa Gábor fordítása. KÓSA: 2013, 72–73.

den ember részéről jó, vagyis az erény csírája ott van mindenkiben – az már ugyanakkor kérdéses, hogy ebből a csírából lesz-e tényleges erény. A csírák kiteljesedéséért felelős maga az ember, akinek tudatosan törekednie kell az erényessé válásra. Ugyanígy feladata a családnak is, hogy a nevelés által kihozza az emberből a jót; de emellett társadalmi szinten az állam és az uralkodó kötelessége, hogy az embereket jóvá tegye. A nevelésnek, példamutatásnak, ösztönzésnek finoman kell végbemennie, el kell kerülni az erőszakot, mert könnyen úgy járunk, mint a Song-beli ember, aki úgy próbálta gyorsabb növekedésre serkenteni palántáit, hogy kihúzgálta őket a földből.³⁶ Ha azonban az egyén, a család és az állam megfelelően munkálkodik az emberben eleve benne lévő jó kifejlésztésén, akkor minden emberből olyan „szent” válhat, mint Yao és Shun, a két legendás uralkodó. Ezen a ponton Menciusz ellentmond Konfuciusznak, aki még megkülönböztette a születésüktől fogva szenteket a tanulás által azzá válóktól.

Az emberi alaptermészet jóságát nemcsak más iskolák gondolkodói – például a legisták – vonták kétségbe, hanem a konfuciánusok között is akadtak ilyenek. Ez utóbbiak közül a legjelentősebb a már többször említett Xunzi volt, aki nem sokkal Mengzi után működött tanítóként és hivatalnokként. Menciuszal szemben, aki a konfucianizmus „idealista” szárnyát képviselte, Xunzi a „realista” irányzathoz tartozott, olyannyira, hogy két híres tanítványa, Li Si 李斯 és Han Feizi 韓非子 már egy másik iskola, a legizmus híveként az állam teljhatalmát, az erények mellékességét, a szigorú törvények mindenhatóságát hirdette.

Xunzi alaptétele az volt, hogy az ember alaptermészete rossz (*e* 惡). Ez azt jelenti, hogy **velünk született** hajlamaink hasonlatosak az állatokéra: hajlamosak vagyunk az önzésre, gyűlöletre, kapzsiságra stb.

Az emberi alaptermészet rossz; a jóság csupán szerzett tulajdonság (*wei* 偽). A mai emberek alaptermészete olyan, hogy születéstől fogva megvan benne a haszon (*li* 利) szeretete. Ha az emberek (alaptermészetüket) követik, akkor harc és kapzsiság uralkodik el, az udvariasság pedig kipusztul. Az ember születésétől fogva irigy és gyűlölködő. Ha ezeket (a hajlamait) követi, akkor jogtalanság és rablás uralkodik el, a hűség (*zhong* 忠) és megbízhatóság (*xin* 信) pedig kipusztul.³⁷

³⁶ Mengzi IIA: 2. KÓSA: 2013, 74.

³⁷ Xunzi 23. TŐKEI: 2005b, 240.

Mindez nem azt jelenti, hogy az ember eredendően gonosz, hanem csupán azt, hogy ha nem uraljuk őket, a hajlamaink rosszá tehetnek minket, ami a társadalom széteséséhez vezet. Az öntökéletesítés, a nevelés, a szertartások, a zene, a jó kormányzás, a jutalmak és büntetések általi irányítás azonban ellensúlyozhatja eredeti hajlamainkat, és alaptermészetünk ellenére „nemes emberré” válhatunk.

Ma azok az emberek, akiket átalakítanak a tanítómesterek és a törvények, akik irodalmi ismereteket (*wen* 文) és tudást (*xue* 學) gyűjtenek össze, s akiket a szertartásosság (*li*) és igazságosság (*yi*) elve vezet, azok nemes emberekké (*junzi*) lesznek.³⁸

Az erényesség tehát emberi erőfeszítések eredménye, „szerzett tulajdonság” – ám ettől még nem kevésbé értékes. Éppen ellenkezőleg: az különböztet meg bennünket az állatoktól, hogy képesek vagyunk hajlamainkkal szemben jóvá válni.

Megkérdezhetné valaki, hogy ha az ember alaptermészete rossz, akkor ugyan honnan jött létre a szertartásosság és igazságosság elve? Erre felelve én azt mondom: a szertartásosság és az igazságosság a szent emberek szerzett tulajdonságából született, s nem az ember alaptermészetében gyökerezik. A fazekas forgatja az agyagot és edényt formál belőle, de az edény a kézműves szerzett ügyességéből jön létre, nem pedig az ember alaptermészetéből. A kézműves faragja a fát és edényt készít belőle, de az edény a kézművesi szerzett tudásból, nem pedig az emberi alaptermészetből jön létre. A bölcs ember gondolatokat gyűjt össze, s úgy begyakorolja szerzett képességeit, hogy velük létrehozza a szertartásosságot és igazságosságot, és megalkotja a törvényeket és előírásokat. Ám a szertartásosság és igazságosság, törvények és előírások valójában a bölcs ember szerzett bölcsességéből fakadnak, s éppen nem az ember alaptermészetéből.³⁹

Menciusz szerint, mint láttuk, az egyén és a közösség feladata, hogy segítsen a meglévő csírákból kifejleszteni az erényeket; Xunzi szerint viszont az, hogy az eredeti hajlamokat legyőzve, az eredendően kaotikus vágyakat rendezve és ellenőrzés alá vonva tegye az embert erényessé. Abban azonban egyetértettek, hogy minden ember alaptermészete azonos (ha másképpen is), és abban is, hogy bárkiből lehet nemes ember. A módszereik is hason-

³⁸ Xunzi 23. TÖKEI: 2005b, 241.

³⁹ Xunzi 23. TÖKEI: 2005b, 242–243.

lóak: öntökéletesítés, nevelés, szertartások, példamutatás stb; ugyanakkor Xunzi már elfogadhatónak tartja a büntetések alkalmazását, vagyis a rossz hajlamok erőszakkal történő elnyomását is.

Az emberi alaptermészet megítélése mögött egy metafizikai különbség is állt. Menciusz számára az Ég, ha nem is személyes istenség, de egy mindent átható – és erkölcsi vetülettel is rendelkező – erő. Az ember az alaptermészetét az Égtől kapja, eredendő jósága ennek köszönhető. Xunzi azonban az Eget nem valamiféle természetfeletti lénynek tartja, hanem a természeti jelenségek és törvények összességének, olyasminek, ami nem rendelkezik erkölcsiséggel.

Mengzi és Xunzi halálát követően több mint ezer évig kettejük közül Xunzi gondolatai voltak a befolyásosabbak, és a korai császári állam is részben az ő felfogását követte, amikor a konfuciánus erények hirdetése mellett a szigorú törvénykezést is legitimnek tartotta. A 11. században megjelent neokonfucianizmus azonban Menciuszt helyezte a középpontba, a Konfuciusz utáni gondolkodók közül őt emelték ki legnagyobbként, művét a Négy könyv egyikeként kanonizálták, Xunzit pedig évszázadokra heterodoxnak minősítették.

■ DONG ZHONGSHU SZINTÉZISE

A kínai területek egyesítésével, a központosított birodalom megszilárdulásával a császárságnak szüksége lett egy egységes ideológiára, amelyre a kormányzatot alapozhatta. Ez a hivatalos államideológia a Kr. e. 2. századtól kezdve a konfucianizmus volt, amiben nagy szerepe volt a Han-házi Wu császár tanácsadójának, Dong Zhongshunak (kb. Kr. e. 195–Kr. e. 115), aki kora legjelentősebb konfuciánus gondolkodója volt. Dong tanításai *A tavaszok és őszyk gyöngysora* (*Chunqiu fanlu* 春秋繁露) című fő művében, illetve néhány beadványában maradtak ránk, amelyeket a császárnak írt.

Dong Zhongshu, bár a konfuciánusok között tartották számon, valójában valamiféle szintézist hozott létre a hagyományos konfuciuszi tanítások, illetve az ókor többi iskolája között. Különösen a *yin-yang* 陰陽, illetve az öt elem (*wuxing* 五行, „öt mozgató”) elméletét igyekezett összehangolni a konfucianizmussal, jelentősen újraértelmezve az utóbbit, megtámogatva azt a *yin-yang* iskola metafizikai rendszerével. A *yin-yang* irányzat szerint a világot két alapvető princípium határozza meg: a *yin* 陰 a passzív, hideg, nőies stb. princípium, a *yang* 陽 pedig az aktív, meleg, férfias stb. A világ, az ember és a társadalom változásait e két princípium egymásra hatása, relatív

növekedése és csökkenése okozza. Ezzel párhuzamosan létezik az öt elem (fa, tűz, föld, fém, víz), amelyek nem anyagi elemek, hanem inkább sajátos tulajdonságokkal rendelkező aktív erők, ezért is szokták az utóbbi időkben „öt mozgatónak” fordítani őket. Ezek a mozgatók a világ minden szintjén megjelennek és interakcióba lépnek egymással: az öt elemnek megfelel az öt égtáj (kelet, nyugat, dél, észak, közép), az öt érzékszerv, az öt belső szerv, az öt íz, az öt erény stb. A különböző szintek között analógia van, így minden mindennel összefügg. Az univerzum tíz fő összetevőjéhez tartozik a két princípium és az öt mozgató mellett az Ég, Föld, ember hármassága, amely a legfontosabb mind közül.⁴⁰

Az Ég ebben a rendszerben egyszerre jelenti a természetet, illetve a természetet felügyelő istenséget, isteni erőt,⁴¹ de teljességet csak a Földdel és az emberrel együtt tud alkotni:

Az Ég ad életet a dolgoknak, a Föld táplálja a dolgokat, az ember tökéletessé teszi őket.⁴²

Ez a három úgy viszonyul egymáshoz, mint a kezek és a lábak; egyesülve végső formát adnak a testnek, ezért egyik sem nélkülözheti a másikat.⁴³

Dong szerint az Égnek akarata van, szívvel (*xin*, „szív-elme”) rendelkezik, s alapvetően jóindulatú az emberekkel szemben:

Az Ég maga is képes átérezni az örömet és a dühöt. Szíve (*xin*) van, mely képes átélni a szomorúságot és a kellemes dolgokat, akárcsak az ember. Így hát, ha természetük szerint osztályozzuk őket: Ég és ember egy.⁴⁴

Az Ég a bizodalmit a yangba helyezi, nem a yinbe; az Ég a jótékonytságot részesíti előnyben a fenytéssel szemben.⁴⁵

⁴⁰ *Chunqiu fanlu* 81. FUNG: 2003, 242; KÓSA: 2013, 110.

⁴¹ FUNG: 2003, 241.

⁴² *Chunqiu fanlu* 19. FUNG: 2003, 244.

⁴³ *Chunqiu fanlu* 19. FUNG: 2003, 244.

⁴⁴ *Chunqiu fanlu* 49. FUNG: 2003, 243.

⁴⁵ *Chunqiu fanlu* 47. FUNG: 2003, 243.

Mivel a különböző szintek között analógiás kapcsolat van, egy adott cselekmény egy szinten automatikusan reakciót vált ki egy másik szinten. Ezzel Dong Zhongshu új értelmezést ad a „természetfelettivel” kapcsolatos elképzeléseknek és szokásoknak, sajátos módon „racionalizálva” azokat. Például részletesen foglalkozik az ősi esőfakasztó szertartásokkal, amelyeket – korábbi sámánisztikus elemeiktől megfosztva – kizárólag a *yin* és a *yang* elve alapján magyaráz.⁴⁶ Dong azt vallja, hogy az ember és az uralkodó fő feladata a különböző áldozatok bemutatása, de ez nem a szellemek jóindulatának megnyerése miatt szükséges, hanem mert a szertartások az Ég akaratát, rendjét fejezik ki, és segítenek harmóniát teremteni a különböző szintek között. Ahogy az emberek befolyásolni tudják az égi (természeti) eseményeket, úgy az Ég is hatással van a földi történésekre, például rossz kormányzás idején különböző jelekkel és természeti katasztrófákkal figyelmezteti az uralkodót, hogy állítsa helyre az emberi világ rendjét.

Az ember tulajdonképpen az Ég hasonmása, így az égi jelenségek és az ember testi funkciói és érzelmei között párhuzamok állnak fenn. Dong Zhongshu igyekezett összehangolni az emberi természetről alkotott korábbi véleményeket: az emberen belül megkülönbözteti egyrészt az alaptermészetet, hajlamokat (*xing*), amelyek a *yang* princípiumnak felelnek meg, és fő megnyilvánulásuk az emberségesség (*ren*); másrészt az érzelmeket, indulatokat (*qing* 情), amelyek *yin* jellegűek, és fő megnyilvánulásuk a vágy (*tan* 貪).⁴⁷ Megjegyzendő, hogy Dongnál az alaptermészet tágabb értelmezése az érzelmeket is tartalmazza, de amikor szűkebb értelemben használja a *xinget*, akkor a két dolog szemben áll egymással.⁴⁸ Az ember eredendő jóságáról vagy rosszaságáról szóló különféle elméletek képviselői között a fő különbséget az jelenti, hogy egyesek a hajlamokat, mások az érzelmeket tekintik elsődlegesnek. Dong Zhongshu maga így ír a kérdésről:

Az alaptermészetet a gabonapalántához hasonlíthatjuk, a jóságot pedig a gabonához; s amiként a gabona a palántából származik, ám a palántát még nem tekinthetjük kifejlett gabonának, úgy a jóság is az alaptermészetből fakad ugyan, de az alaptermészet maga még nem kifejlett jóság. A jóságot és a gabonát az ember az Égtől kapja ugyan, de kifelé azt magának kell kifejlesztenie, mert egyáltalán nem az Ég műveként teremődik meg. Az Ég abban, amit csinál, elér egy bizonyos határt, és ott megáll; s e határokon belül beszélünk égi alaptermészet-

⁴⁶ *Chunqiu fanlu* 74–75. KÓSA: 2013, 110.

⁴⁷ *Chunqiu fanlu* 35. FUNG: 2003, 244; KÓSA: 2013, 114–115.

⁴⁸ FUNG: 2003, 244.

ről, e határokon kívül pedig emberi tevékenységről. És mivel e tevékenység az alaptermészet határain túl van, ezért az alaptermészetet kötelességünk erénnyé fejleszteni.⁴⁹

Itt egy látszólagos ellentmondás van Dong Zhongshu és Menciusz között. Menciusz azt vallotta, hogy az emberi alaptermészet jó (bár ő is csak az erények csíráiról beszélt), Dong azonban nem tartotta az alaptermészetet önmagának jónak. Ezt az ellentmondást Dong így oldja fel:

Menciusz leszállította a mércét egészen a madarak és a négylábú állatok létezőmódjáiig, ezért mondotta, hogy az alaptermészet már jó; én pedig fölemeltem a mércét egészen a bölcs ember jóság-fogalmáig, s ezért mondom, hogy az alaptermészet még nem jó.⁵⁰

A lényeg mindkettejükénél ugyanaz, sőt ebben még Xunzivel is egyetértnek: ahhoz, hogy a valódi jóságot kifejlesszük, tudatos emberi törekvésre van szükség. Ebben a szokásos önfejlesztő módszerek (tanulás, önvizsgálat, szertartások stb.) mellett Dong Zhongshu különleges szerepet tulajdonít az uralkodónak:

A nép megkapta az Égtől alaptermészetét, amely még nem képes valóban jó lenni, majd megkapja a királyoktól azt a tanítást, amely tökéletesíti alaptermészetét. Ez az Ég szándéka.⁵¹

Dongnál a jó uralkodó egyik fő tevékenysége a „tanítva átalakítás” (*jiaohua* 教化), vagyis a nép erényességre való nevelése:

A nép úgy fut a haszon (*li* 利) után, mint ahogy a víz rohan lefelé, és ha tanítással és átalakítással nem állítunk gátakat eléje, akkor nem tudjuk kordában tartani. Ezért: ha a tanítással való átalakítás szilárdan meg van alapozva, s ezzel a bűnöket mind féken tartjuk, akkor (a nép) gátjai tökéletesek, de ha a tanítással való átalakítás el van hanyagolva, s így valamennyi bűn egyszerre feltámad, akkor ezeken büntetések alkalmazásával nem tudunk úrrá lenni, és (a nép) gátjai **tönkrementek**. A régi idők királyai világosan láttak ebben a kérdésben, s ezért (...) valamennyien a tanítással való átalakítást tekintették legfőbb feladatuk-

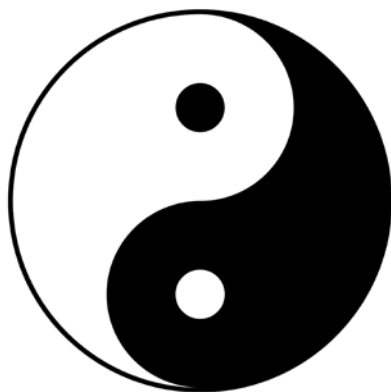
⁴⁹ *Chunqiu fanlu* 36. FUNG: 2003, 244–245.

⁵⁰ *Chunqiu fanlu* 25. FUNG: 2003, 245.

⁵¹ *Chunqiu fanlu* 35. FUNG: 2003, 247.

nak; felállították tehát a Nagy Iskolát (Daxue 大學), hogy általa tanítsanak a fővárosban, s felállították a vidéki iskolákat (xiangxu 庠序), hogy általuk fejtsék ki átalakító befolyásukat a körzeti városokban. (Ezek révén) emberséggel itatták át a népet, igazságossággal csiszolták ki a népet, s szertartásokkal tették mértékletessé a népet; így aztán a büntetések nyugodtan lehettek nagyon könnyűek, a tilalmaikat mégsem sértette meg senki, hiszen a tanítással való átalakítás megvalósulása következtében a szokások mind szépek és jók voltak.⁵²

Dong Zhongshu tehát abban nagyon is ortodox konfuciánus volt, hogy az oktatást különösen fontosnak, sőt az állam egyik legfőbb kötelességének tartotta. Ha az oktatás sikeres, a nép erényes lesz, az igazán törekvők pedig konfuciánus „nemes emberré” válnak. Dong újítása az volt, hogy a yin-yang és öt elem elméletével metafizikai alátámasztást adott a korábbi konfuciánusok erénytanának, és elsőként dolgozott ki átfogó világmagyarázatot. Ebben a világban az ember a természet fontos része, az Ég hasonmása, aki egyrészt alá van rendelve a yin-yang és az öt elem váltakozásából eredő törvényszerűségeknek; másrészt megvan a lehetősége arra, hogy a világ folyását befolyásolja.



A yin és a yang

■ A NEOKONFUCIANIZMUS ÉS ZHU XI

A Han-dinasztia Kr. u. 220-ban bekövetkezett összeomlása után Kína több részre szakadt, s ezzel az egységes állam ideológiája, a konfucianizmus is háttérbe szorult. A széttagoltság korában élte virágkorát a vallásos taoizmus és a filozofikusabb neotaoizmus, és ekkor terjedt el Kínában a buddhizmus. Ezzel a kínai gondolkodást jellemző témák is megváltoztak, és az e világi rend helyett a kiemelkedőbb gondolkodók a metafizikai és ontológiai kérdések, illetve az erkölcsök feletti értékek felé fordultak. Bár a birodalom **újraegyesítés** után a 600-as években visszaállították a hivatalnokvizsgákat,

⁵² Tianren sance 天人三策 (Válasz a császár kérdéseire) I. TÓKEI: 2005c, 49.

összeállították a konfuciánus klasszikusok új kiadását, és országszerte Konfuciusz-tempломokat létesítettek, s ezzel a hivatalos ortodoxiává ismét a konfucianizmust tették meg, az iskola elvesztette régi vitalitását, és sokáig nem adott válaszokat az újonnan felvetett kérdésekre.⁵³ A 800-as években két konfuciánus, Han Yu 韓愈 (768–824) és Li Ao 李翱 (774–836) igyekeztek újjáéleszteni az iskolát, azt állítva, hogy az ősi igazságok átadásának láncolata Menciusznál megszakadt, így helyre kell állítani a folytonosságot. Han és Li a maguk korában még nem voltak túl befolyásosak, de ők készítették elő a konfucianizmus reneszánszát, amely a 11. században kezdődött. Az ekkor kialakult irányzatot nevezzük modern nyugati szóval neokonfucianizmusnak. Ezt a szerteágazó irányzatot a kínaiak nem illették közös névvel, egyes iskoláinak külön nevet adtak.

A neokonfucianizmusra nagy hatással volt a buddhizmus és a vallási taoizmus, ezek elemeit beépítette saját tanításaiba. Alapvető különbség azonban, hogy míg a buddhizmus és a taoizmus a túlvilági „jutalomra” koncentrált, és a társadalomból való kivonulást hirdeti, a neokonfuciánusok szerint a konfuciánus bölccsé válásnak – amelyen valamiféle megvilágosodást, a dolgok valódi természetének megértését értették – a társadalmon belül kell megtörténnie, s például az uralkodó szolgálata és a megvilágosodás nem zárja ki egymást. A meglehetősen spekulatív neokonfuciánus iskolákban közös, hogy az univerzumot egységként képzelték el, amelyet meghatározott alapelvek hatnak át, s amelyek a világ és a társadalom minden jelenségére magyarázatot adnak. A nemes ember célja ezen elvek megértése.

A legjelentősebb neokonfuciánus gondolkodónak Zhu Xit (1130–1200) tartják, aki az irányzaton belül az „alapelvek iskolájának” (*li xue* 理學) volt meghatározó alakja. Az ő szerepe azért is fontos, mert 1313–1905 között a hivatalnokvizsgák anyaga a konfucianizmus általa adott értelmezése volt, vagyis csaknem hatszáz éven keresztül az írástudó-hivatalnok elit gyermekkorától kezdve az ő gondolatait tanulmányozta. Ennek ellenére Zhu Xi tanait sok filozófus bírálta, és vele szemben más gondolatrendszereket is kidolgoztak.

Zhu Xi – a többi neokonfuciánushoz hasonlóan – egységes világmagyarázatot dolgozott ki, amely az emberen belüli folyamatokra is érvényes. Zhu alapfogalma a *li* 理 és a *qi* 氣. A *li* olyan elvont alapelvet, princípiumot, törvényszerűséget jelent, amely meghatározza, hogy az egyes dolgok milyenek.

⁵³ A konfuciánus irányzat természetesen ebben az időben is létezett, ennek lélekfel fogásáról lásd LO: 1991.

Ami a formák felett lakozik, tehát forma és árnyék nélkül való, azt nevezzük *li*-nek. Ami a formákon belül lakozik, tehát formája és teste van, azt dolognak (*qi* 器) nevezzük.⁵⁴

Kérdés: „Azok a dolgok, amelyeknek nincsenek érzéseik, szintén rendelkeznek *livel*?” Válasz: „Bizonyosan rendelkeznek *livel*. Például a hajó csak a víz felszínén tud mozogni, a kocsi pedig csak a szárazföldön képes haladni.”⁵⁵

Kérdés: „A kiszáradt és elfonnyadt dolgokban is benne lakozik a *li*?” Válasz: „Mindaddig, míg a dolog létezik, a *li* is benne lakozik. Az íróecset is – bár nem a természet alkotása, hanem emberkéz készítette a nyúl hosszú és puha szőréből –, míg létezik, addig a *li* is jelen van benne.”⁵⁶

Zhu Xi szerint minden dolognak megvan a maga *lije*, amely meghatározza az adott dolog alaptermészetét; a *li* teszi őket azzá, amik. A dolgokba az élőlények és az emberek is beleértendőek, vagyis az embernek is megvan a maga *lije*. A *lik* örökkévalók, a fizikai univerzum megformálódása előtt léteztek. Tehát például az íróecset *lije* már azelőtt megvolt, hogy bárki is készített volna ecsetet, és az ecset feltalálása valójában az ecset *lijének* a felfedezése volt. Az össze létező *li* legmagasabb összegződése, amely minden *lit* magában foglal, a Nagy Eredőpont (*Taiji* 太極, más fordításban Nagy Végpont):

Mindennek van végső határa, ez a végső *li*. Ami pedig egyesíti és magához öleli az Ég, Föld és minden dolog *lijét*: ezt nevezzük *Taijinak*.⁵⁷

A *Taiji* minden dolog közül a leghatalmasabb, amit nem lehet meghaladni. Ez a legtitokzatosabb, a legnehezebben érthető, a legmagasztosabb, mely minden dolog felett áll. Senki ne képzelje azt, hogy a *Taiji* bármilyen formában alakot ölt. (...) A dolgok nélküli világban lakozik, ahol a legmagasabb *li* található.⁵⁸

A *Taiji* jellemzője, hogy míg egyrészt minden létező dolog *lijének* végső nagy összessége, másrészt minden egyes létezőben teljes egészében benne is rejlik. Mindenben ott van az adott dolog *lije*, ugyanakkor a *Taiji* is:

⁵⁴ *Zhuzi yulei* 朱子語類 (Zhu mester osztályozott mondásai) 95. FUNG: 2003, 357.

⁵⁵ *Zhuzi yulei* 4. FUNG: 2003, 357.

⁵⁶ *Zhuzi yulei* 4. FUNG: 2003, 357–358.

⁵⁷ *Zhuzi yulei* 94. FUNG: 2003, 358–359.

⁵⁸ *Zhuzi quanshu* 朱子全書 (Zhu mester összes művei) 49. FUNG: 2003, 359.

Ha általánosságban tekintünk az Égre és a Földre, akkor azt mondjuk, hogy a *Taiji* az Égben és a Földben lakozik. Ha viszont a dolgok miriádjára tekintünk, akkor azt mondjuk, hogy a *Taiji* minden egyes dologban ugyanúgy megtalálható.⁵⁹

Csakis egyetlen *Taiji* létezik, amelyből minden egyes dolog részesül. A *Taiji* a maga teljességében és osztatlanul lakozik az egyes dolgokban. Olyan, mint az égen ragyogó hold, melynek fénye ott csillog a folyókban és tavakban, s így mindenütt látható, de emiatt még nem mondjuk róla azt, hogy ne lenne egész.⁶⁰

Ebből az is következik, hogy bármely létező alapos tanulmányozásával megismerhető a *Taiji*, a *lik* összessége, vagyis az egész univerzum – s ezzel elérhető a megvilágosodás.

A *lik* ugyanakkor csak alapelvek, amelyeknek, ahhoz, hogy testet öltse-
nek, *qire* van szükségük. A *qi* a kínai gondolkodás egyik ősi alapfogalma, minden gondolkodónál mást jelent (őspára, életerő, energia stb.). Zhu Xi-nál az 'anyag' fogalmához áll közel, ugyanakkor mégsem értelmezhető így egyértelműen, mert bizonyos nem anyagnak tartott dolgoknak is van *qije*. Zhu Xi így próbálja meghatározni a *qit*:

Az univerzumban – mondja Zhu Xi – ott van a *li* és a *qi*. A *li* maga a *dao* ('út'), mely áthatja mindazt, ami a formákon felül lakozik, s ez a forrás, amelyből minden dolog születik. A *qi* az eszköz, mely áthatja mindazt, ami a formákon belül lakozik, s ez az az eszköz, mely által a dolgok létrejönnek. Ezért az embereknek és a dolgoknak születésük pillanatában részesülniük kell ebből a *liből*, hogy szert tehessenek saját alaptermészetükre. De részesülniük kell ebből a *qiből* is, hogy szert tehessenek saját természetes formájukra.⁶¹

Nekem úgy tűnik, hogy a *qi* működése a *litől* függ. Így amikor a *qi* összesűrűsödik, a *li* is jelen van benne. Ez azért van, mert a *qi* képes arra, hogy összesűrűsödjék és formát adjon a dolgoknak; a *liből* viszont hiányzik az akarat, a tervszerűség és a teremtő erő. (...) A *li* a tiszta, üres és hatalmas világot testesíti meg, melyben nyoma sincs a formáknak, így képtelen arra, ahogy bármit is létrehoz. A *qi*

⁵⁹ *Zhuzi yulei* 94. FUNG: 2003, 359.

⁶⁰ *Zhuzi yulei* 94. FUNG: 2003, 359.

⁶¹ *Da Huang Daofu* 答黃道夫 (Válasz Huang Daofumak) – *Zhuzi wenji* 朱子文集 (Zhu mester összegyűjtött irodalmi írásai), 58. fejezet. FUNG: 2003, 360.

ezzel szemben képes arra, hogy forrásba jöjjön és összesűrűsödjön, s így megteremtse a dolgokat. De mégis, valahányszor megjelenik a *qi*, a *li* is magában hordozza.⁶²

A létezők úgy jönnek létre, hogy a világban lévő *qi* bizonyos helyeken egy adott *li* szerint összesűrűsödik; s úgy pusztulnak el, hogy a *qi* széteszlik. Mivel az ember sem több, mint a világban létező dolgok egyike, hasonló módon működik. Az emberi alaptermészet nem más, mint az ember *lije*, amely minden embernél azonos.

Ha létezik a *li*, akkor a *qi* is létezik. Ha létezik a *qi*, akkor *linek* is szükségszerűen léteznie kell. Akik olyan *qit* kapnak, amely tiszta, azok a bölcsek – az ő természetük olyan, mint a hideg, tiszta vízben megbúvó gyöngyszem. Akik viszont zavaros *qit* kapnak, azok a bolondok és elfajzottak – az ő természetük olyan, mint a sáros, piszkos vízben megbúvó gyöngyszem.⁶³

A *qi* határozza meg azt, amit Zhu Xi az ember (pontosabban a tudat) fizikai adottságainak (*qizhi* 氣質) nevez. Ebből származik az emberi rosszasság:

Minden a fizikai adottságokon múlik. Másrésztől viszont a *li* mindig jó, mivel *li*: hogyan is lehetne hát gonosz? A gonosz a fizikai adottságokban rejtőzik. Menciusz tanítása határozottan állítja, hogy az emberi természet jó. Nyilvánvaló azonban, hogy csak önmagában vizsgálta az emberi természetet, s nem vette számításba a *qit*, e tekintetben tehát kijelentése pontatlan. A Cheng-féle 程 iskola viszont kiegészítette ezt a fizikai természetéről szóló tanításával, s ezáltal már teljes képet kaphatunk a problémáról.⁶⁴

Kérdés: „A szellemi képességek (*ling* 靈)⁶⁵ az ember tudatában (*xin* 心) lakoznak, vagy a természetben (*xing* 性)?” Válasz: „A szellemi képességek a tudatban lakoznak, és nem a természetben. Az emberi természet nem más, mint a *li*.” Kérdés: „Ami az öntudatot (*zhijue* 知覺) illeti, a tudat szellemi képessége az, amely így önnön tudatára ébred, vagy pedig a *qi* működéséhez kötődik?” Válasz: „Nem teljes egészében a *qi*. Először is ott van az öntudat *lije*. A *li* önmagában azonban nem képes gyakorolni az öntudatosságot. A *qi* összesűrűsödik, hogy formát ölt-

⁶² *Zhuxi yulei* 1. FUNG: 2003, 360.

⁶³ *Zhuxi yulei* 4. FUNG: 2003, 363.

⁶⁴ *Zhuxi quanshu* 43. FUNG: 2003, 363.

⁶⁵ Az itt „szellemi képességnek” fordított *ling* szó széles jelentésköréről lásd KÓSA: 2003.

sön, s ha a *li* egyesül a *qivel*, csak akkor jön létre az öntudat. Ugyanúgy, mint ennek a gyertyának a lángja. Azért van ilyen fényesség, mert a lángot a zsíros viasz táplálja.”⁶⁶

Ezek szerint a tudat („szív”) is a *li* és a *qi* együttes megtestesülése. A különböző tudati funkciókra (például gondolkodásra, érzelmekre) csak a tudat képes, a *li* (ami az ember esetén nem más, mint az emberi természet) nem végez ilyet. Ugyanakkor ezek a funkciók csak a *li* által létezhetnek:

Az ember természetéről szólva, a legfontosabb az, hogy megértjük, mi is az alaptermészet valójában. Cheng mester (Cheng Yi 程頤) találóan fogalmazott, mikor azt mondta: „Az emberi természet maga a *li*.” Na mármost, ha úgy fogjuk fel, mint a *lit*, akkor bizonyosan nincsenek formái és tulajdonságai. Semmi más, mint alapelv. Az emberben az emberség, igazságosság, helyes viselkedés és bölcsesség alapelvei mind az alaptermészethez tartoznak. Ezek pusztán alapelvek. Általuk vagyunk képesek részvétet érezni, szegyenkezni helytelen cselekedeteink miatt, előzékenynek lenni, s különbséget tenni jó és rossz között. Vegyük csak példaként a gyógyszerek természetét: némelyek a hűtés, némelyek a melegítés tulajdonságával bírnak. Jobban megnézve őket, mégsem láthatjuk ezeknek a tulajdonságoknak az alakját. Tulajdonságaikat csak akkor ismerjük meg, ha bevesszük őket, s megmutatkozik gyógyító hatásuk; ebben mutatkozik meg természetük.”⁶⁷

Az erények tehát az ember *lijéhez*, alaptermészetéhez tartoznak, de önmagukban nem tudnak megmutatkozni, csak a különböző emberi megnyilvánulásokban. Ezért mind az ember, mind a dolgok *lijének* megismeréséhez – vagyis a megvilágosodáshoz, bölccsé, „nemes emberré” váláshoz – a konkrét megnyilvánulások vizsgálatán keresztül vezet az út, maga a *li* közvetlenül nem közelíthető meg:

A nagy tanítás a dolgok vizsgálatáról beszél, de nem említi a *li* vizsgálatát. Ez azért van, mert a *li* vizsgálata olyan, mintha a semmibe markolnánk, ahol kezünk nem találhat kapaszkodót. Amikor csupán a „dolgok vizsgálatáról” beszél, azt akarja mondani ezzel, hogy a „formákon belüliből” kiindulva kell kutatnunk azután, ami a „formák felett” lakozik.”⁶⁸

⁶⁶ Zhuzi yulei 5. FUNG: 2003, 363–364.

⁶⁷ Zhuzi quanshu 42. FUNG: 2003, 364.

⁶⁸ Zhuzi quanshu 46. FUNG: 2003, 367–368.

Ha sikerül a dolgok tanulmányozása által sorra megismernünk a *li*-ket, és további megértésre törekszünk, akkor idővel eljutunk a célhoz, a teljes megértéshez:

Nincs az emberi tudatnak (*xin*) olyan szellemi képessége (*ling*), melyből teljességgel hiányozna a tudás (*zhi* 知), s nincs a világon egy olyan dolog sem, melyben ne lakozna benne a *li*. Mivel azonban a *li* vizsgálata nem lehet teljes, ezért a tudás sem lehet soha tökéletes. A nagy tanítás első útmutatása ezért mondja azt, hogy a növendéknek, a *li*-re támaszkodva, melynek lényege addigra már feltárult előtte, állhatatosan tovább kell haladnia, hogy alapos tudás birtokába jusson azokról a dolgokról, amelyeket még nem ismer, s hogy tudásszomjában eljusson a megismerés végső határáig. Amikor valaki nap nap után ezen fáradozik, egy reggelen végül a teljes megértés birtokába jut. Nem lesz többé, mit ne értene a dolgok sokaságáról, legyen az külső vagy belső, durva vagy finom. Mindenhova eljut, s tudatának minden rezdülését a teljes megvilágosodás fénye ragyogja be.⁶⁹

■ ZHU XI ÉS A SZELLEMEK

A fent vázolt teljes megértés – megvilágosodás – célja azonban alapvetően e világi: a megvilágosodás Kínában szokásos buddhista értelmezésével szemben a neokonfucianizmus nem ígér örök boldogságot, magasabb rendű újjászületést vagy menekülést az élet és halál körforgásából. Zhang Zai 張載 (1020–1077), az egyik korai neokonfuciánus gondolkodó így ír életéről és haláláról az irányzat alapszövegének számító *Nyugati felirat* (*Ximing* 西銘) legvégén:

Amíg élek, engedelmesen szolgálom (az Eget és a Földet); ha pedig majd nem leszek, nyugalmat (*ning* 寧) lelek.

Ez gyakorlatilag a halál utáni életnek – vagy legalábbis az öntudatos lélek továbbélésének – tagadása, amely valamennyi neokonfuciánusra, így Zhu Xira is jellemző volt. Ugyanakkor felmerült egy probléma: a világot mind a konfuciánus klasszikusok, mind a nagy tiszteletnek örvendő hivatalos történeti krónikák, mind a korabeli népi hiedelmek szerint szellemek, istenek, szörnyek és egyéb természetfeletti lények népesítették be, s ezeknek az átfogó világmagyarázatban helyet kellett találni. Zhu Xi meglehetősen sokat

⁶⁹ Daxue ZHANGJU 大學章句 (Kommentár A nagy tanításról) 5. FUNG: 2003, 368.

周國大公朱晦庵先生

經訓在平蓋合義日集對鏡與題以舒鬱
於清在陽十五年仲秋吉旦新無餘處刻非草



復安中復臨之陽既爾乎仁義之骨是平蓋待有竟焉而力集刻
之德化師之陽古年前列之陰德惟開然而日端九龍平刻

5. kép. Zhu Xi portréja

foglalkozott a természetfeletti lények – elsősorban a „kísértetek és szellemek” (*guishen* 鬼神) – kérdésével, s a *Zhuzi yulei* (Zhu mester osztályozott mondásai) tanúsága szerint tanítványai gyakran faggatták a szellemekről. Mindezt annak ellenére, hogy – mint a konfuciánusok általában – Zhu Xi sem tartotta központinak ezt a témát:

A kísértetek és szellemek ügye természetesen másodlagos. Nincs formájuk és árnyékuk, s nehéz megérteni őket, de nem is szükséges megérteni őket. Jobb, ha a sürgős napi dolgokban tesztek erőfeszítéseket. A mester (Konfuciusz) mondotta: „Aki még az élő embereket sem tudja szolgálni, az hogy tudná szolgálni a holtak szellemeit (*gui*)? Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?” Ezzel ő mindent elmondott.

Zhu Xi háromféle értelemben használja a *gui* és *shen* kifejezéseket. Az első jelentésben e szavaknak kevés közük van a furcsa lényekhez. A *gui* és a *shen* valójában a *qi* kétféle aspektusa: a *qi*, a világot felépítő anyag vagy energia folyamatosan változik, kavarg, pulzál, s Zhu Xi az éppen terjeszkedő *qi*t nevezi *shen*nek, az összehúzódo *qi*t pedig *gui*nak. Például amikor feltámad a szél, megered az eső, mennydörög az ég, az *shen*; amikor a szél, az eső és a mennydörgés eláll, az *gui*.⁷⁰ A *gui* és a *shen* párhuzamban áll a *yinnel* és a *yanggal*, s az összehúzódo és terjeszkedő *qi* számos természeti – és természetfölötti(nek tartott) – jelenségre magyarázatot ad. Ebben az elméletében Zhu Xi nagyban ókori szövegekre és korábbi neokonfuciánusok tanaira támaszkodott.⁷¹

A *gui* és *shen* azonban Zhu Xinál sokszor egyértelműen nem személytelen erőt jelent, hanem kísértetet, szellemet, istenséget, szörnyet. Ezeknek a létét Zhu Xi sosem vonja kétségbe.

⁷⁰ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 600.

⁷¹ GARDNER: 1995, 600; YU, A. C.: 1987, 403–405.

Kérdés: A világon rengetegen látnak kísérteteket és szellemeket. Nem vizsgáltam meg, hogy léteznek-e. Te mit gondolsz?” (Zhu Xi) így válaszolt: „A világon azok, akik láttak (kísértetet és szellemet), rengetegen vannak. Hogy is mondhatnám, hogy (ilyenek) nem léteznek? Ám nem szokványos (*zheng* 正) lijük van.”⁷²

Zhu Xi tehát már csak a szellemekkel kapcsolatos tapasztalatok nagy száma miatt sem tagadja azok létét. Máshol arra hivatkozik, hogy a klasszikusokban számos természetfeletti lény szerepel, és az ősidőktől fogva sok szertartást mutatnak be nekik, vagyis a régi bölcsek hittek bennük, így létüket nem lehet kétségbe vonni.

Zhu azonban – a *lire* és *qire* épülő világmagyarázata szerint – meg is magyarázza, mintegy „racionalizálja” e lények létét. Szerinte az emberek egy adott mennyiségű *qi*vel születnek, amely a halálkor szétoszlik. Vannak azonban olyan esetek, amikor a *qi* nem oszlik fel azonnal – ilyen, amikor valaki hirtelen vagy korai halált hal. Ilyenkor a halott el nem oszlott *qijéből* kísértetek, szörnyek, gonosz erők, bosszúálló szellemek lesznek.⁷³ Idővel azonban az ő *qijük* is szétszakadozik, és így megszűnnek létezni:

A világon a (szellemekkel kapcsolatos) szóbeszédnek nyolctizede alaptalan, csak kéttizedének van alapja. A legtöbb ilyen eset olyan, amikor valaki a neki kiszabott idő előtt hal meg, például vízbe fúl, meggyilkolják, vagy hirtelen betegség végez vele. Ilyenkor a *qije* nem merült ki teljesen, ezért ilyen (különleges lényenye) válik. Emellett hirtelen halál esetén a *qi* nem oszlik szét teljesen, mivel eredetileg (az illető) bőségesen el lett látva *qi*vel. Végül azonban idővel (az ő *qije*) is szertefoszlik.⁷⁴

A korban a buddhizmus hatására meglehetősen elterjedt volt a reinkarnáció tana. Az újjászületést a *qi* szétoszlása elvileg kizárná, de Zhu Xi elismeri, hogy bizonyos különleges esetekben – amelyeket nem magyaráz meg – sor kerülhet újjászületésre:

Ha valaki meghal, annak *qije* szétoszlik, és nyom nélkül megsemmisül (*min* 泯). Ez az általános (*chang* 常), ez az erkölcsi alapelv (*daoli* 道理). Előfordul azonban,

⁷² *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 602.

⁷³ *Zhuzi yulei* 3, 63. GARDNER: 1995, 602.

⁷⁴ *Zhuzi yulei* 3, 63. GARDNER: 1995, 602, 603.

hogyan valaki újjászületik (*tuosheng* 托生); ilyenkor az általa összegyűjtött *qi* véletlenül nem oszlik szét, valamilyen módon összekeveredik az élő *qivel*, és visszatér az életbe (*zai sheng* 再生). Ez azonban nem általános.⁷⁵

A szörnyek, szörnyszülöttek és egyéb furcsa lények létét Zhu Xi egyszerűen azzal magyarázza, hogy ezek összekeveredett (*zarou* 雜揉) vagy elfajzott (*guaili* 乖戾) *qivel* lettek ellátva, vagyis tulajdonképpen nincs bennük semmi furcsa, csak a *qijük* miatt olyanok, amilyenek. Ezek a lények *livel* is rendelkeznek, igaz, az ő *lijük* nem szokásos (*feichang* 非常), ezért különösnek (*guai* 怪) látjuk őket.⁷⁶

A jóslás és a „természetfeletti” lényekkel való kapcsolattartás is a *qi* miatt lehetséges. Mivel minden *qiből* áll, saját tudatunk *qijének* kiterjesztésével kapcsolatba kerülhetünk a szellemvilág *qijével*.

Az Ég, a Föld és a testünk együttesen: egyetlen dolog. Az úgynevezett kísértetek és szellemek nem mások, mint a saját *qink*. Ha a saját tudatunkban (*xin*) a gondolatok (*siliu* 思慮) megmozdulnak, akkor a *qijük* kifelé terjeszkedik, s természetesen módon hatás és visszahatás (*gantong* 感通) jön létre.⁷⁷

Az Égen és a Földön nincs, ami ne *qi* lenne. Az ember *qije* az Ég és a Föld *qijével* állandóan kapcsolatban van, (s ez a kapcsolat soha) nem szakad meg, csak az ember maga nem látja. Amint az ember tudata megmozdul, egész biztosan el fogja érní (az Ég és a Föld) *qijét*. (A tudat és a *qi*) összehúzódásukban és terjeszkedésükben, jöttükben és mentükben kölcsönösen hatnak és visszahatnak (*gantong*) egymásra. Például a jóslásfélénknél (*bushi* 卜筮) mindig az történik, hogy a tudatunkban benne lévő dolognak elmondjuk, ami a tudatunkban van, s erre a megmozdulásra (*dong* 動) biztos, hogy érkezik válasz (*ying* 應).⁷⁸

Az univerzum *qijének* azonossága, illetve a hatás-visszahatás (*gantong*) törvénye – vagyis hogy ha valamire hatunk, az is hatni fog ránk – „racionális” magyarázatot ad a jóslások, imák, áldozatbemutatók hatásosságára. Egyszerűen az történik, hogy a tudatunk aktívan fellépve („megmozdulva”)

⁷⁵ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 603.

⁷⁶ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 603, 606.

⁷⁷ *Zhuzi yulei* 98. GARDNER: 1995, 604.

⁷⁸ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 604.

kiterjeszti a *qijét* a „természetfeletti” dolog *qijére*, s ez automatikusan valamiféle ellenhatást szül, ami lehet egy sikeres jóslat is. Vannak, akik az átlagosnál jobban ki tudják terjeszteni tudatuk *qijét*, ilyenek például a sámánok (*wuren* 巫人), akik ezért hatékonyabban tudnak hatni a szellemekre. A közös, tömeges ima, áldozatbemutatás is azért lehet hatékony, mert a sok hívő tudatának *qije* egyesülvén erős lesz, és kiválthatja a kívánt hatást.⁷⁹

Felmerül még egy nagyon fontos kérdés: ha normális esetben a halállal az ember *qije* szétoszlik, akkor mi értelme van az ősöknek bemutatott áldozatoknak, azoknak a rítusoknak, amelyek mindig is a konfucianizmus központjában álltak, s amelyeket a több évezredes hagyomány szentesített? Kell-e a szétoszlott *qinek* áldozatot bemutatni? Zhu Xi, mint minden konfuciánus, természetesen alapvető fontosságúnak tartja az őskultuszt, sőt *Zhuzi jiali* 朱子家禮 (*Zhu mester családi szertartásai*) című művében aprólékosan foglalkozik a helyes áldozatbemutatás mikéntjével.⁸⁰

Az őskultusszal kapcsolatosan felmerülő kérdéseket Zhu Xi szintén a *li-qi* elméletével igyekszik megmagyarázni, a szellemet *qiként* értelmezve, ezzel feloldva az ellentmondást a hagyomány és saját világmagyarázata között. Az a gondolat, hogy a halott szelleme alapvetően *qi*, amely felszáll az égbe, már egyes klasszikusok szétszórt utalásaiban is felmerül, de rendszerré csak Zhu Xinál áll össze.⁸¹

Az ősöknek bemutatott szertartásoknál mindig is alapfeltétel volt, hogy azokat a vér szerinti leszármazottak mutassák be. A már idézett *Lunyu* III.12. szerint maga Konfuciusz is azt vallotta, hogy az áldozatot személyesen kell bemutatni; más forrásoknál még egyértelműbb, hogy a vérségi kapcsolat elengedhetetlen. Például a *Tavaszkok és ősök krónikájának* *Zuo zhuan* kommentárja így ír:

A halottak szellemei nem lelik örömüket abban az áldozatban, amelyet nem a saját fajtájuk mutat be; az emberek nem áldoznak olyanoknak, akik nem a saját ősök.⁸²

⁷⁹ GARDNER: 1995, 604–605.

⁸⁰ EBREY: 1991.

⁸¹ YU, A. C.: 1987, 403–404.

⁸² LEGGE: 1861–1872, V: 157.

Ezt a gondolatot Zhu Xi továbbvitte, pontosabban a *qire* vonatkozó elméletével alátámasztotta:

Ha az Égről és a Földről beszélünk, csak egyetlen *qijük* van. Ha magunkról beszélünk: az én *qim* és az őseim *qije* szintén egyetlen *qi*, ezért ha hatást (*gan* 感) gyakorlok, akkor egész biztosan válasz (*ying* 應) is érkezik rá.⁸³

Korábban már láttuk, hogy Zhu Xi meglehetősen mechanisztikus világképében a hatás-reakció kettőségnek fontos szerepe van: ha valaki hat valamire, akkor az is hat rá, a dolgok így lépnek interakcióba. Az ősök szellemeivel is ez a helyzet. Egyrészt a nagy általános *qi* az egész univerzumban ugyanaz; másrészt a konkrét dolgok *qije* jellemzően különböző, de a vérrokonok *qije* azonos, vagy legalábbis nagyon közel áll egymáshoz. A halott apa és az élő fiú azonos (vagy hasonló) *qivel* rendelkezik, ezért létrejöhet a kölcsönhatás kettejük között. A *qi* azonossága miatt a leszármazott hatni tud az ősei szellemére (amelyek nem mások, mint *qi*), így azok is vissza tudnak hatni rá. Ez a kölcsönhatás nem vérrokonok között nem jöhet létre.

Ugyanakkor, mint említettük, a halottak *qije* már széteszlott, így kérdéses, hogy miként hathatunk rájuk. Erre Zhu Xi kétféle magyarázatot is ad. Az egyik szerint a *qi* a halálkor nem azonnal oszlik szét, így bizonyos ideig még kapcsolatba léphetünk az ősök szellemével – az viszont, hogy meddig, a dolog természetéből adódóan kideríthetetlen:

Amikor az ember meghal, bár végül visszatér a széteszlottság (állapotába), nem azonnal oszlik szét. Ezért az áldozatbemutatásnál fennáll a hatás és válasz (*gange* 感格) alapelve. Az ősök nemzedékről nemzedékre távolodnak, de hogy a *qijük* létezik-e még, azt nem tudhatjuk.⁸⁴

Ez a megközelítés azonban nem ad választ a távoli ősökkel kapcsolatban felmerülő kérdésekre, ráadásul nem illik bele Zhu Xi rendszerébe, amely szerint – normális esetben – a halálkor a *qi* azonnal széteszlik. Ezért Zhu Xi másik magyarázatot is ad:

Valaki megkérdezte: Nem tudom, hogy amikor az ember meghal, a lelke (*hun po* 魂魄) széteszlik-e?” Válasz: „Biztosan széteszlik.” (A kérdező) tovább érdeklődött: „Amikor a fiak és unokák áldozatot mutatnak be, akkor fennáll a hatás

⁸³ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 607.

⁸⁴ *Zhuzi yulei* 3. GARDNER: 1995, 608.

és válasz (gange) jelensége?” Válasz: „A fiak és unokák valójában az ősök qijével rendelkeznek. Bár az (ősök) qije szétoszlik, a gyökerük (gen 根, vagyis vérvonaluk) itt (a földön) létezik. Teljes őszinteséggel (cheng 誠) és tisztelettel (jing 敬) képesek vagyunk idehívni őket, hogy a qijük itt (az áldozat helyén) összegyűljék. Olyan ez, mint a víz és a hullám: a későbbi víz nem ugyanaz, mint a korábbi víz, a későbbi hullám nem ugyanaz, mint a korábbi hullám, de azért mégiscsak ugyanarról a vízről és hullámról van szó. A fiak és unokák qije, illetve az ősök qije ugyanilyen. Bár (az ősök qije) magától gyorsan feloszlik, a gyökerük itt (ezen a világon) létezik. Mivel a gyökerük itt létezik, ezért képesek vagyunk elérni, hogy (az ősök) qije összegyűljék itt. Ezeket az ügyeket nehéz megmagyarázni, a legjobb, ha mindenki maga gondolkozik rajtuk.

Kérdés: „Nem tudom, hogy (az ősök szellemei) állandóan a földön tartózkodnak-e, vagy csak az áldozatok ideje alatt vannak a földön?” Válasz: „Csak akkor vannak jelen (az ősök szellemei), ha a fiúk és unokák qije jelen van. Amikor éppen nem folyik áldozatbemutatás, akkor hogyan is gyűlhetne össze (az ősök qije)?”

Zhu Xi tehát úgy hozza összhangba a qi szétoszlásáról, illetve az áldozatbemutatás fontosságáról szóló tanításait, hogy azt vallja: a halottak qije valóban szétoszlik, de az áldozatbemutatás idejére összesűrűsödik, így a halott valamiféle szelleme (összegyűlt qije) jelen van, és képes kölcsönhatásba lépni a leszármazottal (pontosabban a leszármazott tudatának qijével). Ez annak köszönhető, hogy vérrokonságuk miatt a qijük azonos, a „gyökerük” ugyanaz. Ahhoz azonban, hogy az áldozat sikeres legyen, vagyis a kapcsolat létrejöjjön, alapfeltétel, hogy a leszármazott a rítust teljes őszinteséggel és tisztelettel végezze el; ellenkező esetben az ősök qijére nem tud hatni, a kölcsönhatás nem jön létre. Ezzel tehát Zhu Xinek sikerül a rendszerén belül magyarázatot adni mind arra, hogy miért kell gyakorolni az őskultuszt, mind pedig arra, hogy a szertartások során miért van szükség teljes őszinteségre.

Megjegyzendő, hogy Zhu Xi csak az egyikét képviselte a neokonfuciánus irányzatoknak, s ugyanezekre a kérdésekre mások eltérő válaszokat adtak. Az utóbbiak ismertetésére itt nincs lehetőség, de azt újra ki kell emelni, hogy hatszáz éven keresztül az államilag hirdetett világgép Zhu Xi nézetein alapul.

■ ZÁRSZÓ

Amikor a konfucianizmus mint önálló gondolkozási irányzat kialakult, Kínában már évezredes elképzelések éltek ősökről, istenségekről, szellemekről, illetve az ember helyéről abban a világban, amelyet különböző „természetfeletti” lények népesítenek be. Konfuciusz és hívei nem szakítottak ezekkel az elképzelésekkel, hiszen az iskola célja éppen az volt, hogy a hagyományokat megőrizze és új értelmet adjon nekik. A konfucianizmus tehát ráépült az ősi tradíciókra, merített belőlük, és természetesen igyekezett valamelyest módosítani őket. Konfuciusz és követői, miközben mély tisztelettel fordultak a hagyományokhoz, az azokat megörökítő könyveket pedig szentnek tartották, a hangsúlyt máshová helyezték: elsősorban azzal törődtek, hogy itt, ezen a világon miként lehet rendet, jó kormányzást teremteni. Ennek az eszményi rendnek része volt mind az uralkodó, mind az alattvalók helyes viselkedése, erényessége. A kései konfuciánusok metafizikai magyarázatai sem öncélúak voltak, hanem ezeket az e világi célokat igyekeztek alátámasztani.

Azt, amit mi „léleknek” nevezünk, a konfuciánusok nem elemezték részletesen; ugyanakkor tanításuk központjában éppen az ember öntökéletesítése, pszichés fejlődése állt. Ezért is folytattak komoly vitákat arról, hogy alapvetően milyen is az ember. Eszményük az a „nemes”, vagyis erkölcsileg tökéletes ember volt, aki olyan mélyen magáévá tette az erényeket, hogy gondolkodás nélkül, mindig minden helyzetben a társadalmi szerepének megfelelően viselkedik. Ez az eszmény minden konfuciánus és neokonfuciánus gondolkodónál létezett, az iskolán belül csak a részletekben, illetve a magyarázatokban volt eltérés. A konfucianizmus tehát a „lélek” tökéletesítését összekapcsolta az e világi renddel.

A „nemes emberré” válásnak azonban önmagáért kell megtörténnie, a konfuciánusok szeme előtt nem lebegett valamiféle túlvilág, ahol az erkölcsileg tökéletes ember jutalmat kap. Mindez azonban nem jelentette azt, hogy a konfuciánusok többsége ne hitt volna a túlvilági életben. Valójában nem mertült fel, hogy a halottak szellemei, az istenségek, kísértetek, gonosz és jó erők ne lennének jelen; és az sem, hogy ezekkel ne kéne törődni. Már csak azért sem, mert az e világ és a túlvilág között nem volt határvonal, tehát ezek a lények közöttünk léteznek, és ők is részei az egységes univerzum rendjének. Ezért a konfucianizmus központjában a szent szövegek mellett mindig is ott álltak az áldozatok.

A túlvilágkép kidolgozására mindemellett a konfuciánusok nem fordítottak sok energiát; az iskola mindig is meglehetősen praktikus volt, így

azzal, aminek megismerésére nemigen volt se szükség, se remény, nemigen törődtek. Ez részben még a spekulatív neokonfuciánusokra is igaz, akik bonyolult elméleteiket szintén az e világi rend alátámasztására használták.

A konfucianizmus államideológiának, a sok tízmilliós birodalmat kormányzó hivatalnokapparátus közös eszmei alapjának megfelelő volt, olyannyira, hogy a világtörténelem egyik legtartósabb államalakulata épülhetett rá. Az emberek transzcendens igényeit azonban jellemzően nem elégítette ki, és mivel nem törekedett kizárólagos világmagyarázatra, bőven hagyott teret különböző vallásoknak, amelyek olyan életterületekkel foglalkoztak, amelyeket a konfucianizmus elhanyagolt.

■ IRODALOM

- AMES, Roger T.: *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.
- CSONGOR Barnabás – HAMAR Imre (ford.): Szemelvények a Co csuanból. In *Kínai-magyar irodalmi gyűjtemény* II. 3. füzet, szerk. Tőkei Ferenc. Budapest, Balassi, 1999.
- DAWSON, Raymond: *A kínai civilizáció világa*. Budapest, Osiris, 2002.
- EBREY, Patricia Buckley (transl.): *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals and Ancestral Rites*. Princeton. Princeton University Press, 1991.
- ENZINGER, Irmgard: Bedeutungen des Begriffes 'Herz': Das Körper-Denken in den Büchern Mengzi und Zhuangzi. *Monumenta Serica* 50: 95–170. 2002.
- FUNG Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*. Budapest, Osiris, 2003.
- GARDNER, Daniel K.: Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kuei-shen. *Journal of the American Oriental Society* 115:4, 598–611. 1995.
- IDEMA, Wilt – HAFT, Lloyd: *A Guide to Chinese Literature*. Ann Arbor, Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1997.
- KÓSA Gábor: A konfucianizmus. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest, ELTE BTK Távol-keleti Intézet, 2013.
- KÓSA Gábor: A mágikus, a szellemi és a varázslatos. A *ling* szó jelentésének vizsgálata a Jiuge versciklus alapján. In Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás születésének 80. évfordulójára*. Budapest, Balassi, 38–65. 2003.
- LEGGE, James: *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. 1–5, Hong Kong, Legge, London, Trubner, 1861–1872.
- LEWIS, Mark Edward: *Writing and Authority in Early China*. Albany, State University of New York Press, 1999.

- LO, Yuet Keung: *The destiny of the shen (soul) and the genesis of early medieval Confucian metaphysics* (221–581 A. D.). Ph.D. dissertation. Ann Arbor, The University of Michigan, 1991.
- LOEWE, Michael (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- MASPERO, Henri: *Az ókori Kína*. Budapest, Gondolat, 1978.
- TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005a.
- TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia. Ókor. II. kötet*. Budapest: Magszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005b.
- TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia. Ókor. III. kötet*. Budapest: Magszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005c.
- VASZILJEV, L. Sz.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest, Gondolat, 1977.
- YU, Anthony C.: Rest, Rest, Perturbed Spirit! Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47: 2, 397–434. 1987.
- YU, Ning: *The Chinese HEART in a Cognitive Perspective. Culture, Body, and Language*. Berlin, Walter de Gruyter, 2009.