

VÁRNAI ANDRÁS

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

KONFUCIÁNUS NYELVÉRTÉLMÉZÉS ÉS ÉRTÉKELMÉLET

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Liu 1995: 24–26.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Hsiao 1995: 519.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Wieger 1922: 37.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ivanhoe 1996: 78. ff.

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

²⁰ Hsiao 1995: 78. ff.

²¹ Lau 1979: 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Maspero 1978: 368.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Yao 2000: 27.

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

⁴⁵ Ames 1983: 117–118.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Maspero 1978: 439–441.

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

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

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

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

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

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

⁵² Luo 1991: 40, Chan 1973: 52.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Vasziljev 1977: 100, Cheng 1995: 113.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁵ Fung 1976: 180, Maspero 1978: 447.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸³ Foucault 1990: 40.

FELHASZNÁLT IRODALOM

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

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