

VÁRNAI ANDRÁS

## Az „égi megbízatás” (*tian ming* 天命) „átértelmezése” és a „nevek” (*ming* 名) funkciója

„Mencius”, avagy mégis inkább Mengzi – a konfucianus „ortodoxia”  
képviselője a *tianming*ről 天命 és a *ming*ről 名

### Abstract

#### The *Mengzi* on ‘Heavenly decree’ (*tianming* 天命) and ‘name’ (*ming* 名)

Ancient Chinese texts that cover historical topics or transfer teachings of wisdom greatly honour the concept of ‘Heaven’s decree’ (*tianming* 天命 or its variant *ming* 命). Heaven’s decree is one of the referenced cornerstones of Confucian teaching, including in the *Mengzi*. According to Mengzi, *ming* 命 does not simply refer to external circumstances, but rather reveals to us our ‘duty’: what we must do and what we must not do. This is in line with Mengzi’s view that the task of governance should be performed by a suitable person ‘appointed’ by Heavenly decree, and the preparation for this, according to Kongzi’s initiative, is that the goal of the noble-minded (*junzi* 君子) is to live and act in recognition of Heaven’s decree.

The ruler’s ‘entrusting’ (*ming* 命) is the process of the Heavenly decree. The idea of the revocability of this entrusting is usually linked to the teaching of Mengzi (although it already appears in a text of the *Shijing*), because it is most clearly stated in his work that if the ruler proves to be unfit to rule, Heaven ‘entrusts’ another person who is truly qualified. This also means that rulers and superiors should be careful to avoid such revocation through proper governance. The thesis that appears in several places in Mengzi is actually meant to relate the reorganisation of the rule to the change of the ‘Heavenly entrusting’ in accordance with practice.

In the period of the turn of the century, the question of the relevance of the use of language, namely of whether linguistic terms are able to clarify the relationship with reality, or whether there is a gap between the two, came to the foreground. If we examine Mengzi’s understanding of names (*ming* 名), its most important message is that ‘non-straightforward speech’ is harmful to governance and the conduct of affairs. When terms are defined and clarified, the whole system of thought gains a solid foundation, since it ‘prescribes’ ‘humane governance’ (*renzheng* 仁政).

**Keywords:** ‘Heaven’s entrusting’, ‘Heaven’s decree’ (*tianming* 天命), ‘humane governance’ (*renzheng* 仁政), fulfilling the duty of the *junzi* 君子, function of ‘names’ (*ming* 名), issue of Chinese terms, ‘names’ (*ming* 名) and ‘reality’ (*shi* 實), validity of language, ‘facility’ (*xing* 性)

A *Mengzi*-t Franciscus Noël jezsuita misszionárius fordításában ismerhették meg az érdeklődők először a 18. század folyamán, hiszen a korábbi „kísérletek” nem jelentek meg nyomtatásban. A „Mem Tsu” (’Memciusz’) fordítása is mutatja, hogy Noël igyekszik pontosan visszaadni a gondolatmeneteket, de az ő munkájára, a korábbi fordítókhoz hasonlóan, ugyanúgy jellemző, hogy a Zhu Xi által a 12. században írt neokonfucianus kommentárok mellett saját „bővítményeket” fűz hozzá az eredeti szöveghelyekhez. Ebben követi az első jezsuita kínai bölcséleti szövegfordítást, a „Confucius Sinarum Philosophus”-t (’Konfuciusz Kína filozófusa’), amely munka a Konfuciusznak tulajdonított műveket mutatja be, a *Daxue* 大學 (’Nagy Tanítás’) szövegével kezdődik, ez után a *Zhongyong* 中庸 (’A Közép Mozdulatlansága’) következik, és végül a *Lunyu* 論語 (’Beszélgetések és mondások’) fordítása zárja a sort, ahogy azt Zhuxi összeállította a *Sishujizhu* 四書集注 című gyűjteményben, és a fordításban nem szerepelt még a *Mengzi* 孟子. Már ebben az első fordításgyűjteményben is megjelennek azok az értelmezési problémák, amelyek mindmáig terhelik a sinológiai fordításokat. A „Confucius Sinarum Philosophus” mint „scientia Sinicae”-t értelmezi a konfucianus tanítást. A legfontosabb fogalmakat bemutatva láthatóvá válik az interpretáció átalakító irányultsága, amelynek segítségével a konfuciuszi tanítás, mint morálfilozófia jelenik meg. Itt az is „segíthette” a fordítókat, hogy például a „vir”-ből képzett „virtus”-t a skolasztikától kezdődően azonosítják a morállal, sőt még az is belejátszhatott, hogy a „moers” eredeti ’szokás’ jelentése ekkorra felvette az ’erkölcs’ jelentést is.<sup>1</sup>

Ami a jezsuita fordítások problémakörét illeti, itt csak arra van terünk, hogy felhívjuk a figyelmet a kínai terminusok átültetési nehézségeire, amelyekkel a jezsuitáknak igen sok gondjuk volt, egészen addig menően, hogy többször jelzik ők maguk is, hogy a kínai és a latin fogalmak és kifejezések analógiái, illetve megfeleltetései az értelmezés végső kényszeréből adódnak, mert nem áll rendelkezésükre csak ez az európai (skolasztikus teológiai) nyelvezet. A jezsuita misszionáriusok elsősorban tudományos és etikai traktátusokat ültettek át kínai nyelvre fordításaikban, majd keresztény hittudományi értekezéseket, amelyek a keresztény dogmatikát és a konfucianus tanításokat mintegy „harmonizálták”. Mivel a nyelvhasználati idiómák jelentését csak az írástudók számára oldja fel az ideogrammák (írásjegyek) ismerete, ezek a fordítások az ő meggyőzésüket szolgálták. A kínairól latinra történő fordításokban ugyancsak olyan „morálfilozófiai” problémákkal foglalkozó konfucianus műveket mutattak be, amelyekben megkísérelték úgy interpretálni őket, hogy lehetséges legyen a keresztény értékrenddel párhuzamba hozható, régi eredettel rendelkező – „nemes társa-

<sup>1</sup> Várnai 2016: 73.

dalmi-filozófiai” – tanítás, amely illeszkedhet az európai hagyományokhoz, sőt tanulságul szolgálhat számunkra.<sup>2</sup>

Noël a „*Sinensis Imperii libri classici sex*” (‘A kínai birodalom hat klaszszikus könyve’) című munkájában először fordította le a rendelkezésére álló források alapján „teljes egészében hiteles módon” a *Sishu*-ban összegyűjtött műveket,<sup>3</sup> az „*Adultorum Scola, seu Doctrinā*”-t (‘A felnőtteknek való Iskola, avagy a Tanítás’) – Ta Hio (*Daxue*), az „*Immutabile Medium*”-ot (‘Változatlan Közép’) – Chum Yum (*Zhongyong*), a „*Libri Sententiarum*”-ot (‘Szentenciák Könyve’) – Lun Yu (*Lunyu*), a „*Memcius*”-t – Mem Tsu (*Mengzi*). A kötet ezek mellett közölte a „*Filialis Observentia*” (‘Gyermeki tisztelet’) – Hiao Kim (*Xiao Jing Tong* 孝經童) és a „*Parvulorum Scola*” (‘Kicsinyek Iskolája’) – Siao Hio (*Xiao xue* 小學) fordítását is.

A *Mengzi* egy kitüntetett passzusának – amelyben az Ég funkcionális szerepének voltáról találhatunk példát – némileg átértelmező fordítása tanulságos lehet számunkra annak megvilágításához, miként értelmezheték az első, latin nyelvű fordítások fogalomhasználata felől a felvilágosodás és a klasszikus filozófia korának gondolkodói a konfucianizmus sarkalatos műveit.<sup>4</sup> Ebben az átértelmezésben majd a későbbiekben a sinológusok, orientalisták, történészek és filozófiatörténészek osztoznak velük. (A Noël latin fordításából felhasznált passzust az általam magyarított formában mutatom be.)

*Mengzi* 孟子 Gaozi shang 告子上 (VI.A.) fejezet 16.: 孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。

Memcius mondta: „A dolgok maguk csak áthatják az embereket. A szív [*xin* 心 szív-elme; heart-mind<sup>5</sup>] feladata a gondolkodás, a dolgok racionális megismerése. Szemünk és szívünk egyaránt az Ég adománya (»Cælo donantur«), de ezek az Égtől való adottságaink különböznek, és szilárdná kell tennünk magunkban a fontosabbat.”<sup>6</sup> „Van méltósága (dignitas) az Égnek, és van méltósága az embernek. Jámborság [vagy »kegyesség«] (pietas), méltányosság (aequitas), hűség (fidelitas), az erény fáradhatatlan szeretete (indefesus virtutis amor) az, amit az Ég méltóságának neveznek. Elsőként az egész Birodalom szolgálatát, a legfel-

<sup>2</sup> Várnai 2016: 24–25; Várnai 1976: 22–23.

<sup>3</sup> Mungello 1985: 330 skk.

<sup>4</sup> Várnai 1983: 7–13.

<sup>5</sup> Hansen 1991: 75–76.

<sup>6</sup> Noël 1711: 413. Noël itt olyan bővítő értelmezést adott a passzusnak, amely az eredetiben nincs benne. Innentől kezdve követi az eredetit.

sőbb előjáróságok elsődleges tiszttségviselését, az elsődleges kormányzóságot az emberek méltóságának nevezik. Egykor régen az emberek az Ég méltósága által létezve, így művelték ki az emberi méltóságot. A mai idők emberei azért művelik az Égtől kapott méltóságot, hogy az emberi méltóságot keresve, amint azt megleglik, eltávolítják a másikat; úgy, hogy ez így összeállván, el kell veszítsék az emberi méltóságot is” (Libr. II. Cap. VI. 52–53).<sup>7</sup>

Ha az az eredeti szöveg terminusait összevetjük a fordításban szereplő fogalmakkal, azonnal feltűnik, hogy a latin kifejezések „finoman” átértelmezik az eredeti jelentést. A *jue* 爵 ’dignitas’-ként történő értelmezése nagyjából megfelel annak, amit a konfuciánusok erénybeli nemességen értenek. A *ren* 仁 ’pietas’-ként történő értelmezése már nagyon nem felel meg ennek, megmáskítja a jelentést azzal, hogy egy olyan fogalmat alkalmaz, amely kifejezetten a keresztény erkölcsiséget reprezentálja, a kegyesség és a jámborság társerénye az irgalmas, kegyes és hozzákapcsolódó magatartások az „isten terében való élet” reprezentánsai. „Kegyességgel hívsz, ó Jézus, Atyai szent kebledre, Hozzád megyünk mindahányan” (Hozsánna zsoltároskönyv miseéneke). A *yi* 義 ’aequitas’-ként történő értelmezése helyes, valóban „méltányosság”, és a *yi* nem értelmezhető a „nyugati” igazságosságfogalom jelentése felől, ám azért itt is van egy lényegi különbség. Arisztotelész megvizsgálja az igazságosság és a méltányosság, mint összemérendő erények eltérését. „[I]gazságos dolog az, ami törvényes és egyenlő. [...] [Ez azt jelenti, hogy], mindegyik fél megkapja a magáét. És éppen ezért nevezzük igazságosnak[.] (NE 1129a; 1132a) Az így értelmezett igazságosság maga a teljes egészében jelentkező erény. (NE 1130a) [...] A méltányosság [...] nem a törvény szerinti értelemben [van], hanem úgy, mint egy kiigazítás [...] bizonyos hasonlóság alapján [...] ez olyan igazságosság [...], amely a törvényt helyesbíti ott, ahol abban az általánosítás miatt hézag mutatkozik. [...] [A]ki nem állítja élére az igazságosságot másnak a hátrányára, hanem beéri kevesebbrel, az méltányos ember[.] (NE 1137b, 1138a) [...] Átvitt értelemben és bizonyos hasonlóság alapján, mondhatjuk azt is, hogy ez olyan igazságosság, mint amilyen a családfő és háznépe közt fennáll [...], valamint a vezető és az alattvalók között (NE 1138b)”.<sup>8</sup> A kínai bölcséletben a méltányosság olyan erénybeli kötelesség – a *Lunyu* és a *Mengzi* lényeges terminusa –, amely elsősorban a hierarchiában lejjebb állók iránti kötelezettség, a „rátermetten viselkedő vezető”,<sup>9</sup> a *junzi* beállítottága, aki a hűséget alkalmazza felfelé, a méltányosságot lefelé. (Vagyis az utóbbi értelemben vehető össze az arisztotelészi méltányossággal, azzal a különbséggel, hogy itt természetesen hiányzik

<sup>7</sup> Noél 1711: 413–414.

<sup>8</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika* 1971: 117, 127, 119, 145–147, 149; Várnai 2013: 474.

<sup>9</sup> Schuessler 2007: 566.

az igazságosság alapkritériuma, az egyenlőség.) Hasonlóan ez a helyzet a *zhong* 忠 ’fidelitas’-ként történő értelmezésével, az ’hűség’ jelentésű. A Kongzi tanításában kulcsszerepet játszó hűség, lojalitás nemcsak a feljebbvaló iránti, hanem a társadalmi hierarchiában betöltött szerepnek megfelelő saját kötelezettséghez való attitűdre is utal.<sup>10</sup> Ám a *xin* 信 félre lett értelmezve ’indefesus virtutis amor’-ként, szó nincs „fáradhatatlan erényszeretet”-ről, ennek a terminusnak a jelentései: ’megbízhatóság’, ’őszinteség’, ’szavahihetőség’.

Mengzi szerint a *ming* 命 nem egyszerűen a külső körülményekre utal, hanem feltárja előttünk a „kötelességünket”, mi az, amit meg kell tennünk, és mit nem. Rajtunk múlik, hogyan kezeljük a körülményeket. Következésképpen Mengzi ezt az erényt tartja a legmagasabbnak; a „legtisztességesebb” pozíció, az, amelyet a *tian* (*tianjue* 天爵) adományozott, és ehhez a pozícióhoz képest az emberek által adományozott, például hatalmi pozíció (*renjue* 人爵) másodrendű, és nem is feltétlenül a „legtisztességesebb” (*Mengzi* VI.A.16.). Azt is mondja: „A jóindulat a *tian* által adományozott megtisztelő pozíció” (*Mengzi* II.A.7.)<sup>11</sup>

Noël egy másik szöveghelyen így mutatja be az „Égi elrendelés”-t: *Jin Xin shang* 盡心上 (VII.A.) fejezet 1.: 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。[...] 所以事天也。[...] 修身以俟之，所以立命也。 „Habitusunk megértése az Ég megismerése által adott számunkra. Aki valóban megismeri az Eget, megérti [...] így tesz eleget az Ég rendelkezésének (caelestis ordinem dispositionis) [...] az Ég titka előírásainak mindenre kiterjedő volta” (Libr. II. Cap. VII. 3).<sup>12</sup> Ha megnézzük Tőkei Ferenc fordítását, az egészen másképp értelmezi a passzust. „Aki szívének legmélyére hatol, az megismeri saját természetét (*xing* 性 [valójában: ’adottság’, ’hajlamok’ – V. A.<sup>13</sup>]). Saját természetünk megismerése pedig az Ég megismerése. Aki megőrzi szívét, táplálja saját természetét, az ezzel szolgálni tudja az Eget.”<sup>14</sup> Én eltérően ezektől, úgy látom, hogy itt, összhangban Mengzi azon nézetével, hogy a kormányzás feladatát az égi elrendelés által „kijelölt” alkalmas személynek kell ellátnia, és az erre való felkészülés Kongzi iniciatívája szerint az „önmagát [folyamatosan] javító”, „személyét fejlesztő” (*xiushen* 修身; Kongzi-nél 修己; a 修 ’javít’, ’fejleszt’ – K 1077d<sup>15</sup>; 身 ’test’, ’személy’ – K 386a-c<sup>16</sup>) „nemes ember” célja, aki képes megőrizni saját eredendő adottságait, ezzel valójában az Ég elrendelését ismerve fel. Ezért az

<sup>10</sup> Kósa 2013: 56.

<sup>11</sup> Back 2013:140, 143.

<sup>12</sup> Noël 1711. 437. Itt szükséges egy értelmező kiegészítés. Nincs szó az eredetiben „az Ég titkáról”, az „elrendelés” 命 szerepel a szöveghelyen.

<sup>13</sup> Kósa–Várnai 2013: 536–538.

<sup>14</sup> *Mengzi* VII. A. 1; Tőkei 2005a: 372.

<sup>15</sup> Karlgren 1996: 277; Schuessler 2007: 542.

<sup>16</sup> Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573.

én fordításomban igyekszem megjeleníteni ezt az összefüggést: „Aki kimeríti szívét (tkp. jól használja elméjét), az ismeri az adottságát. Ha ismered az adottságaid, megismered az Eget. [...] Ez az Ég ügye. [...] A személyed fejlesztése annyi, mint várni, azért, mert a magas pozíció (high position or rulership<sup>17</sup>) elrendelésre (eljön).”

### A Mengzi az Ég szerepéről – a *tianming*ről 天命 és a visszavonhatóságáról szóló tanítás

A *Mengzi* dialógusaiban egyfajta terápiás bölcsélet tárul elénk, ahogyan megkísérli „kigyógyítani” vitapartnereit helytelen nézeteikből. Anélkül, hogy erről számot adna, Mengzi voltaképpen követi Mozi eljárását, aki tanításának kifejtésekor, „diagnosztizálva” a zűrzavart, gyógyomodul a „kiterjesztett törődést” (*jian'ai* 兼愛) ajánlja. Kifejtéseit Mengzi hasonlatokkal, metaforákkal és analógiákkal világítja meg. Mo Di „gyógyomódját” azért veti el, mert az nem ismeri el a konfucianusok számára olyannyira fontos fokozatosság elvét. Mengzi a családon belül kialakított rendnek a társadalom egészére történő kiterjesztését hirdeti.<sup>18</sup>

A *Mengzi*-ben megjelenő *Tian*ról szóló teóriában az „ember személyes elrendelése”, mint a példaadó magatartás felmutatása és az értékek megőrzésének kulcsa szerepét tölti be – írja Robert Eno. Néhány kivétellel e szövegrészek mindegyike az elméletibb felében található a szövegkorpusznak, és nagyobb bölcséleti kérdésekkel foglalkoznak. Megtalálhatjuk a *Tian* szerepét az elméletek hálójában, amelyek Mengzi általános erénytani gondolatait alkotják, és láthatjuk, hogy ez a tanítás a *Tian* hatásáról hogyan kapcsolódik a konfucianizmus más tanaihoz, ahogy Mengzi alkalmazta: 君子所過 [...] 上下與天地同流 „a *junzi* az, aki úgy él, hogy [...] fent és alant egyetlen áramlatban *tian*-nal [éggel] és *di*-vel [a megművelt földdel]” (*Mengzi* 7.A.13), és más passzusokban (lásd például: 2A.2, 4B.13, 7B.25).<sup>19</sup> „Mengzi az »égi elrendelést« (*tianming* 天命) az erények gyökerének tekinti” – írja Graham<sup>20</sup>. Mengzi gondolkodásmódja szerint az erényes embert nem csupán a *tian* védi és jutalmazza; amellet, hogy a *tian* hat rá, erénye védi és hasznosságot biztosít neki, és ezzel másokat is erre készítet. A *Mengzi* nemcsak azt mondja, hogy a *tian* választ ki valamely erényes személyt a zsarnok helyére, hanem emellett Mengzi felidézve a régi történeteket azokat helyezi előtérbe, ahol az alkalmasság szempontjából kiemelheti azt a

<sup>17</sup> Kroll 2014: 264.

<sup>18</sup> Kósa 2013: 68.

<sup>19</sup> Eno 1990: 106.

<sup>20</sup> Graham 1989: 28.

pontot, amely szerint erényes tetteik hozzák meg a sikert. Mengzi-re jellemző, hogy úgy állítja be a helyes cselekvések indítékát, miszerint az erény bennünk lévő hajlama hatással van az emberekre, de nem mellőzi a *tian* méltányosságába vetett hitet. Egy kicsit más szemszögből vizsgálva, a *tian* jelentése a *Lunyu*-ben és a *Mengzi*-ben szövegszerűen a *tian* tekintélyére hivatkozik, de a *tian* hatá-sába vetett hitük forrásait máshol találhatjuk meg: Kongzi számára ez a régiek hagyománya, Mengzi doktrínája az emberi hajlamok „veleszületett” jóságáról közelíti meg a hatást, és még ha a *tian* is az emberi jóság forrása, az emberek-nek törekednie kell a jó művelésére. Nem arról van szó, hogy a *tian* teljesen elvesztette erénybeli tekintélyét, hanem arról, hogy státusza minden bizonynal jelentős változáson ment keresztül Mengzi programjában.<sup>21</sup> A *tianmingre* 天命 való hivatkozás a konfucianus tanítás egyik sarokköve.

A *ming* 命 jelentései: 'elrendelés', 'rend', 'rendszer', 'rendelet', 'rendel-kezés', 'megbízás', 'megbízatás', 'felügyelet', 'gondoskodás', 'utasítás', 'elő-írás', 'parancs', 'szabály', illetve: 'kijelölés', 'kinevezés', 'megnevezés, nevet adni' és 'név' (K 762a–b; Schuesslernél együtt szerepelnek a 名 címszó alatt<sup>22</sup>).

A helyzet az, hogy a Mengzi-ben egyetlen helyen szerepel így: 天命, idézve a *Shijinget*. Mengzi 孟子 *Li Lou* 離婁上 (IV.A.) 7. passzusa: 詩云：商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。

A *Shijing* 詩經 *Wen Wang zhi shen* 文王之什 *Wen Wang* 文王 (235) 4. és 5. passzusaiban található az idézet eredetije, így: 假哉天命、有商孫子。商之孫子。其麗不億。上帝既命、侯于周服。– 侯服于周，天命靡常。

A Mengzi-passzus standard fordítása James Legge-nél: "It is said in the Book of Poetry, 'The descendants of the sovereigns of the Shang dynasty, Are in number more than hundreds of thousands, But, God having passed His decree, They are all submissive to Zhou. They are submissive to Zhou, Because the decree of Heaven is not unchanging'." A *Shijing* versezetée: "Great is the appointment of Heaven! There were the descendants of [the sovereigns] of Shang; – The descendants of the sovereigns of Shang, Were in number more than hundreds of thousands; But when God gave the command, They became subject to Zhou." – "They became subject to Zhou. The appointment of Heaven is not constant."<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Back 2013: 126–128.

<sup>22</sup> Karlgren 1996: 201–202; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 311.

<sup>23</sup> Legge 1970: 297; Legge 1871: 429–430. Legge ezen fordításaiban előkerül egy olyan probléma, amely igen jellemző a fordítások egy részére. Itt az látszik, hogy különböző kifejezésekkel fordítja ugyanazt a terminust, egyik esetben „unchanging”-nek, a másikban „constant”-nak, ám ez félrevezetheti az olvasót, mert nem feltétlenül tudja, hogy ugyanarról van szó, és ami még fontosabb, hogy a *chang* 常 terminusnak 'állandó' jelentése van, de nincs 'változatlan' jelentése, a változatlan emellett egy másik írásjegypár *bubian* 不變, a *Mengzi*-ben is többször fordul elő. Ezt a kifejezést Legge kétféleképp fordítja, hol „unchanging”-nek, hol „not change”-nek (ami



A *Mengzi* passzus az én értelmezésemben: „A Dalok Könyve ezt mondja: A Shang leszármazottak, ragyogó százezrek, miután Shangdi elrendelte, mindannyian alávetik magukat Zhou-nak. Engedelmeskednek Zhou-nak, mert az Ég elrendelése nem tartós.”

A *Shijing* versfordítása: „Megbízás az égből ered. Volt ám Sangnak számos fia, unokája. Fiai és unokái nemde százezren születtek? Megbízásuk égből eredt, s Csou alattvalói lettek.” – „Csou alattvalói lettek, nem örök az ég megbízása.”<sup>24</sup>

Más szöveghelyeken a 命 magában is az '(égi) elrendelés' értelemben szerepel, és nem, mint azt gyakran értelmezik, 'sors' jelentésben, az inkább a motista beállítódásra jellemző. Egyetérthetünk azzal, amit Chan Wing-tsit ír, miszerint Mengzi-nél nincs fatalizmus, többnyire a 命-et önmagában is 'Heaven's decree' jelentésben használja.<sup>25</sup>

Mint láthatjuk, Mengzi így érti ezt: *Mengzi* 孟子 *Jinxin shang* 盡心上 (VII.A.) 2.: 孟子曰：莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。 „Mengzi said: There is an appointment for everything. A man should receive submissively what may be correctly ascribed thereto. Therefore, he who has the true idea of what is Heaven's appointment will not stand beneath a precipitous wall.”<sup>26</sup> „Mindenre van elrendelés. Az embernek engedelmesen kell

---

természetesen ugyanazt jelenti, ám jeleztem az eltérést.)

<sup>24</sup> *Dalok könyve* 1959: 308. A 常 jelentése nem 'örök', hanem első jelentése szerint 'tartós', ehhez a „constant” áll közel. (Ez a különbözőképpen fordítás Tőkei fordításaira is igen jellemző, ugyanabban a passzusban is, és annak ellenére, hogy stílárisan sokszor igen szép, de mégis félreérthető.) Mi itt az igazi fordításterminológiai gond? A *chang* tényleges, eredeti jelentése nem 'örök', ilyen univerzalisztikus jelentésű szó a korai kínai nyelvben nincsen, nem is lehetséges, annál is inkább, mert a kínai világkép nem tud elgondolni „időtlen”, vagyis „örökkévaló” létezését, csak cirkularitások, visszatérésekben, és újra visszatérésekben az időben való „levést”, ami „keletkező” és „elmúló”. A legvilágosabban ez a *Laozi* kulcspasszusaiából derül ki. A szöveg egész kezdő sora szó szerint ezt mondja: „*Dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道” „A *dao*zható *dao* nem a tartós *dao*.” Míg Tőkei így fordítja: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*” (*Laozi* I. Tőkei 2005b: 17). És a *dao* egy alapvonását így jellemzi a *Laozi*: „Olyan mély, hogy senki nem tud a végére járni. Én nem tudom, hogy szülötte-e valakinek. [...] [Mint képmás (*xiang* 象)] az ősoket is megelőzi” (*Laozi* V. Tőkei 2005b: 18). Nos, ha valamiről mondható, hogy lehetséges, hogy született, és lehetséges, hogy van (vagy lesz) vége (annak ellenére, hogy nincs, aki végére járhatna), akkor nyilvánvalóan nem lehet örök. A *chang* az etimológiai elemzésekben, ezért sem véletlenül, nem értelmeződik 'örök'-nek egyetlen fontos jelentésben sem. Bernhard Karlgren az 'állandó', 'rendezett', 'mindig' stb. értelmezést szerepelteti, Léon Wieger emellett az 'ismétlődő szabályozottság' formulát mutatja be, Axel Schuessler pedig felhívja a figyelmet az 'elkerülhetetlenül ismétlődő' és a 'folytonosan' jelentésekre, Paul Kroll a 'tartós', 'állandó', 'folytonos' jelentéseket emeli ki. Karlgren 1996: (725e) 190–191; Wieger 1916: 931; Schuessler 1987: 61; Schuessler 2007: 181; Kroll 2014: 42; Maspero 1971: 43; Vasziljev 1977: 188–189; Várnai 2013: 396–397.

<sup>25</sup> Chan 1973: 78.

<sup>26</sup> Legge 1970: 450.



fogadnia azt, ami egyenesen az övé [mármint az elrendelése]. Következésképp, aki tudja, hogy mi az elrendelés, az nem fog sziklafal alatt állni.”<sup>27</sup>

A *Mengzi* 孟子 *Gongsun Chou shang* 公孫丑上 (II.A.) 4. passzusának hivatkozása a *Shijing*-re hasonlóképpen szól az elrendelésről: 詩云：永言配命。Legge így fordítja: “[S]aid in te Book of Poetry – Be always studious to be in harmony with the ordinances of God[.]”<sup>28</sup> (ott, a *Shijing* 詩云 *Wen wang* 6.-ban, a fordítása viszont: “Always striving to accord with the will [of Heaven].”<sup>29</sup> Nyilvánvalóan mindkét helyen az eredeti felfogás az ’elrendelés’-t jelenti: „Illeszkedj mindig beszédedben az (égi) elrendeléshez.”

Az ókori kínai történeti és bölcséleti szöveghelyeken, és így a *Mengzi*-ben is, amikor valamilyen uralkodói utasítás, rendelkezés a szöveg tárgya, többször is a 命 írásjegyet találjuk (pl. így: 王命 vagy így: 君命). A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 2.-ben a 命 ’megbíz(at)ás’-t jelent, Legge „commission”-nak fordítja<sup>30</sup>, Tőkei Ferenc „megbízatás”-nak<sup>31</sup>. Vagyis a *Mengzi* „megoldása” az, hogy az Égtől származtatott elrendelést az uralkodó mintegy tovább delegálja, a hatalom és a felelősség egy részének átruházásával a hierarchiában.

Az égi megbízatás megváltozásának teóriája *Mengzi*-nél függetlenedik a bizonytalan mitologizáló tartalomtól, és a *ming* 命 terminus egyfajta racionalizált értelmezésével helyettesítődik. Két tényezőt kell figyelembe vennünk, *Mengzi* reagálását a motista tanokra, és nézeteinek viszonyát saját elméleti kereteihez. Az előbbi esetben elmondhatjuk, hogy *Mengzi* itt is, mint más esetekben, például a „kiterjesztett törődés” (*jian’ ai*) esetében, miközben élesen támadja a motistákat, sok gondolatukat, jelentésértelmezésüket átveszi, és a konfucianus nézetrendszerbe olvasztja.<sup>32</sup>

Az uralkodó égi megbízatása visszavonhatóságának a gondolatát szokásosan *Mengzi* tanításához kötik, bár már archaikus (jóslócsont) szövegekben, valamint kora Zhou-kori bronzfeliratokon vannak rá homályos utalások.

<sup>27</sup> Ezt a metaforikus képet a következőképpen szokás magyarázni: 孟子講的是做人的道理和方法。字面意思：君子要遠離危險的地方。這包括兩方面：一是防患於未然，預先覺察潛在的危險，並採取防範措施；二是一旦發現自己處於危險境地，要及時離開。[...] „*Mengzi* mondása az emberi ügyek vitelének elveiről (pontosabban: »útjáról és mintájáról« 道理) és módszereiről szól. Szó szerinti jelentése: A nemes embernek távol kell maradnia a veszélyes helyektől. Ez két szempontot foglal magában: az egyik a problémák megelőzése, mielőtt azok bekövetkeznének, a potenciális veszélyek előre észlelése és a megelőző intézkedések megtétele, a másik pedig az, hogy időben távozzon, ha veszélyes helyzetbe kerül.”

<sup>28</sup> Legge 1970: 199.

<sup>29</sup> Legge 1871: 431.

<sup>30</sup> Legge 1970: 236.

<sup>31</sup> *Mengzi* III.A. 2. Tőkei 2005a: 340.

<sup>32</sup> Várnai 2011: 25.

„A henani jóslócsontok szövegeinek forrásgyűjteménye ugyan kevés olyat tartalmaz, ami arra utalna, hogy a *tianming*ről szóló teória ismert volt a Shang-korban, lehet azonban, hogy a *tianming* jelentésének megfelelő formula ismert a Shangoknál, bár a *ming* 命 caractere nem azonosítható.”<sup>33</sup> Keightley úgy véli, hogy a „megbízatus”-elmélet legalább a késői Shang-időszakban létezett.<sup>34</sup> Allan nem gondolja azt, hogy maga az elmélet már létezett, de azt állítja, hogy az a Shang hitekbén gyökeredzik,<sup>35</sup> ahogy Marshall is ezt pedzegeti. Pankenier szerint lehetséges, hogy az „égi elrendelés”-t már használták a Shang-dinasztia megalapozásának az igazolására is.<sup>36</sup> Ez utóbbi valószínűtlen, de úgy tűnik a *Tian* ebbéli szerepköre már a Yin-időszakban megjelenhetett. Az, hogy a 命 írásjegy „nem azonosítható” a jóslócsontokon, nem perdöntő, mert a *tianming* elméletét érintő, nem vitatott keltezésű legkorábbi forrásként azonosított *Da Yu ding* 大盂鼎 felirat – amely Kang wang, a hatalomba kerülés utáni harmadik Zhou király idejére datálható – sem a 命-et „ábrázolja”. A szöveghely indokolni hivatott a Shang-dinasztia megdöntését és a Zhou felemelkedését. A király itt azt mondja, hogy Yin elvesztette az égi elrendelést, és így a Zhou elnyerte azt.<sup>37</sup> Ebben a feliratban nem a *minget* 命 találjuk, hanem a *linget* 令, „a feliratokon ez az írásjegy gyakran szolgál a 命 helyett” – mondja Karlgren (K 823a–e).<sup>38</sup>

Az első, nyilvánvalóan a megbízatus elveszthetőségéről szóló elképzelés a *Shijing* egyik szöveghelyében jelenik meg. A *Dang zhishen* 蕩之什 *Dang* 蕩 (255) 7. Wen király szájába adva, elmarasztalja a Shang–Yin-uralom végén bekövetkezett felfordulást. Ám itt a szöveg nem az Éghez, hanem Shangdi-hez köti a „nagy megbízatus megdőlését” (*damingyiqing* 大命以傾). *Shijing* 詩經 *Da ya* 大雅 *Dang zhishen* 蕩之什 *Dang* 蕩 (255) 7. passzusa: 文王曰咨、咨女殷商。匪上帝不時、殷不用舊。雖無老成人、尚有典刑。曾是莫聽、大命以傾。 „Wen király így szólt: – Jaj! Jaj! Te Yin-Shang uralkodója, Nem Shangdi-től van ez a gonosz idő, hanem Yin nem használja a régi [szokásokat]. Habár nincsenek béke-teremtő (K 818 a–d<sup>39</sup>) öregek, még vannak kánonok és szentenciák. Ám egyszer sem hallgattál azokra, és így a nagy elrendelésed [vagy: „megbízatusod”] megdőlt.”

„A *Shijing* 255. úgy rögzíti a korszellemet, mint kevés más szöveg. Az égi megbízatus nem szabad magától értetődőnek tekinteni, mint olyasvalamit, ami ettől függetlenül mindig tartana. Az ég kegyelme könnyen elveszíthető.”<sup>40</sup>

<sup>33</sup> Marshall 2002: 28.

<sup>34</sup> Keightley 1978: 220.

<sup>35</sup> Allan 1984: 531.

<sup>36</sup> Pankenier 2013: 204–207.

<sup>37</sup> Tharsen 2015: 106 skk.

<sup>38</sup> Karlgren 1996: 217–218; Schuessler 2007: 361.

<sup>39</sup> Karlgren 1996: 217.

<sup>40</sup> Marshall 2002: 32.

Annak ellenére, hogy a *Mengzi*-ben a terminus nem fordul elő, *Mengzi* maga ezt a *zhengming* kiemelt szerepéhez köti, Kongzi eredeti „egyenes nevek” gondolata (*Lunyu* XIII. 3) „szellemének” megfelelően, ám azt kissé interpretálva.<sup>41</sup> Konfuciusz gondosan egyensúlyozza ki az uralkodó személye és a társadalom, a nép közötti viszonyt, azáltal, hogy az erényes fejedelem „előidézi” (*shi* 使), hogy a nép kövesse (*you* 由) (*Lunyu* VIII. 9). Az uralkodó a maga szerepkörében feleljen meg a nevének, „a fejedelem fejedelem” (*jun jun* 君君) (*Lunyu* XII. 11), hiszen ha nem, felborul a rend, és zűrzavar (*luan* 亂) lesz. Ezt az egyensúlyt Menciusz tartja fenn a konfucianizmus története során, azzal a változtatással, hogy a népnek hangsúlyosabb szerepet tulajdonít.<sup>42</sup>

„Menciusz szerint, ha az uralkodó nem teljesíti kötelességeit, akkor [...] többé már nem uralkodó – hanem a nevek [egyenességének] elve szerint – csupán egy »közönséges fickó«, ahogyan Menciusz nevezte (*Mengzi* II.B.8).”<sup>43</sup> Ha ugyanis az uralkodó nem felel meg a nevének, az Ég nyilvánvalóan visszavonja rendelését. *Mengzi* néhány példára is hivatkozik a hagyományból. A legfontosabb ezek közül, amikor azt taglalja, hogy Yao nem adta át az égalattit Shunnak, hiszen az Ég Fia senkinek nem adhatja át az égalattit. Megteheti azonban, sőt ez a kötelessége, hogy bemutassa kiszemelt utódját az Égnek, hogy az jóváhagyja a választását. A *Mengzi* szövegének mind gondolatszerkezetéből, mind közvetlen szóhasználatából az tűnik ki, hogy az égi jóváhagyás jele az új uralkodónak a nép általi elfogadása. Ez nyilvánvalóan Kongzi felfogásának a „megreformálása”.<sup>44</sup> Ezt Wing-tsit Chan „idealisztikus irányba való fejlesztés”-ként aposztrofálja,<sup>45</sup> ám ez, helytelenül, az európai filozófiai fogalom rávetítése *Mengzi* gondolataira.

A *Mengzi* 孟子 *Jinxinxia* 盡心下 (VII.B.) fejezet 60. passzusa ténylegesen ezt mondja: 民為貴，社稷次之，君為輕。 „A nép a legfontosabb [szó szerint: „az érték”], a föld- és gabonaistenek csak másodsorban következnek, és a fejedelem a legkevésbé fontos.”<sup>46</sup> “The people are the most important element in a nation; the spirits of the land and grain are the next; the sovereign is the lightest.”<sup>47</sup>

A sinológiai irodalomban felbukkant egy olyan nézet, hogy a *Mengzi*-ben megjelenik egy kategóriapár a *ge ming* 革命 – amelynek szóösszetétele korábban is használatban volt, de a jelentés új értelme itt jelenik meg először –, az égi megbízatás megváltozása, összefüggésben a népnek azon szuverenitására-

<sup>41</sup> Maspero 1978: 442–443; Fung 1952: 117. skk.; Várnai 2011: 25.

<sup>42</sup> Chan 1973: 79.

<sup>43</sup> Fung 2003: 108.

<sup>44</sup> Maspero 1978: 442; Fung 1952: 117. skk.; Chan 1973: 77–79; Várnai 2011. 25.

<sup>45</sup> Chan 1973: 51.

<sup>46</sup> *Mengzi* VII.B.14; Tőkei 2005a: 326.

<sup>47</sup> Legge 1970: 483.

ból fakadó jogával, hogy megdöntse a zsarnoki uralmat, és erényes uralkodót állítson a helyére. A kínai történelem számos parasztfelkelése, mintegy az „ég elrevelésére” való hivatkozásul szolgált a későbbiekben a konfuciánus ideológia számára, hogy ultima ratióként az uralkodókra nyomást gyakoroljanak. Találkozhatunk a *geming* 革命 „forradalom” átértelmezésével is: „Meng-ce korától fogva a nép jogát a »forradalomra« szent kötelességnek kezdték tekinteni.”<sup>48</sup> Egyáltalán nem véletlen, hogy a 19–20. század fordulójának kínai értelmisége a *geming* 革命 terminusát használta fel a „forradalom” fogalmának-tartalmának megjelölésére-jellemzésére.<sup>49</sup> Feng Yulan – aki maga is ehhez az értelmiségi körhöz tartozott – így ír: „Ezek a menciuszi eszmék óriási hatással voltak a kínai történelem későbbi alakulására, még az 1911-es forradalom idején is [...] a tömegekre nagy hatással volt a »lázadás jogosságának« ősi elve.”<sup>50</sup>

A *geming* 革命 terminus első előfordulásakor a *Yijing*-ben a *ge* 革 valószínűsíthetően a *hua* 化 (’átalakulás’, ’váltkozás’, ’megváltozás’) pandanjaként szerepelhetett, összefüggésben a *fan* 反 (’visszatérés’, ’körbefordul’, ’átfordulás’) cirkularitást hordozó jelentésével. Az ókori szövegekben a *geming* terminusát többnyire a *tianming* 天命 (’az Ég elrendelése’, ’égi megbízás’) „visszavonására” mint veszélyre és „lehetőségre” való figyelemfelhívást észrevételezhetjük a konfuciánus hatalomtechnika szellemében való átörökítésként. Hiszen ez az „égi megbízás (*tianming* 天命) visszavonása” a nép „által”, mert a nép „a legfontosabb”, mivel a nép az Ég (*tian* 天) iniciatíváját közvetíti, ezt az elégedetlenség-„engedetlenség”, a lázongások, felkelések révén jelezve. Amikor egy dinasztiaaváltozás bekövetkezik, mindig a *geming* a legitimációs hivatkozás. Az Ég bármikor, ha az uralkodó alkalmatlannak bizonyul az uralom gyakorlására, amelyre „bizonyíték” lehet a nép lázadozása vagy a tanácsadó hivatalnokok beadványban rögzített tiltakozása (*Mengzi* VII.B.64) másnak – alkalmas személynek – ad (új) megbízatást.

Valójában a *geming* 革命 mindössze egyszer fordul elő a *Yijing*-ben, és Zhou-kori szövegekben többször nem. Ám később, különösen a Han-kortól magával e terminussal is sokszor jelzik, hogy a dinasztiaaváltásoknak tehát megvan az elrendeltsége (*ming* 命), mert helytelen uralkodás esetén megszüntethető egy dinasztia hatalma. A *geming* kifejezés későbbi jelentései – ’sorsfordulat’, ’megújulás’, sőt modern közszói értelmezésében: ’forradalom’ – jól mutatják, hogy milyen történeti értelemváltozáson ment keresztül a *Mengzi*-ben explikálódott – bár a szövegkorpuszban „szó szerint” nem szereplő, ám metaforikusan megjelenő – eredeti iniciatíva.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Vasziljev 1977: 100–101.

<sup>49</sup> Heubel 2016: 43–48, 96.

<sup>50</sup> Fung 2003: 109.

<sup>51</sup> Vasziljev 1977: 100; Várnai 2010: 17.

A dinasztiaváltások „elrendeltségéről” szóló teória nem pusztán az előző dinasztia megbízatásának visszavonásáról szól, hanem emellett arról is, hogy az uralkodóknak és a feljebbvalóknak figyelniük kell arra, hogy ezt megfelelő kormányzással elkerüljék. Ezért feleli Kongzi, amikor a kormányzás teendőjéről kérdezik, hogy az általa felállított első követelmény:

必也正名乎 [...] 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成 [...] 則民無所手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。

A legfontosabb volna: kijavítani a neveket (*zhengming* 正名) [...] Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak) [...] akkor a tettek (v. szolgálatok) [pontosabban: az ügyek *shi* 事 [vitele] nem sikerülnek [*cheng* 成]. Ha a tettek (v. szolgálatok) nem sikerülnek [...] akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. Ezért a nemes ember olyan neveket ad a dolgoknak, hogy azokat mindig mondani <helyesen használni> is lehessen, és kimondva őket, mindig (nekik megfelelően) cselekedni lehessen. A nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie.<sup>52</sup>

A *Lunyu* centrális fontosságú szöveghelye valójában ezt mondja: „Mindenképpen szükség van az egyenes nevekre (*zhengming* 正名)! [...] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a beszéd nem követi (*shun* 順) [mármint a neveket], ha a beszéd nem követő, akkor az ügyek (*shi* 事 = „dolog”, „ügy”) (vitele) nem sikerül; ha az ügyek (vitele) nem sikerül [...] akkor a nép nem rendezi el kezét-lábát. Ezért a nemes embernek a neveket lehetségesen ki kell mondania, és amit lehetségesen kimond, azt meg kell tennie. Egy nemes ember a beszédben ténylegesen nem gondatlan, ez minden.”

Kongzi mondandója az, hogy a szolgálatoknak ténylegesen meg kell felelniük annak a funkciónak, amelyet a nevük hordoz, különben 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 (szó szerint „egyenes” – *zheng* 正) működés alapja a rend. A későbbi Kongzi-t követő tanításokban azért is helyeznek ugyanerre hangsúlyt, mert ha az égalattiban rend uralkodik, harmóniába kerül az Éggel, és ezzel elkerülhető az uralkodói kudarc és a dinasztia bukása az elrendelés visszavonásával.

Ezen a szöveghelyen a nyelven keresztül mutatkozik meg magának az adott valóságnak (*shi* 實) a paradox volta, hiszen ha valóban úgy állna, hogy ennek szellemében járna el az uralkodó és az elit, nem kellene figyelmeztetni erre.

<sup>52</sup> *Lunyu* XIII. 3; Tőkei 2005a: 119–120.

Ezért ezt a paradoxont – bármily furcsának tűnik is, a hamisítatlan konfucianus Mengzi teszi világossá; ez annak ellenére így van, hogy a *Mengzi*-ben ez a terminus sem fordul elő. Amikor Kongzi elvárását, „az uralkodó legyen uralkodó” (*Lunyu* XII.11) iniciatíváját mintegy parafrázálva, azt mondja, az az uralkodó, aki nem felel meg nevének, az voltaképpen nem uralkodó, hanem gonosztevő. Minthogy a fejedelem megtestesíti magát az államot is, mihelyst megszűnik fejedelemnek lenni, többé már semmilyen legitimitása sincs. Mengzi pontosan jellemzi ezt a helyzetet. A *Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang* 梁惠王下 (I.B.) fejezete 15. ezt mondja: 賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。 „Az emberségességet elárulóról elmondható, hogy gonosz(tevő), a méltányosság elárulója az elnyomó (K 155c<sup>53</sup>), az elnyomó gonosztevőről mondhatják az emberek, hogy [gaz]fickó. Arról hallani, hogy a Zhou gazfickót a halálnak adták, de még nem hallottam fejedelem megöléséről.”<sup>54</sup>

Egyszóval Kínában nem beszélhetünk másról, csak az uralkodó jogosultságáról a hatalom gyakorlására a *tianming* által, ha megvan ehhez az elegendő „erénye”, vagyis praktikusán az ereje (*de* 德 'charism', 'power'), ha nincs, és nem tud eleget tenni a nép „ellátásának”, csak egy közönséges „gazfickó”. Egy már alkalmatlan uralkodó megölésekor valójában nem egy király, hanem egy jogosulatlan trónbitorló pusztul el.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Karlgren 1996: 61–62.

<sup>54</sup> Ha megnézzük ennek a fontos passzusnak az értelmezéseit, elég „változatosságot” találunk: Henri Maspero értelmezése (Legge fordítása nyomán): altruizmust emleget, Legge értelmezése valamivel korrektebb: „benevolence” (Maspero 1978: 442; Legge 1970: 167): Eno igen helyesen „humanity”-t fordít, de sajnos „righteousness”-t, holott a 義 „méltányosság”, „tolvaj” („thief”), illetve „kitaszított” („outcast”) megnevezéseket alkalmazza (Eno 2016: 31). Luo Chenglie értelmezésében „áruló” („traitor”), „zsarnok” („autocrat”) és „vadember” („savage man”) szerepel (Luo 1991: 27): Séraphine Couvreur „humanité” fordítása korrekt, de a „justice” már nem, és „gonosztevő”-t („malfaiteur”), valamint „gazember”-t („scélérat”) fordít. Couvreur zárójelben magyarázóan világossá teszi, hogy milyen viszonyrendszerben történt meg „a régi időkben” ez az „ítéletvégrehajtás” („Kie et Tchou étaient empereurs; T'ang et Ou wang n'étaient encore que tchou heou”). Vagyis ugyan a Xia-k és a Shangok utolsó uralkodói ugyan még így nevezettek, és Tang és Wen a Shang, illetve Zhou első uralkodói még nem, ám előbbiek már nem feleltek meg nevüknek, utóbbiak pedig már joggal aspiráltak az uralkodói névre (Couvreur 1910: 341–342). Lévy fordításában „la charité” van, a 義 nála is „justice”, és „bandita”-t („brigand”), valamint ő is „gazember”-t („scélérat”) szerepeltet (Lévy 2008: 61–62). Richard Wilhelm értelmezésének csattanója az érdekes, mert kissé elrugaszkodott. A „történelem ítéletéről” („Urteil der Geschichte”) beszélni eléggé anakronisztikus az adott esetre vonatkozóan (Wilhelm 1982: 58). Vszevolod Kolokolov fordításában „pártatlanságot” („нелицеприятности”) találunk, holott ilyenről az eredetiben nincs szó, ugyanakkor a *yi*-t 義 helyesen „méltányosság”-ként („справедливость”) értelmezi, ám hogy miért beszél ebben a vonatkozásban az „emberekhez való hozzáállás”-ról („отношению к людям”), az nem fogadható el, hiszen erről a szövegben nincs szó, és nincs is köze a mondandóhoz (Kolokolov 1999: 37).

<sup>55</sup> Kósa 2013: 78.



A későbbiekben némi eufémizmussal úgy vélték, azt a gondolatot, hogy a népnek megszentelt joga van a felkeléshez, Mengzi helyezte előtérbe, abból kiindulva, hogy az égi megbízatás visszavonható. Mivel vannak erényes és az erény útjáról letért uralkodók, úgy gondolta, hogy a „vétkeiben megátalkodott” uralkodót el kell üzni, sőt meg is lehet ölni, és ezzel az égi megbízatás átadható egy valóban erényes uralkodónak, mert az erény útjáról letért uralkodót nem szabad uralkodóként kezelni. A konfucianus történetfelfogásban a bűnös uralom megtestüléseként kezelt utolsó Shang uralkodó megölését úgy tekintették, hogy nem meggyilkoltak egy uralkodót, hanem egy gonosztevőt távolítottak el. Vasziljev azt írja, hogy Mengzi szerint a nép által kell érvényt szerezni a *geming*nek, de erről a *Mengzi*-ben egy szó nincs, a *geming* elő sem fordul a szövegben.<sup>56</sup>

A *Mengzi*-ben több helyen megjelenő tézis valójában arra hivatott, hogy a praxisnak megfelelően az uralom átrendeződéseit az égi megbízatás megváltozásával hozza összefüggésbe. Az uralom megbízatásának elvesztése azt jelenti, hogy azáltal, hogy elveszett a nép bizalma, az uralom valójában már nem legitim. Ezzel Mengzi követi Kongzi-t, a *Lunyu* is „a nép bizalmának” szükségességéről és a „használni (*li* 利) a népnek” feladatáról beszél. (XII.7; XX.2). Az „égi megbízatás” megszűnésére a nép „figyelmeztet”. A *tianminget* 天命 úgy észszerű értelmezni, hogy az Ég megnyilvánulása a nép reflexióiból is kihüvelyezhető, ezért beszél arról Mengzi is a nép elsőbbségét hangoztatva: „a nép az érték” (*min wei gui* 民為貴), az égi megbízatás látható jele a nép általi elfogadás.

Mint a korai Kínában – akárcsak a későbbi birodalmi időszakokban – gyakorlatilag minden mester és így Mengzi is úgy gondolta, hogy „igazi” királyok kellenének, legyenek akár a jövőben, akár a régmúltban. De ő meg is fogalmazta a megfelelő királyság szükségességének és elérésének a folyamatához kapcsolódó indokait, amely nagy hatással volt a követőkre. Mint láttuk, az a véleménye, hogy a királyok csak megbízatást élveznek, és olyan mértékben uralkodjanak, amilyen mértékben azok javára uralkodnak, akiket uralnak. Ragaszkodott ahhoz, hogy a nép az égalatti legfontosabb tényezője, nem a király, és az uralkodók, akik feladták feladataikat a pusztá uralkodásért, valójában már nem uralkodhatnak. Az utolsó zsarnoki Shang király meggyilkolásának példájával azt tagadta, hogy bármiféle regicidus történt volna, mondván, hogy egy kiteszítottal tették ezt, akik végrehajtották, nem pedig egy uralkodóval (I.B.8). Mengzi a közjólét biztosításának, mint az állami gondoskodás feladatának szószólója kívánt lenni, megjegyezve, hogy irreális elvárás az emberektől, hogy erényes és törvényes magatartást tanúsítsanak, ha nem rendelkeznek a túl-

<sup>56</sup> Vasziljev 1977: 100.



éléshez szükséges eszközökkel (pl. I.A.7), és hibáztatta az uralkodókat, akik a kis kihágásokat megbüntették, miközben elmulasztották, hogy eleget tegyenek saját kötelességüknek (I.B.2, III.A.3). Mengzi azt állította, hogy *Tian* az emberek tevékenységén keresztül működik, és így a népakarat kiemelt státuszú a *Mengzi*-ben (V.A.5).<sup>57</sup> *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 fejezet (V.A) 5.: 太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。“This sentiment is expressed in the words of The Great Declaration: ‘Heaven sees according as my people see; Heaven hears according as my people hear.’”<sup>58</sup> „Erről szól a Nagy Nyilatkozat (vagy: Nagy Fogadalom *taishi* 太(泰)誓; a *Shangshu* 尚書 *Zhoushu zhong* 周書中 fejezete 2.) szavai: Az Ég úgy lát, ahogyan a népem látja; Az Ég úgy hall, ahogyan a népem hallja.”

Mengzi tevékenységének ideje beleesik abba az időszakba a „Hadakozó Fejedelemségek” korában, amikor a köznép közösségei – amelyeknek korábban „nemzetségi [nagy családi] neve és ennek következtében vallási közösséget alkotó családja nem volt”<sup>59</sup> – is családneveket (*jia* 家) kapnak a „nagy családot erősítésére és gazdaságának együtttartására” a *jingtian* 井田, a „kútföld”, vagyis a faluközösségek földjeinek rendszerével összefüggésben is, illetve a gazdasági tevékenység kibővülésével, valamint a hadszervezésnek a nép egységeivel való kiterjesztésével.<sup>60</sup> A családnevek lehetővé teszik, hogy áldozhatnak őseiknek, és mindez együttesen azzal a következménnyel jár, hogy a köznép „teljes jogúan” beemelődik az égalatti rendjének keretei közé. Mengzi művében – Mo Di kritikájára válaszul – ez a „szülőtisztelet” (*xiao* 孝) erényének a köznép családjában való elterjesztésére irányuló „ideologikus” törekvésekben jelenik meg. Emiatt is tartja különös fontosságúnak éppen „a kút írásjegy szerinti földfelosztás” kapcsán, hogy „a nép tanítása céljából iskolákat kell létesíteni [...]”<sup>61</sup>

Ahogyan a *Shijing* 詩經 *Baihua zhishi* 白華之什 *Nanshan youtai* 南山有臺 (172.) 3.-ban áll: 樂只君子、民之父母。“To be rejoiced in are ye, noble men, Parents of the people.”<sup>62</sup> („[V]irulj, urunk, nép szülője”)<sup>63</sup>, a jó uralkodó népének apja és anyja, tehát a család (*jia* 家) mintáját terjeszti ki országára (*guo* 國). Mengzi a szülői gondoskodás (*ci* 慈) metaforáját alkalmazza arra, hogyan kell egy ideális királynak törődnie (*ai* 愛) a népével. Kongzi-t követően úgy gondolta, hogy a jó uralkodónak képesnek kell lennie népe „átalakítására”, nevelésére.

<sup>57</sup> Eno 216: 15.

<sup>58</sup> Legge 1970: 357.

<sup>59</sup> Maspero 1978: 109.

<sup>60</sup> Vasziljev 1977: 109; Gernet 2001: 68, 77; Ecsedy 1987: 80–83.

<sup>61</sup> *Mengzi* III. A. 3; Tökei 2005a: 343; Maspero 1978: 443–444; Ecsedy 1987: 179. skk.

<sup>62</sup> Legge 1871: 272.

<sup>63</sup> *Dalok könyve* 1959: 203.

Mesterétől eltérően azonban gyakorlatiasabb, gazdasági és jogi módszereket (pl. adók csökkentése, anyagi szükségletek kielégítése, büntetések enyhítése) is tekintetbe vett.<sup>64</sup> *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A) fejezet 3.: 民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。[...] 焉有仁人在位，罔民而可為也？ „A nép akkor gyakorolja az erényt, ha biztosítva van állandó megélhetése (*chan* 產), akkor állhatatos szívében is. Ha azonban nincs meg az állandó megélhetése, akkor szívében is állhatatlan. [...] Ha emberséges (*ren*) ember tölti be az (uralkodói) méltóságot, megteheti-e, hogy hálót vessen ki a népre?”<sup>65</sup>

Ebben a fordításban van egy problematikus szöveghely, nevezetesen a *dao* értelmzése, amelyet Tőkei „erénynek” fordít, holott itt is egyértelműen magáról az „út követéséről” beszél Mengzi, az eredeti megfogalmazásnak, Kongzi iniciatívájának (*Lunyu* I. 12) és a *Zhongyong* 1. passzusának megfelelően.<sup>66</sup>

Legge fordításbeli értelmezése visszaadja ezt az eredeti jelentést: “The way of the people is this: If they have a certain livelihood, they will have a fixed heart; if they have not a certain livelihood, they have not a fixed heart. [...] How can such a thing as entrapping the people be done under the rule of a benevolent man?”<sup>67</sup>

A királyi útról és az emberséges kormányzásról szóló gondolatok éppen a türannikus uralom „Hadakozó” időszakában való elterjedtségével szembeni

<sup>64</sup> Kósa 2013: 69.

<sup>65</sup> *Mengzi* III. A.3; Tőkei 2005a: 341–342.

<sup>66</sup> Erdemes kitérni a „hálót vetni a népre” kifejezésre. A *wang* 罔 jelent ’háló’-t (’net’ – K 7421) (Karlgrén 1996: 197–198; Kroll 2014: 469), ’megtéveszteni’-t (’deceive’ – K 7421) (Karlgrén 1996: 197–198); ’kelepcébe csal’-t (’ensnare’), ’elfog’-ot, ’foglalul ejt’-et (’capture’) (Kroll 2014: 469). A „hálót vetni a népre” *wangmin* 罔民 magyarázatául egy helyütt találkozni ezzel a kifejezéssel: 用刑法去處罰 ’büntetőszabállyal alkalmazott büntetés’ – <https://zhidao.baidu.com/question>. A *chufa* 處罰 terminus ’büntetés’-t jelent, a 處 ’fegyelmezni, büntetni’ (’to discipline’, ’to punish’) (MDGB Chinese Ditionary); ’igazságot tenni’ (’do justice to’) (Kroll 2014: 58); a *fa* 罰 is ’büntetés’ (’punish’ – K 308a–c) (Karlgrén 1996: 92; Kroll 2014: 104).

<sup>67</sup> Legge 1970: 239–240. Ha megnézzük még néhány jelentősebb fordítást, láthatjuk, hogy Eno ragaszkodik az eredeti terminus visszaadásához: “The *dao* that pertains to the common people” (Eno 2016: 56). Couvreur fordításában, Tőkeihez hasonlóan, „vertu” szerepel, eléggé átértelmezi a passzust (Couvreur 1910: 412–413). Ám mindhármuknál van egy fordítási-értelmezési hiba, a 罔 nem „csapda” („trap”, „piège”), hanem „háló”, mint ezt Tőkei pontosan fordítja. Ezt alkalmazzák mások is, tehát ők Tőkeihez hasonlóan megfelelően értelmeznék. Wilhelm fordításában „behálóz” – „verstricken” (Wilhelm 1982: 91) van, Kubinnál „Netzen”. Ám Kubin, kibővíti a szöveg értelmezését, egy, az eredetiben nem lévő mondattal: „Nur ein Mann von Stand ist in der Lage, bei unstemtem Einkommen ein stetes Herz zu bewahren” (Kubin 2012: 97). Kolokolov fordításában: „ловили в сети” („hálóba fogják”) (Колоколов 1999: 76). Talán Lévy fordítása a legfurcsább, egy elég értelmetlen nem-fordítást, hanem átértelmezést ad erre: 民之為道也 – „la façon de se conduire du peuple”, viszont nála „nasse”, szerepel, ami „varsát”, vagyis halászháló és „kelepcét” egyaránt jelent, visszaadva az eredeti mondandóját (Lévy 2008: 111).

állásfoglalás.<sup>68</sup> Mengzi szerint az intézmények feladata a nép szolgálata, az uralkodók hatalma addig tarthat csak, amíg a nép jólétét biztosítják.<sup>69</sup> Ez a beállítódás nem előzmények nélküli, már a konfuciuszi iniciatíva is hordozza, és a *Daxue* erősen hangsúlyozza.

*Liji* 禮記 *Daxue* 大學 13.: 有國者不可以不慎 [...] 道得眾則得國，失眾則失國。是故君子先慎乎德。有德此有人。

Aki egy fejedelemséget birtokol (*you* 有) annak mindig nagyon kell vigyáznia. [...] [A]ki megnyeri a sokaságot (*zhong* 眾), az megnyeri a fejedelemséget, aki pedig elveszíti a sokaságot, az elveszíti a fejedelemséget. Ezért a nemesnek mindenekelőtt az erényre (*de* 德) kell nagyon ügyelnie. Ha birtokolja (*you*) az erényt, birtokolja az embereket is.<sup>70</sup>

Mengzi ennek szellemében mondja a *Mengzi* 孟子 *Lilu shang* 離婁上 (IV.A.20) passzusában: 孟子曰：君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。 Legge fordítása: “Mencius said [...] ‘Let the prince be benevolent, and all his acts will be benevolent. Let the prince be righteous, and all his acts will be righteous. Let the prince be correct, and everything will be correct. Once rectify the ruler, and the kingdom will be firmly settled.’”<sup>71</sup> Az én értelmezésem: „Ha a fejedelem emberséges, akkor senki sincs, aki ne lenne emberséges. Ha a fejedelem méltányos, akkor senki sincs, aki ne lenne méltányos. Ha a fejedelem egyenes, akkor senki sincs, aki ne lenne egyenes. Ha egyenes egy fejedelem, az ország stabillá válik.” Éppen azért kötelessége így eljárni, mert megbízatását

<sup>68</sup> Cheng 1995: 112–113.

<sup>69</sup> Dawson 2002: 77.

<sup>70</sup> *Daxue* 10; Tókei 2005a: 192. “Rulers of states may not neglect to be careful. [...] This shows that, by gaining the people, the kingdom is gained, and, by losing the people, the kingdom is lost. On this account, the ruler will first take pains about his own virtue. Possessing virtue will give him the people” (Legge 1971: 375).

<sup>71</sup> Legge 1970: 310–311. Legge a fejedelmet „prince”-nek fordítja, Eno „ruler”-ként, Luo kötete „monarch”-ként. Legge „benevolent”-ként értelmezi az „emberséges”-et, Eno értelmezésében „humane”, Luo-nál „benevolence”. A „méltányos” Legge-nél „righteous”, Eno-nál szintén, Luo-nál „justice”. Az „egyenes” Legge-nél „correct”, Eno-nál ugyancsak, Luo-nál „upright” és „correct” (Eno 2016: 78; Luo 1991: 42). Mint látható, elég variabilis a fordítási-értelmezési gyakorlat, és nem feltétlenül az eredeti jelentés jelenik meg bennük, például az utóbbi terminusnál a megfelelő a „straight” lenne. Lévy fordításában viszont helyénvalóan „rectitude” van (Lévy 2008: 157). Kolokolov szintén, nála „прямодушный” illetve „прямый” („egyeneslelkű-egyenes”) szerepel (Колоколов 1999: 113–114). A Couvreur által alkalmazottak: „humain”, „juste”, „irréprochable” (Couvreur 1910: 481). Wilhelm kissé átértelmez: a „pflichttreu” és „recht” kifejezésekkel él (Wilhelm 1982: 121).

(*ming* 命) az Ég-től (*tian* 天) kapta, és ezzel nyújt mintát (*li* 理) az égalattinak (*tianxia* 天下).

Természetesen ez ideológia, de az a nyilvánvaló felismerés van mögötte, hogy a tömegek ellenállása esetén a hatalom megrendül, és az elit is elveszítheti kiváltságait.

A fentebb fő gondolatában idézett *Mengzi* 孟子 *Jin xin xia* 盡心下 (VII.B) 60. teljes passzusa:

孟子曰：民為貴，社稷之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。

Legge fordítása:

Mencius said: The people are the most important element in a nation; the spirits of the land and grain are the next; the sovereign is the lightest. Therefore to gain the peasantry is the way to become sovereign; to gain the sovereign is the way to become a prince of a State; to gain the prince of a State is the way to become a great officer. When a prince endangers the altars of the spirits of the land and grain, he is changed, and another appointed in his place. When the sacrificial victims have been perfect, the millet in its vessels all pure, and the sacrifices offered at their proper seasons, if yet there ensue drought, or the waters overflow, the spirits of the land and grain are changed, and others appointed in their place.<sup>72</sup>

Itt van némi hiányérzete az eredetit követőnek, amikor az értelmezésben például nem találja a *tianzi* 天子, az uralomra jogosító legfőbb címnek, az Ég Fiának a fordítását, helyette a szövegben nem szereplő „sovereign” áll.

Az én értelmezésem: „Mengzi mondotta: A nép az érték, a föld és a gabona szellemei [tudni kell, hogy a *shi* 社 ’föld’, ’földoltár’, ’földszellem’, illetve ’közember’ (K 62a-c, e-f<sup>73</sup>), valamint ’faluközösség’ (basic unit of community organisation<sup>74</sup>) jelentésű] következnek, a fejedelem könnyű [súlytalan az előbbiekhöz képest]. Ezért a nép megszerzése nagyság, és Ég Fiává tesz. Az Ég Fia teszi [tisztsegeikbe] a részfejedelmeket [*hou* 侯], a részfejedelmek teszik [tisztsegeikbe] a fő tisztsegeviselőket [*dafu* 大夫]. Ha egy fejedelem veszélyezteti

---

<sup>72</sup> Legge 1970: 483. Eno fordításában kissé átértelmezi a nép elsőbbségéről beszélő eredetit: “For this reason, any man who gains the support of the great mass of people reigns as the Son of Heaven”, de legalább az Ég Fia terminust használja. A továbbiakban Legge-hez hasonlóan fordít (Eno 2016: 134–135).

<sup>73</sup> 36–37; Schuessler 2007: 456, 501–502.

<sup>74</sup> Kroll 2014: 405.

a föld és a gabona szellemeinek oltárait, változás [*bian* 變<sup>75</sup>] lesz, és leteszik (K 919o<sup>76</sup>). Amikor az áldozat rendben, időben megtörtént, de mégis a vizek áradást okoznak, vagy szárazság jön, és a föld és a gabonaszellemek [jelzik], abból változás lesz, és leteszik.”

Amit itt Mengzi sugall, az az, hogy a földoltár szentsége, mint a földnek és a föld népének, tehát a faluközösségek együttesének „jelképe”, az az alap, amelyen a rendszer megáll, és ha az meginog, dől az egész rendszer, tehát az ezt veszélyeztető uralkodót hasznos eltávolítani és másikkal felváltani.

Mengzi egyik példája még kényesebb kérdést vet fel, nevezetesen az „égi megbízatás megváltozásának” a tényleges megtörténtét. A hagyomány által már legitimmé tett dinasztiaváltásokra hivatkozva Mengzi a főhivatalnokok kötelességévé teszi az uralkodói hibák esetére az uralkodó figyelmeztetését, majd annak sikertelensége esetén a trónfosztást. Mengzi úgy érvel, hogy az Ég a megbízatást már az uralkodó tényleges trónfosztása előtt megvonta tőle, és így az ellene való fellépés már nem egyéb, mint a (*tian*)*ming* (天)命 végrehajtása. Fontos momentum az érvelésben, hogy ebben a folyamatban a köznép (*min* 民) funkciója az, hogy „elfordul” az uralmat helytelenül, „nem egyenesen” (*buzheng* 不正) gyakorlótól. Ezt az elfordulást úgy kell felfogni, mint a *ming* 命 megszűntét, ez pedig jelzés („rámutatás”, *zhi* 指) a helyzetet kötelességszerűen értelmező hivatalnokok számára. Nem a nép feladata az uralkodó megdöntése, a kormányzottak „elfordulásukkal” kinyilvánítják, hogy a „megbízatás” elveszett, de a nép nem cselekedhet önállóan, mert az zürzavarhoz, felforduláshoz (*luan* 亂) vezetne, ahogyan az a nép lázongásakor megmutatkozik, ezért azt meg kell előzni. A feladat a kormányzókörökre vár. A *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章下 (V.B.) 18. passzusában a következőt találjuk: 君有過則諫，反覆之而不聽，則去。

Nézzük meg Maspero hogyan értelmezi ezt a helyzetet, Legge fordítására hivatkozva: „Ha fejedelemnek nagy hibái vannak, (a családjából származó minisztereknek) figyelmeztetéseket kell hozzá intézniük; és ha ezt már több ízben megtették, és nem hallgatott rájuk, akkor le kell tenniök a trónról.”<sup>77</sup>

<sup>75</sup> A *bian* 變 a ’változás’-on kívül ’rebellió’-t is jelent, mindkét jelentés megtalálható Kroll-nál is (2014: 22) és az MDGB Chinese Ditionaryben is.

<sup>76</sup> Karlgren 1996: 242; Kroll 2014: 609.

<sup>77</sup> Maspero 1978: 442–443. Legge valóban így fordítja: “If the prince have great faults, they ought to remonstrate with him, and if he do not listen to them after they have done so again and again, they ought to dethrone him” (Legge 1970: 393). Lau Din Cheuk, a *Mengzi* egyik – figyelemre méltó kommentárokkal ellátott – fordítását közreadva, pedig így: “If the prince made serious mistakes, they would remonstrate with him, but if repeated remonstrations fell on deaf ears, the would despose him” (Lau 1970: 159). Itt mindketten úgy értik, hogy az uralkodót kell megfosztani a hatalmától (vö. még Luo 1991: 53; Várnai 2010: 16–17).

Az én értelmezésemben ez nem ilyen egyértelmű: „Ha a fejedelemnek nagy hibái vannak, inteni fogják, és újra és újra, de ha nem hallgatott rájuk, akkor el kell távolítani [vagy: „el kell hagyni” – ugyanis a *qu* 去 kétértelmű (K 642a-b)<sup>78</sup>]. Ám ugyanebben a passzusban van egy másik kijelentés is: 君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。

Az utóbbi esetben Legge így fordít: “When the prince has faults, they ought to remonstrate with him; and if he do not listen to them after they have done this again and again, they ought to leave the State.”<sup>79</sup>

Csakhogy a *yiwei* 易位 is kétértemű kijelentés (akár „pozíció”-ként, akár „hely”-ként fordítjuk a 位-t), Legge a „State”-tel is hasonló kétértelműséget „állít elő”, akár ’állam’-ként (talán ezért van nagybetűvel), akár ’státusz’-ként, akár ’állapot’-ként értjük, a „leave” pedig, akár ’elhagy’-nak, akár ’otthagyt’-nak stb. értjük, semmiképpen sem felel meg a 易-nek.

És hasonló a helyzet az én értelmezésemben is: „Ha a fejedelemnek nagy hibái vannak, inteni fogják, és újra és újra, de ha nem hallgatott rájuk, akkor meg kell változtatni (vagy „változtatgatni kell”) a pozíciót.”

Tehát ez lehet az uralkodó, de a tisztségviselők pozíciója is. Az nem teljesen világos, hogy kinek a pozícióját érinti. Ha az uralkodóra vonatkozik, akkor megfelel az előzőnek, amennyiben az előbbi értelemben áll, ha a tisztségviselőkre, akkor az azt jelenti, hogy elhagyják hivatalukat, a másik, kényszerű út, ha visszavonulnak, vagy száműzetésbe mennek, elhagyva a fejedelemségüket is. Ebben az esetben az első verzió második jelentése is ezt erősítené, ám ha mindkét esetben az első verzió volna érvényes, akkor pedig az uralkodó helyzetéről lehet szó. Némileg dodonai választ kaptunk, amelyet sajnos nincs módunkban „tisztába tenni” és feloldani az adott nevek által hordozott paradoxont, hiszen itt e nevek nem egyértelműek, „nem egyenesek” (*buzheng* 不正).

Ez a „megoldás” jellegzetesen konfucianus, hiszen a *Mengzi*-beli kijelentések utóbbi verzió szerinti értelmezése lesz a hivatkozási alapja Kínában a későbbi cenzori intézménynek és annak a felfogásnak, 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 *Mengzi*-ben található tanítás szerint az alattvalóknak joguk van trónjától megfosztani azt az uralkodót – mármint, ha a passzusbéli kijelentések valóban ezt a verziót támasztják alá –, aki nem a *li* 禮 előírásai szerint cselekszik.

<sup>78</sup> Karlgren 1996: 170.

<sup>79</sup> Legge 1970: 393. Lau pedig így: “If the prince made serious mistakes, they would remonstrate with him, but if repeated remonstrations fell on deaf ears, the would leave him” (Lau 1970: 159).

Mengzi a patriarchális nemzetségi elit és az írástudó-hivatalnok réteg valamint a faluközösségi parasztság, pontosabban a faluközösségek vezetői érdekkompromisszumáról, illetve annak érvényesíthetőségéről beszél egy központi despotizmus elhatalmasodásának a lehetőségével szembeni összefogás esetére, amely összefogás „mellesleg” történetileg végül is nem jön létre.<sup>80</sup> (Zárójelben meg kell jegyezni, hogy helytelen fogalom az, amit Tőkei fordításkötetében használ: a „patriarchális arisztokrácia”,<sup>81</sup> mert valószínűsíthetően a görög és bizonyosan a római viszonyok között a nemzetségi közös földek, az ager publicus egy részének a nemzetségi-családi vezetők általi kisajátítása és így a földek feletti rendelkezés létrejötté vezetett az arisztokrácia kialakulásához, amely később is, az európai középkor és kora újkor folyamán is a magánnagybirtokok feletti rendelkezést jelentette. Kínában ez ebben a formában nem működött – éppen Tőkei Ferenc munkásságának jelentős részét alkotja ennek tárgyalása.)

A népnek meg kellene tudnia választani, hogy egy uralkodó megérdemli-e a megdöntést, de mérlegelnie kéne azt, hogy annak „költségei” nem haladják-e meg annak hozadékát, ítéletet kellene alkotni arról, hogy érdemes-e megdönteni. Sőt annak megítélése kellene, hogy döntsön, hogy valóban megérdemli a leváltást, és ebben az esetben erősen a leváltása mellett kellene szólnia, még akkor is, ha az ítéletet más megfontolások ellensúlyozhatják. Kérdéses, hogy a nép ezt miként tudná megítélni. Állítsuk ezt szembe azzal a helyzettel, amikor például a megdöntés joga nem a nép, hanem valami más hatalom – például a szomszédos állam fejedelme – belátásán múlik. Talán ez a fejedelem nem törődik a nép ítéleteivel, hanem csak arra használja, hogy jelezze uralkodójuk alkalmasságát-alkalmatlanságát az uralkodásra. Még ha megkérdezné is a nép véleményét az uralkodójuk kompetenciájáról, ezt csak e kompetenciának az ő számára hasznos figyelmeztetőjeként tekinti. A néplázadás valódi joga érdekében az embereknek legalább annyi hatalmat kellene biztosítani, hogy maguk döntsenek jelentős „erkölcsi és politikai kérdésekről”, és ennek megfelelően cselekedjenek (ahogy ez például az antikvitásban többször megtörtént). Ám ez Kínában lehetetlen volt, a spontán lázadások csak a nyomor elviselhetetlen mértéke esetén törtek ki, majd visszaállt – más uralkodóval vagy más dinasztiával – eredeti rendszeréhez. Mengzi, mint a hatalmi elit apológétája, ennek értelmében nem engedi meg a nép részvételét. Mengzi elsősorban azt látja, hogy az emberek tiltakozásának csak egy felsőbb hatóság mérlegelése alapján lehet súlya. Úgy gondolja, hogy nem az emberek lázadással kapcsolatos ítéletei kellene, hogy súlyt kapjanak a felsőbb hatóságoknál, hanem inkább a tiszteletük és megbecsülésük, amely szerinte valami sokkal inkább az étellel való megelégedettség nyomában alakul.

---

<sup>80</sup> Tőkei 2005a: 326.

<sup>81</sup> Tőkei 2005a: 326.



Ha egy uralkodó bánásmódja rossz, megérdemli a megdöntését. Mengzi azt mondja, hogy az egyetlen, aki egy alkalmatlan uralkodó elleni fellépés vezetője lehet, az a felváltására kész és alkalmas személy – Mengzi számára Tang és Wu, akik királyokká lesznek –, aki nyilván az Ég jóváhagyásával cselekszik („az Ég öröme” – *le tian* 樂天 – Mengzi I.B.10, 15, 18). Nem jellemző Mengzi-re, hogy a népnek vezető szerepe lehetne a hatalomváltásban, egy esetben sem az emberek feladata, hogy felkelést szítsanak önmagukban, hiszen a *Mengzi*-ből világos, hogy a népnek hiányoznak a kellő ismeretei az ügyek széles körű átlátására, a számukra szükséges oktatás és művelődés a paraszti munkára kell, hogy koncentráljon. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a népnek be kell tartania uralkodója hibás, hátrányos utasításait, de az emberek rendelkezésére álló ellenállás mentes kell, hogy legyen az erőszakosságtól, csak passzív formáit alkalmazhatják azáltal, hogy nem tisztelik a feljebbvalókat, és megtagadják, hogy meghaljanak vezetőikért, ha azok nem „gyámolítják” őket, és nem elégíthetik ki szükségleteiket. Mengzi az engedetlenség különféle formáira utal (*Mengzi* I.A.7, I.B.12, III.A.3). Ezek feltűnő engedmények, de egy dolog megengedni az engedetlenséget, és egészen más a kormányzat erőszakos bitorlását. Csak a képzett elit „dolgozik a szív-elmével” (*lao xin* 勞心), az emberek „fizikai erejükkel dolgoznak” (*lao li* 勞力), – mint ahogy erről szót ejtettünk – (*Mengzi* III.A.4). Sőt Mengzi ügyel arra, hogy kijelentse, hogy a vezetőnek olyan személynek kell lennie, akinek ereje már próbára került korábbi hatalmi pozíciókban – akire a *Mengzi* a „Ég tiszttségviselőjeként” hivatkozik (*tianli* 天吏) (*Mengzi* II.A.5, II.B.17). Képzett vezető nélkül a népnek nem szabad erőszakkal szembeszállnia a kormánnyal.<sup>82</sup>

Mengzi még a felfordulás (*luan* 亂) idején is mindenekelőtt a hatalmi feladatkörök betöltése, cseréje alkalmával, a tekintélyre vonatkozó procedurális eljárás betartását tekinti mérvadónak. Bár megengedi, hogy a birodalmi kinevezési rendszert bizonyos körülmények között fel lehessen függeszteni, de csak rendkívüli hanyagság vagy hozzá nem értés esetén, amikor a kiválasztott utód katasztrofális az állam számára, és akkor az uralkodó alattvalói jogosan figyelmen kívül hagyhatják az ilyen jellegű konvenciókat (*Mengzi* I.B.13, I.B.15, 5.A.6). Mégis mind kifejezett nézeteiben, mind gondos szótálasztásában elkötelezett a hatalmi tekintély kinevezésén alapuló közvetítése mellett. A regnáló uralkodó megbuktatásáért leginkább felelős egyetlen legitim „ügynök” megnevezése – *tianli* 天吏 – erős konnotációval rendelkezik, hogy valakit kiválasztottak-e erre a „hivatalra”. Az, hogy Mengzi a legmagasabb hatalmi pozíciókat is elnyerhetőnek vagy elveszhetőnek látja, teljesen nyilvánvaló. Az összes az „égalatti” számára kiemelkedően fontos „tényezők” közül a fejedelem (*jun* 君) kisebb értékkel

<sup>82</sup> Tiwald 2008: 272–273.

rendelkezik a „nép értékességéhez” képest, mivel a nép az Ég (*tian* 天) iniciatíváját közvetíti. Az uralmat gyakorló értéke szinte teljes mértékben kormányzási képességétől függ. Mengzi számára ez teszi a fejedelmet a leginkább helyettesíthetővé e „tényezők” közül. Az lényegesebb kérdés, hogy van-e más személy vagy entitás, akinek a belátása szerint az uralkodó szolgál. Mengzi válasza finom, de megingathatatlan. Valamilyen névleges értelemben elismeri, hogy a trónon ülő uralkodóknak megvan a hatalmuk arra, hogy maguk választhassák meg utódaikat, de valójában a hatalmi tekintély valódi forrása az Ég.<sup>83</sup>

*Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 fejezet (V. A.) 5.: 堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？天與之。天與之者 [...] 天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之 [...] 而民受之。[...] 使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。[...] 天子不能以天下與人。[...] 太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。

Igaz, hogy Yao Shunnak adta az égalattit (*tianxia* 天下)? Mengzi mondotta: Nem. Az Ég Fia (*tianzi* 天子) nem adhatja át másnak az égalattit. Ha ez így van, akkor ki adta az égalattit Shunnak? Az ég adta neki. [...] Az Ég Fia ajánlhat embereket az Égnek, de nem tudja megtenni, hogy az Ég (helyett) az égalattit neki adja; a részfejedelmek (諸侯 *zhuhou*) ajánlhatnak embereket az Ég Fiának, de nem tudják megtenni, hogy az Ég Fia (helyett) *hou*-vá tegyék; a »főtisztviséviselők« (大夫 *dafu*) ajánlhatnak embereket a *hou*-knak, de nem tudják megtenni, hogy a *hou*-k (helyett) megtegyék. A múltban Yao az Ég-nek ajánlotta Shunt, és az Ég elfogadta [...] és az emberek elfogadták. Őt bízta meg az áldozatokkal, és az összes szellem nagyon örült nekik; így az ég elfogadta; Őt bízta meg az ügyek intézésével, és az ügyeket jól intézték, úgyhogy a nép megnyugodott alatta; így a nép elfogadta őt. Az ég neki adta [az uralmat]. Az emberek odaadták neki. [...] Az Ég Fia nem adhatja át az égalattit másnak.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Tiwald 2008. 274–276.

<sup>84</sup> Legge ezt a passzust így fordítja: “‘Was it the case that Yao gave the throne to Shun?’ Mencius said, ‘No. The sovereign cannot give the throne to another.’ ‘Yes – but Shun had the throne. Who gave it to him?’ ‘Heaven gave it to him.’ [...] ‘The sovereign can present a man to Heaven, but he cannot make Heaven give that man the throne. A prince can present a man to the sovereign, but he cannot cause the sovereign to make that man a prince. A great officer can present a man to his prince, but he cannot cause the prince to make that man a great officer. Yao presented Shun to Heaven, and Heaven accepted him. He presented him to the people, and the people accepted him. [...] Yao presented Shun ‘He caused him to preside over the sacrifices, and all the spirits were well pleased with them; thus Heaven accepted him. He caused him to preside over the conduct of affairs, and affairs were well administered, so that the people reposed under him; thus the people accepted

Az emberek „ítéleteinek” marginalizálásához, annak ellenére, hogy mint elvont egységre, a népre hivatkozva, névleges hatalmi legitimációs tekintélyt tulajdonít nekik, Mengzi-nek, mint az elit „tanítójának” erős érdeke fűződik. Lehet valaki jobb rendfenntartó, mint a kinevezett tisztségviselő, de kötelessége, hogy a megfelelően kinevezett tisztségviselőnek engedelmességgel végrehajtsa az utasítást, és lehetne jobb uralkodó, mint egy éppen a trónon ülő uralkodó, de ennek ellenére köteles engedelmességgel neki. Amikor választás előtt áll az általa méltányosnak tartott eljárások, amelyekre névlegesen hivatkozás történik, és a tekintélyek és a legitimnek tartott hatóságoknak való engedelmesség között, a legitimitási ítéletek felülmúlják a méltányosság ítéletét. Mengzi egyértelműen a legitimitást helyezi előtérbe, nehogy az „égalatti” feloldódjon a hatalmi és társadalmi anarchiában. Hiba lenne tehát álláspontjára a megfelelő vezető kiválasztásával kapcsolatban a népi vélemény bölcsességére vonatkozó nézetei alapján következtetni. Az embereknek nincs jogosítványa lázadás szervezésére, vezetésére vagy annak megítélésére, hogy mikor lenne indokolt a lázadás, sőt még arra sem, hogy kiválasszák azt a személyt, aki végül leváltja az alkalmatlan uralkodót. Mindez az Égen és bizonyos tekintetben a kinevezett tettein múlik. Amit az embereknek „meghagy”, az annyi, hogy viselkedésükön keresztül jelezzék, mikor és kinek a felügyelete alatt kaphat égi „felhívást” egy adott hibás kormányzat megdöntésére. Ez nem tűnik soknak, ám figyelembe veszi a nép véleményének olyan jelzéseit, amelyek megbízhatóbbak és messzebbre mutatóbbak Mengzi számára, mint a lázadás alternatívája.<sup>85</sup> Ez világosan megmutatja, hogy az elit hatalmának biztosítására kívánja felhasználni a népre való hivatkozást, és ez erősen apologetikus tanítás, amely nem véletlenül ideológiai „megoldás”.

Mengzi az emberi kapcsolatok rendjét ezen ideológiai beállításban értelmezi minden téren.

A Mengzi szerint minden emberben benne rejlik az erény, tanításának célja az, hogy e bensőség megnyilvánulását elősegítse. A jó kormányzás feladata tökéletesíteni az emberekben ezeket az erényeket, mert így válhat az ember bölcsé. A bölcsenek kötelességük tudásukkal a jó irányba terelni a kormányzást. Az erényesség példajaként kellene tevékenykednie az uralkodónak, mert így követi a nép, míg ha erőszakal uralkodik, „elfordul” tőle.<sup>86</sup>

A régi királyok útjára való visszautalás egyrészt a megőrzés – „nem alkotás, átadás” – példájával él, másrészt háttérben a *tian ming*gel (天命) azt az Éggel harmonizálendő rendet mutatja fel, amely a *li*-n 禮, a szertartásosságon kereszt-

him. Heaven gave the throne to him. The people gave it to him.” (Legge 1970: 355–356).

<sup>85</sup> Tiwald 2008: 279–280.

<sup>86</sup> Kósa 2013: 77.

tül visszavezet bennünket annak „eredetéhez”, a *li*-hez 理, az „égi mintához”.<sup>87</sup> A mintakövetés gondolata, mint legitimációs tényező oly mélyen beleivódott 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* 書經) az égi megbízatás megváltoztathatóságára való utalások a csillagképek állapotváltozásaihoz vannak kötve.<sup>88</sup> A régi szövegekben is megvan sok olyan motívum, amelyre a *Mengzi* hivatkozik, és amelyeket értelmez és kifejt. *Mengzi* tehát ebben az értelemben is jó konfuciánus módjára jár el. Újrainterpretál régi szövegeket, azt emeli ki belőlük, ami „tényleg” bennük van, és ugyanakkor valami teljesen újat alkot.<sup>89</sup>

Az Ég funkciója *Mengzi* elméletében többek között abban a ráhatásban van, amely az emberi tevékenységeknek a „helyénlétességét” adja meg, az önmagunk folyamatos javítását, „személyünk fejlesztését” (*xiushen* 脩身), a másokkal szembeni kötelességek követését írja elő, és egyben lehetővé teszi a *xing* 性 jósága által, eltérően Xunzi elméletétől, amelyben az „egyenes út” (*zhengdao* 正道) megtartását és az előírásrend maradéktalan betartását a *xing* átformálásával járó fegyelemre nevelés révén írja elő, és így teszi elérhetővé a megfelelést az Égnek.<sup>90</sup>

Az „égi elrendelés”, „megbízatás” (*tianming* 天命) archaikus felfogásának átértelmeződése a konfuciánusok látásmódjában szorosan összekapcsolódik a „nevek egyenességének” (*zhengming* 正名), a névhasználat funkcionalitásának a problémakörével,<sup>91</sup> ezt láthatjuk a *Mengzi*-ben is. Ez összefüggésben van azzal is, hogy ebben, a bölcséletörténetben „száz iskolának” (*baijia* 百家) nevezett időszakban, igen komoly, fontos következményekkel járó viták vannak a nevek szerepéről és a valósággal való „viszonyáról”.<sup>92</sup>

### A nevek (*ming* 名) társadalomirányítási és megkülönböztető funkciója *Mengzi* teóriájában – példák: a *xing* 性 és a *bai* 白

Az archaikus felfogás szerint – amelyet még Kongzi is tart – a nevek az Égtől jönnek, hiszen, minden „adottság” (*xing*) az Égtől való (*tianming zhe wei xing* 天命之謂性 „az égi elrendelést mondjuk adottságnak”, *Zhongyong* I.), bár

<sup>87</sup> Needham 1984: 94; Várnai 2013: 399–400.

<sup>88</sup> Ecsedy 1987: 179. skk.; Lau 1970: 143–145.

<sup>89</sup> Luo 1991: 66–67, 70–72; Cheng 1995: 137–139.

<sup>90</sup> Graham 1990: 54–57.

<sup>91</sup> Cheng 1995: 121, 125.

<sup>92</sup> Várnai 2011: 12–27; Várnai 2018: 73, 77, 85–90, 93–95, 99; Várnai 2020: 8–21.

Kongzi kérdésében „[h]át az Ég beszél?” *tian he yan zai* 天何言哉, (*Lunyu* XVII.) benne a válasz: „az Ég nem beszél”, *tian buyan* 天不言 (*Mengzi* 孟子 V.A. 5.; *Xunzi* 荀子 3. fejezet).

Mengzi ezt így fejti ki: *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 (V.A.) 5.: 天不言，以行與事示之而已矣。[...] 昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。 “Heaven does not speak. It simply showed its will by his personal conduct and his conduct of affairs. [...] Yao presented Shun to Heaven, and Heaven accepted him. He presented him to the people, and the people accepted him. Therefore I say, ‘Heaven does not speak. It simply indicated its will by his personal conduct and his conduct of affairs.’”<sup>93</sup>

„Az Ég nem beszél. Csak megmutatja a tettek és az ügyek intézését. [...] Yao bemutatta Shunt az Égnek, és az Ég elfogadta őt. Bemutatta a népnek, és az emberek elfogadták. Ezért mondom: Az Ég nem beszél. Csak megmutatja a tettek és az ügyek intézését.”

A *ming* 命 jelentései többek között: ’elrendelés’, ’rendelet-rendelkezés’, ’megbízás’, ’megbízatás’, illetve: ’megnevezés, nevet adni’ és ’név’ (K 762a-b; Schuesslernél együtt szerepelnek a 名 címszó alatt<sup>94</sup>), ez utóbbi jelentések azért is igen fontosak, mert tudjuk, hogy a kínaiában a preskripció alapja a *ming* 命, és az utóbbi értelemben a deskriptív *ming* 名 (’név’) általános alakja (K 826a-c<sup>95</sup>). Ugyanakkor, és ezt fontos megértenünk, ez nyilvánvalóan két különböző írásjegy. Az archaikus szövegekben valószínűleg eredeti írásmódjukban is rokon elemeket tartalmazott a *ming* 命 és a *ming* 名, és közös jelentéstartalomra vezethetők vissza, és a *zhengming* 正名 jelentéstartalmánál ezt sem árt figyelembe venni, hiszen a *ming* 命 követése egyenességet 正 („straight”) követel.<sup>96</sup> Vagyis a *ming* 命 és a *ming* 名 a korai szövegekben szoros egymásra vonatkozásban van (K 762a-b, 826a-c).<sup>97</sup> Karlgren a két *ming* esetében utal arra, hogy a korai időkben az ejtésbeli egybeesés miatt egyaránt használták ’név’ jelentésben mindkettőt.<sup>98</sup> Mint arról már esett szó, a „*ming*” (命) még nagyobb jelentőséggel bír a kínaiak felfogásmódjára és bölcséletére nézve, mint a „név” 名. A kifejezés, mint láthattuk, szóparként szerepel az ég (*tian* 天 – K 361a-b; az írásjegy eredeti rajzolata stilizált ember alakú, Karlgren megfogalmazásában „anthropomorphic deity”)<sup>99</sup> kifejezéssel (*tianming* 天命),

<sup>93</sup> Legge 1970: 355–356.

<sup>94</sup> Karlgren 1996: 201–202; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 311.

<sup>95</sup> Karlgren 1996: 218–219; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 309; Legge 1970: 297.

<sup>96</sup> Karlgren 1922: 123; Geaney 2010: 269–271; Geaney 2011: 134.

<sup>97</sup> Karlgren 1996: 201–202, 218–219, 201; Karlgren 1962: 51; Maspero 1933: 274.

<sup>98</sup> Karlgren 1996: 202, 219.

<sup>99</sup> Karlgren 1996: 104; Wieger 1916: 953.

és jelentései ’égi elrendelés’, ’égi megbízatás’, ez utóbbiak az uralkodó, az Ég Fia (*tianzi* 天子) uralmának legitimáló erejét és uralmának valóságos működését adják, és megszűntük esetén az uralom elvész. A *ming* 命 önmagában, ’elrendelés’ jelentésben általánosabb érvényre tesz szert, mind a kínai világképben, mind a bölcséletben.<sup>100</sup>

Egy rendkívül figyelemre méltó észrevétele van Jane Geaney-nek a *ming* 名 funkciójáról.<sup>101</sup> Az uralkodó *ming* elése 名 az a „bemenet”, amely a tisztviselőket irányítja válaszként a teljesítményükre, amely beszéd (*yan* 言) és cselekvés (*wei* 為) formájában nyilvánul meg. A tisztviselők számára ez úgy jelenik meg, hogy az uralkodó a *ming* et 名 mintegy külsőleg alkalmazza, abban az értelemben, hogy az uralkodó által parancsolt címek kívülről rájuk kényszerítettek. Ezzel szemben a tisztviselők beszéde annyiban belső, hogy ez olyasvalami, amit kihoznak magukból. Más szóval, az uralkodó beavatkozása-kor a szöveggörnyezet nem egyszerűen a *yan* akár tág, akár specifikusabb vagy szűkebb formája, hanem kifejezetten parancs (*ming* 命), és ez a *ming* 名 egy megnyilvánulási alakzata.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Várnai 2013: 429–430.

<sup>101</sup> Geaney arra is példát nyújt, miként érdemes megközelíteni a „név” és a „való” összefüggését a az ókori kínai bölcsélet elemzése során: Ha a szövegek értelmezése során az összefüggésekben a *ming* et 名 „névként” kezeljük, amelynek funkciója a hivatkozás, történeti pontosságot nyerünk, és semmi sem vész el a szövegek koherenciájából. Így valahányszor a *ming* ről és a *shi*-ről 實 szóló részek aggodalmas gondolatokat ébresztenek „nyelv és valóság” viszonyáról, át kellene gondolnunk a fordításainkat, mert itt nem a „nyelv”-ről, hanem a „név”-ről van szó, amely a korai kínai szövegek korrelációihoz kapcsolódó sajátos jellemző. A korai kínai szövegek széles körét vizsgálva, megállapítható, hogy aláássák a *ming* „nyelv”-ként (vagy „szó”-ként) és korrelációi egységeként való fordítását mint a „valóság” leírását. Ez azt jelenti, hogy míg a szaknak fogalmi aspektusuk van, a neveknek nincs. A „szó” és a „név” közötti különbségek hangsúlyozásával a *ming* használatának előterében a korai kínai gondolkodás jellemzőiről való olyan vitákra lehet rávilágítani, amelyek szokatlanok a filozófia tágabb történetéhez képest a nyelv és logika viszonyáról. Különleges jelentőségük mind abban az egységben rejlik, amelyben a *ming* és olyan korrelatívumai, mint a *shi* 實 és a *shi* 事, viszonyában vannak, és ennek elemzése azért is lényeges, mert megmutatja a kínai felfogásmód sajátosságait. A *ming* kizárólag „név” kifejezésként értelmezése azért lényegi, mert a nevek utalóként rámutatnak, de a neveknek nincs „jelentésük” (Geaney 2020: 16–17). Ez igen fontos észrevétel, mert kiválóan rávilágít arra, hogy miért olyan kiemelt szerepű a *zhengming* 正名 Kongzi teóriájában, és miért tulajdonít különös fontosságot a *Gongsun Longzi* a „név” és „való” viszonyának, amikor „rámutatás”-ról, *zhi*-ről 指 beszél egy szöveghely (*Lunyu* XIII.3; Tőkei 2005a: 119–120; *Gongsun Longzi* III, VI; Tőkei 2005b: 135–136, 141–142). A *ming* nem kevésbé „igazi”, mint amit elnevez. Ez azért van így, mert bár az érvelés elvei hasonlóak, a korai Kína esetében a gondolkodás eszköze egy sajátos fajtája volt a világ látható aspektusaira utalás, egy érdekes és érdemes alternatíva. A *ming* közvetlenül utalt, a *ming* gel történő „filozofálás” akaratlanul is megkerülte a szűkségtelenül zavaros fogalom, a „jelentés” alkalmazását (Geaney 2020: 30).

<sup>102</sup> Geaney 2022: 33.



A beszédmód működésének ez a sajátos „ábrázolása” egyértelművé teszi a *ling* 令 (‘rendelet, parancs’) szó használatát, ahogy a *ming* 名/命 (‘név’ és/vagy ‘elrendelés, rendelet parancs’) kapcsolódó nyelvi eleme, amikor azonosítja, hogy mi jön a beszéd után: ebben az esetben a parancsolás. A *ming* 名 azt az elrendelhetőséget 命 nyilvánítja ki, amely parancsolja 令, hogy cselekedjenek a hatására.<sup>103</sup>

Ezt a Geaney által felmutatott hármasság nyelvi összefüggést erősíti a három terminus történeti forrásokban fellelhető összekapcsoltsága.

A *tianming* elméletét érintő, nem vitatott keletkezésű legkorábbi forrásként a *Da Yu ding* 大盂鼎, egy rituális edény (tripod) felirata szolgál, amely Kang wang, a hatalomba kerülés utáni harmadik Zhou király uralkodásának 23. évére keletkezett (ez kb. i. e. 998 körülre datálható). A bronzedény első felirata a király beszédét rögzíti, amelyben egy olyan „történelmi” visszatekintés jelenik meg, amely indokolni hivatott a Shang-dinasztia megdöntését és a (Nyugati) Zhou felemelkedését. A király itt azt mondja, hogy a Yin-dinasztia elvesztette az égi elrendelést 天命, mert nem felelt meg a nevének 名, és így a Zhou elnyerte azt. Jeffrey Tharsen egy tanulmányában a 大盂鼎 felirata részletes bemutatás tárgya.<sup>104</sup>

Ebben a feliratban nem a *minget* 命 (K 762a–b, „az írásjegy elemei ‘elrendel’ és ‘száj’”<sup>105</sup>), találjuk, hanem a *linget* 令, „a feliratokon ez az írásjegy gyakran szolgál a 命 helyett” – mondja Karlgren (K 823a–e<sup>106</sup>). Figyeljük meg, hogy a *ling* írásjegye tulajdonképpen „megegyezik” a *ming*-ével, csak a *kou* 口 „száj” írásjegyelem, a detreminatívum „hiányzik”, és a 令 az előbbi szöveghelyen valóban a 命 funkciójában van. Nem véletlen, hogy a David Keightley által jelzett a *Di* 帝 és a *Tian* 天 „nevek” 名 jelentéstartalma közötti felcserélhetőségi összefüggés, illetve a *tianming* 天命 és a *diling* 帝令 egymásravezetése<sup>107</sup> még világosabbá teszi *ming* 命 és *ling* 令 „felcserélhetőségét”. Ezért is helytelen a *ming* 命 szokásos, ‘mandátum’-kénti értelmezése, hiszen a *ming* 命 ‘elrendelés’ jelentése és a *ling* 令 ‘rendelet’ jelentése vonatkozik egymásra, ennek nincs köze a „mandátumhoz”, legfeljebb a „megbízáshoz”.

我知言 – mondja egy helyütt Mengzi (*Mengzi* II.A.2). Ezt Feng Yulan kissé túlzó kibővítéssel így értelmezi: „Ismerem, mely szavak helyesek és melyek helytelenek.”<sup>108</sup> Nézzük ezt a szöveghelyet egészében. *Mengzi* 孟子 *Gongsun Chou shang* 公孫丑上 (II.A.) 2. passzus: 我知言 [...] 諛辭知其所蔽, 淫辭知

<sup>103</sup> Geaney 2022: 36.

<sup>104</sup> Tharsen 2015: 106 skk.

<sup>105</sup> Karlgren 1996: 201–202; Schuessler 2007: 387.

<sup>106</sup> Karlgren 1996: 217–218; Schuessler 2007: 361.

<sup>107</sup> Keightley 2000: 14.

<sup>108</sup> Fung 2003: 113.



其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。

Legge fordítása:

I understand words. [...] When words are one-sided, I know how the mind of the speaker is clouded over. When words are extravagant, I know how the mind is fallen and sunk. When words are all-depraved, I know how the mind has departed from principle. When words are evasive, I know how the mind is at its wit's end. These evils growing in the mind, do injury to government, and, displayed in the government, are hurtful to the conduct of affairs. When a Sage shall again arise, he will certainly follow my words.<sup>109</sup>

Legge fordításában probléma, hogy beleértelmez az eredetiben nem található gondolatokat: ilyenek (a „one-sided” apró betoldása mellett) a „the mind of the speaker is clouded over”; a „principle”; a „mind is at its wit's end”.

Más fordítók is hasonló „bővítéseket” alkalmaznak. Eno fordításában például ilyen az „interpret” vagy az „exhausted his reasons”.<sup>110</sup> Luo szövegkigyűjtésében például az „incorrect words” és az „inability to advance any further arguments for justification in subterfuge”.<sup>111</sup> Lévy értelmezésében például „ce qui l'aéugle”, „les pièges qui s'y cachent”, „mots dépravés ce qui l'écarte du droit chemin”, „des échappatoires”.<sup>112</sup> Ezek mind túlinterpretációk.

Az én értelmezésem: „Én tudom mi a beszéd [fontossága] [...] Az elfogult frázisok tudható, mit rejtenek el. A romlott frázisok tudható, miben ragadtak, a gonosz szavak tudható, mit hagynak maguk után, és a kitérő frázisok tudható, milyen szegényesek. Az így a szív(-elmé)ben született [frázisok] ártanak a kormányzásnak; a kormányzásból indulva ártanak az ügyeknek. Amikor ismét egy bölcs támad majd, követnie kell e beszédemet.”

Az a módszer, ahogy a *Mengzi* bizonyos passzusokban a terminusokat használja, és ahogyan Mengzi saját érveit megformálja, sokszor emlékeztet arra a fordulatra, amelyet először Mo Di érvelési megoldásaiban fedezhetünk fel. Mengzi hasonló metaforikus parafrázisokat alkalmaz, mint amelyeneket Mo Di, és amelyeneket a következő időkben Zhuangzi vagy Gongsun Longzi. Az analogikus érvelés Mengzi korában nem volt már eredeti, a *Mozi*-ben is megtaláljuk,

<sup>109</sup> Legge 1970: 189–192.

<sup>110</sup> Eno 2016: 39–40.

<sup>111</sup> Luo 1991: 88.

<sup>112</sup> Lévy 2008: 77, 79.

bár még nem volt begyakorlott magyarázó metódus sem.<sup>113</sup> A *Mengzi* ugyanúgy analógiás-additív eljárással érvel, ahogyan a *Mozi*, hogy azután az eljárás elterjedjen az ókori kínai bölcsélet érvelési technikájában a legtöbb mesternél.

Vizsgáljuk meg a nevek (*ming* 名) *Mengzi*-nél megjelenő felfogását, nézzük meg példaként a *Mengzi* azon híres passzusát, amely maga is kissé paradoxonizú.<sup>114</sup>

*Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 3. passzus: 告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？

Az emberi természetről folytatott viták a XVII–XVIII. században a felvilágosodás korának egyik központi filozófiai témája volt. Ezért a *Mengzi* e szöveghelyének értelmezése igen tanulságos, ugyanis Noël ennek a vitának a fénytörésében fordítja a *xing* 性 (’adottság’, ’vminek az alapvető volta’, ’jelleg’, ’helyzet’, ’sajátosság’, ’hajlam’<sup>115</sup>) írásjegyet „(emberi) természet”-nek. Részben összevon, részben kibővít szöveghelyeket, hogy – vélekedése szerint – jobban megvilágítsa magát a tárgyat, illetve „Memcius” álláspontját. A *Mengzi*-ben a *xing* 性 példabeszédekben jelenik meg, amelyekben analogonok révén beszél a szöveg. A korban elterjedtnek tekinthető konfuciánus álláspont az, hogy a *xing*ben egyaránt jelen vannak a „jó” és a „rossz” alapvonások, de *Mengzi* ezt vitatja. Beszélgetőpartnere álláspontja (és innen a szó Noélé, magyarul a kibővített szöveg majdnem teljes egésze, latinul a kulcshely a *Mengzi*-ből itt idézett, a nevek relációját kiélező passzus):

Észszerű, benyomásom szerint, helyes hogy úgy nézzük az emberi természet (natura humana) helyzetét, hogy jó és rossz volta is megvan, különbség nélkül. [...] Az élet [*sheng* 生] maga a természet [性], a természet maga az élet [vita est ipso natura, natura enim inest vita]. Memcius erre ezt mondta: Lehetséges, hogy az élet úgy maga a természet, amiként minden fehér, amiben fehérség van? A fehér toll tehát fehér, ahogy a fehér hó is fehér? Ezért a kutya természete, amelyben élet van, különbözik-e az ökor természetétől, amelynek szintén van élete? Az ökor természete, amelyben az élet jelen van, megfelel az ember természetének, amelyben élet van jelen? [Numquid forte vita, eo modo ast ipsa natura quo omne id, cui inest albedo, est album? Alba ergo pluma, est alba, ficut alba nix est alba? Ergo, natura canis cui inest vita, hoc erit alia á natura bovis, cui etiam inest vita? Nec

<sup>113</sup> Graham 1989: 235–236.

<sup>114</sup> Várnai 2011: 24–25.

<sup>115</sup> Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 969; Kroll 2014: 510.

natura bovis, cui inest vita, erit pariter á natura hominis, cui inest vita?] [...] Majd hozzátette: az ökrökben születésükkel benne van a jóság erénye [innata bovis ad virtutem]? Nem tehetők ezek egymás mellé. [...] Az élete oly nagymértékben sajátos az embernek, az ember természetét az Ég tette ilyenné [it a hominis natura á Cælo producta sic], hiszen megismerő jellegű, és racionalizálóan megfelelteti az eredendően benne lévő dolgokat, úgymint kegyesség [pietas], méltányosság [aequitas], könyörületesség [misericordia], egyenesség [rectitudo], becsületesség [honestas], tiszteletteljesség [reverentia], tisztesség [pudoris], okosság [prudentia]. [...] Ha természetünk hajlandóságát nézzük, akkor az csak a jóra készíthet. [...] Az emberi érzésekre alapozva birtokoljuk az erényeket, az egyes emberek jósága vagy rosszasága másokéhoz képest attól függ, miként képesek kimeríteni természetes adottságaikat (Libr. II. Cap. VI. 4–5, 16).<sup>116</sup>

Habitusunk, akárcsak természetünk megértése az Ég megismerése által adottak számunkra. A kéz munkája előrevisz, de azért, az, lelkünk, lelkiismeretesen és körültekintően oltalmazó szívünk nélkül, a dolgokban elmúlik, felemésződik. [...] A mi természetünk maga, a szív által egyenesen ésszerű, gondos alakítású [rationis accuratus ductus], megszabadít a kiszolgáltatottságtól, és egyként [már-mint habitus és természet együtt] azon van, hogy az Eget szertartásosan szolgálja [Cælo rite serviatur] [...] Aki valóban megismeri az Eget, megérti, hogy lehet élete rövid vagy hosszú, így tesz eleget az Ég rendelkezésének, hiszen az Ég titka előírásainak mindenre kiterjedő volta (Libr. II. Cap. VII. 2, 3).<sup>117</sup>

Már egy szöveghely, a *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 16. passzusa kapcsán szó volt arról, hogy milyen átértelmezésen megy keresztül néhány fontos konfucianus terminus Noël fordításában. Az „emberségesség” (pietas – tkp, ’kegyesség’) és a „méltányosság” (aequitas) kapcsán már bemutattam ezt. Itt újabb fogalmak jelennek meg: „könyörületesség” (misericordia), „egyenesség” (rectitudo), „becsületesség” (honestas), „tiszteletteljesség” (reverentia), „tisztesség” (pudoris); ezek zöme, az „egyenesség” (正) kivételével (ami itt a kínai eredetiben nem szerepel), olyan fogalom, amelynek erős keresztény moralitás „hangsúlya” van latinul, és ez itt a szövegben arra szolgál, hogy a konfucianizmust morálfilozófiaként értelmezhessek. Nyomában ez a „megoldás” elterjedt léz a sinológiai értelmezésekben.

A nevek kitüntettségének fontosságát Mengzi számára ez a szöveghely jól reprezentálja. (Figyelemre méltó, hogy az értelmezés, amely ezekben a fordításokban megjelenik – eltérően más szöveghelyektől – teljes összhangot mutat.) A *xing* 性, az Ég általi „adottság” értelmezése „(emberi) természet”-

<sup>116</sup> Noël 1711: 399–400, 404.

<sup>117</sup> Noël 1711: 436–437.

ként Noël fogalomhasználatához hasonlóan, mindnyájuknál ebben a rendkívül túlintrepretált formában jelenik meg, holott ez a kínai gondokodástól igen távol eső beállítás.

Mintául nézzük Tőkei Ferenc fordítását:

Gaozi így szólt: Amit emberi természetnek nevezünk: az élet. Mengzi megkérdezte tőle: Az életet ugyanúgy nevezük emberi természetnek, mint ahogyan a fehérét fehérnek nevezük? (Gaozi) azt felelte: Ugyanúgy. (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 természete éppen olyan, mint az ökör természete, és az ökör természete ugyanolyan, mint az ember természete?<sup>118</sup>

Nézzük meg, hogy mit „eredményez” az emberi természetről a saját kultúránk közegei között folytatott filozófiai viták hatása a kínai gondolkodás átértelmezésében, amelyet a Noël-fordítás reprezentál először.

---

<sup>118</sup> *Mengzi* VI.A.3; Tőkei 2005a. 351. Legge fordítása ezzel teljesen megegyező (Legge 1970: 396–397). Lau fordítása egy helyütt tér el, a *sheng*-et 生 'inborn'-nak, 'veleszületett'-nek értelmezi, és ebben sajnos nem áll egyedül a kínai bölcséletet értelmezők között (Lau 1970: 160–161). És ezt részben okkal is teheti. A *sheng* 生 jelentései: 'élet', 'szül', 'születés' és átvitt értelemben 'áldozati állat' [amelyet születéskor áldoznak, hogy az élet biztonságos legyen – V. A.] (Karlgrén 1996: [K 812a–d] 214–215; Wieger 1916: 803; Schuessler 2007: 459; Kroll 2014: 408. A *xing* jelentései: 'élet', 'adottság', 'hajlam', 'testalkat', 'diszpozíció' (Karlgrén 1996: [K812s] 214–215; Wieger 1916: 969). Krollnál sajnos szerepel az „inborn” is (Kroll 2014: 510). Schuessler viszont erre kifejezetten rákérdez: mi az? (Schuessler 2007: 541).

Ám ugyanakkor ez az értelmezés bölcséleti műben problémás, ugyanis a „veleszületett”-ség teóriája a platóni ideatan sarokpontja („idea in nata”), majd a *veleszületett* eszmék és a „tabula rasa” kérdéskörének ismeretelméleti vitája a karteziánusok és az empiristák között. Az előbbi, Descartes által felállított tézis szerint a veleszületett eszmék világosak és egyértelműen elkülöníthetők („clare et distincte”), a tudás alapjai, és nem vezethetők le értelmes tapasztalatokból. Az utóbbi álláspont szerint – amelyet Locke fogalmazott meg – az egyén nem rendelkezik veleszületett szellemi tartalommal, minden tudást a tapasztalatok és az észlelés segítségével szerez meg. Mint látható az etimológiai értelmezésekből, ez a 'veleszületett'-ség jelentés nemigen van jelen a *wenyan*-ben, a 生 esetében egyáltalában nem.

Kubin fordításában, van egy igen jellemző szófordulat: az „emberi természet” és az „élet” közötti összehasonlításban „egyenlőség”-et ('gleichsetzen') értelmez bele a passzusba (Kubin 2012: 40–41). Kolokolov fordításában „adottságok”-ról beszél igen helyénvalóan, ám ezt az értelmezést lerontva, azokat „természetes”-nek nevezi („природные задатки”) (Колоколов 1999: 156). Valamennyi fordító esetén hibás a „természet”, „nature”, „la nature” (Couvreur 1910: 559, Lévý 2008: 214), „Natur” (Wilhelm 1982: 161), „natürlichen Anlagen des Menschen”, „природный” fogalmának beleértelmezése a szövegbe, mint ezt fentebb tisztáztuk.

Din Cheuk Lau a Mengzi-kutatás kiemelkedő alakja a Menciusról szóló – a fordítást is tartalmazó – könyvében e passzus értelmezéseként ezt írja: „Jó okunk van elfogadni, hogy a *sheng* [生] és a *hsing* [性] rokon értelmű szavak, valószínűleg ugyanaz a karakter írta le Mencius idejében, bár minden valószínűség szerint kissé eltérő kiejtésük volt. Így ez tautologikus mondás volt.”<sup>119</sup> Ezzel maradéktalanul egyet lehet érteni, azzal a kiegészítéssel, hogy ez nyilvánvaló kellett, hogy legyen – ha nem is nevezték tautológiának – a kínai gondolkodás számára, hiszen nemcsak adottságaink jönnek az Égtől, hanem végső soron az élet is. Ezt az egymásravezetést fejezhette ki az írásjegyek „egybeesése”.

Az Appendix egy helyén pedig Lau ezt fejti ki: „Mencius a két állítás közötti különbséget azzal mutatja be, hogy ha a fehér az, amit a »fehér« jelent, akkor a fehér tollak fehérsége megegyezik a fehér hó »fehérségével«, ami viszont ugyanaz, mint a fehér jáde-»fehérsége«. Ugyanebből az következik, hogy ha a »természet« alatt azt értjük, ami »veleszületett«, akkor a kutya természete megegyezik az ökor természetével, amely viszont megegyezik az ember természetével. De ez nem volt elfogadható, vélhetően még Kao Tzu számára sem. Hogy mi volt Kao Tzu reakciója, nem árulja el; sem arra nem ad magyarázatot, hogy a hasonlat miért nem állja meg a helyét. Az előbbi csak sejthetjük, de az utóbbi kihagyás pótlása érdekében tehetünk némi kísérletet. Az analógia sikerelenségének oka ez: a »természet« kifejezés formális, üres kifejezés. Konkrét fogalmakkal nem tudhatjuk, hogy pontosan mi a »természet«, kivéve, ha azt a dolgot, amelynek a természete, először meghatározzuk. Másrészt a »fehér« kifejezésnek van egy minimális konkrét tartalma. Egy bizonyos pontig tudhatjuk, mi a fehér anélkül, hogy meg kellene mondanunk, mi a fehérsége. Ami még fontosabb, hogy amikor megadjuk azt a dolgot, ami fehér – mondjuk toll, hó vagy jáde –, akkor többet tudhatunk meg a jellemzőiről, de ezeknek tartalmazniuk kell azt a minimális konkrét tartalmat, amit a »fehér« szóból ismerünk önmagában. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor nem igazán fehér a dolog. Másképpen fogalmazva: egy dolog »természete« teljes mértékben attól függ, hogy mi a dolog, míg az, hogy egy dolog »fehér« vagy sem, attól függ, hogy tartalmazza-e azt a tulajdonságot, amelyet egymástól függetlenül fehérségként határozunk meg. Más szavakkal, az »x természet« kifejezésben a »természet« kifejezés az »x« kifejezés függvénye, míg a »fehér tollak fehérsége« kifejezésben a »fehérség« nem függvénye a »toll« kifejezésnek, önálló értékkel bír. [...] Mencius érvelése arra irányul, hogy felfedje és megmutassa ezt a nem tudatos feltételezést. Senki sem tudott pozitív választ adni, aki nem volt hajlandó végigmenni a gondolatmeneten.”<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Lau 1970: 35.

<sup>120</sup> Lau 1970: 241–242, 243.

Itt már nem érthetünk egyet. Nos, először: Mengzi maga sem ment végig a Lau által felmutatott „gondolatmeneten”. Ez nem véletlen. Látható, hogy Mengzi világosan fel tudja mutatni azt az anomáliát, amely a nevek (*ming* 名) megfelelő referenciával el nem látott behelyettesítésének az esetén előáll, de magát a nehézséget értelmezni és „rendbe tenni” úgy tűnik, nem tudja, amit tehet és tesz is, felmutatja a paradoxont.<sup>121</sup> Másodszor, „hogya a hasonlat miért nem állja meg a helyét [...] [a válasz] pótlása érdekében tehetünk némi kísérletet. Az analógia sikertelenségének oka ez a gondolatmenet: a »természet« kifejezés formális, üres kifejezés [...] a »fehér« kifejezésnek van egy minimális konkrét tartalma. Bizonyos pontig tudhatjuk, mi a fehér anélkül, hogy meg kellene mondanunk, mi a fehérsége”, nos ez Lau gondolatmenete (aki „nyugati” iskolázottságú). Egy ókori kínai gondolkodó sohasem fejthetné ki ezt, mert nem rendelkezik sem a „formális”, sem a „konkrét” fogalmával, így annak jelentésével sem, és ugyanez a helyzet a „természet” fogalmával – amelyet az európai gondolkodástörténetben is másképp gondolt el Arisztotelész és megint másképp Spinoza – amelyet nem véletlenül értelmeznek bele nyugati iskolázottságú értelmezők a *xing* 性 (‘adottság’, mégpedig ‘Égtől jövő adottság’ – ‘égi elrendelés’ 天命 *Zhongyong* 1.) „jelentésébe”. Ilyet egy kínai bölcselő soha nem mondhatna, nem is volna lehetséges a saját nyelvén elmondania, hogy miről is beszélnek e „másképp beszélő” értelmezők. Ez tipikus helyzete az inkommenzurabilitásnak.

Michael Resnik ezzel szemben joggal állítja: „A klasszikus kor kínai gondolkodói elsősorban társadalmi és metafizikai problémákkal foglalkoztak, és kevés figyelmet fordítottak a logikai elmélet és a formális logika problémáira. A korszakból fennmaradt dokumentumok egyike sem tartalmaz olyan logikai és tudományos módszertani műveket, amelyek összehasonlíthatók az ókori görögökével.”<sup>122</sup> A kínai „logikáról” mondottakkal maradéktalanul egyetérthetünk, ám egyetlen fontos megjegyzés kívánkozik, Resnik is „metafizikát” emleget a kínai ókor gondolkodóinál, ahogyan ez a bevett gyakorlatban elterjedt a sinológiában. Ám ez tévedés, hasonló, bár nem olyan súlyú, mint a logika esetében. A metafizika filozófiai megközelítésmódja olyan (entitásként létező vagy szellemi) princípiumból indul ki, amely a tapasztalhatóan létező világgal felett áll, az érzékelés számára hozzáférhetetlen, és csak spekulatív módon vagy absztrakt logika révén, a priori (tehát tapasztalat előtti módon) ismerhető meg; ilyenek például Platón ideái. Az a megközelítésmód, amelyet a kínai bölcselők egy jelentős része követ, inkább miszticizmus, mint ahogy Feng Yulan nevezi, éppen a Mengzi-ről szóló fejezetében<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Luo 1991: 40; Chan 1973: 52; Várnai 2010: 15–16.

<sup>122</sup> Resnik 1968: 212.

<sup>123</sup> Fung 2003: 112.

Itt most röviden megmutatom, mi az értelmezési mezeje Mozi, Mengzi, Zhuangzi, Gongsun Longzi megközelítésének, illetve mi Arisztotelészének, hogy világossá váljék, Lau interpretációjában az arisztotelészi logika eljárás-módja „köszön vissza”, márpedig ezzel félremagyarázzuk a „régieket”.

Mint látható, a *Mengzi* e szöveghelyéből, az analógiás-additív érvelés hozzákapcsolja az érvelési eljárásban operálva a látszólag hasonló másik példát a „fehér”-ről (*bai* 白), ezzel kívánja megvilágítani a nehézséget. Az erről folytatott polémia egy másik aspektusa némileg más megvilágításba állítja a problémát. *Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 4. passzus: (孟)曰：異於白馬之白也，無以異於白人白也. Tőkei fordítása: „Mengzi [...] azt mondta: »Már az is különös, hogy egy ló fehérségét éppen úgy tartjuk fehérnek, ahogy egy ember fehérségét.«”<sup>124</sup> Szó szerint: „Különbözik a fehér ló fehérsége [mármint az ember fehérségétől], nem különbözik a fehér ember fehérsége [mármint a saját magáétól].”

A „ló fehérsége” és „az ember fehérsége” tehát nem ugyanaz! Ez a megközelítés összevethető, és bizonyos tekintetben pandantként állítható Gongsun Long „fehér ló” paradoxonával.<sup>125</sup> A *Gongsun Longzi* e szöveghelyén a következő állítást találjuk: „a fehér ló nem ló” (*bai ma fei ma* 白馬非馬), és „kifordított”, ellenoldalról való érvelést láthatunk: „Tegyük fel, hogy a fehér ló valóban ló. Ez esetben, amit keresel (fehér ló vagy ló): egyetlen dolog. Ha pedig egyetlen dolog, amit keresel, akkor a fehér ló nem különbözik a lótól. Nos, ha az, amit keresel, egy és ugyanaz dolog, akkor miért van az, hogy a sárga vagy fekete ló egyszer megfelelő számodra, máskor meg nem megfelelő? Megfelelő és nem megfelelő [ezek kölcsönösen nemlevővé teszik egymást (*xiang fei* 相非) – V. A.] ez nyilvánvaló. [...] Fehér ló: ez »ló« és »fehér«, (továbbá) »ló« és »fehér ló«. Ezért mondom, hogy a fehér ló nem ló.”<sup>126</sup> Mengzi problémafelvetése Arisztotelész „fehér ember” tételével is összevethető, ám ugyanúgy, ahogy a *Gongsun Longzi* „megoldása”, párhuzamba nem állítható vele.

Ross értelmezése szerint Arisztotelésznél „genuszok alá rendelünk” egy ellentétpárt, ha például azt mondjuk, hogy „a fehér és a fekete a szín genuszában jelen lévő kontrárius ellentétpár két tagja”. Ám ha „ennek és ennek a dolognak” a fehér voltáról teszünk kijelentést, akkor kijelentésem alanya individuális, és nem involválja a „fehérnek” az általában vett szín genusza alá történő besorolását. Ugyanígy, ha a formáról és privációról általában beszélünk, akkor több érte-

<sup>124</sup> *Mengzi* VI.A.4; Tőkei 2005a: 351. Legge fordítása: “Mencius said, ‘There is no difference between our pronouncing a white horse to be white and our pronouncing a white man to be white’” (Legge 1970: 398).

Couvreur fordítása: „Meng tzeu dit: « Nous disons qu’un cheval est blanc comme nous disons qu’un homme est blanc »” (Couvreur 1910: 560).

<sup>125</sup> Graham 1989: 36–37, 241–243.

<sup>126</sup> *Gongsun Longzi* II.; Tőkei 2005b: 134.



leben használatos kifejezéseket alkalmazunk, hiszen más és más dolgoknak a formájuk, és a privációjuk is más és más. De ha „ennek és ennek a dolognak” a formájáról és hiányáról teszünk kijelentést, ez nem involválja a több értelemben vett formát és hiányt. Az „anyag” kifejezést ugyancsak több értelemben használjuk ugyan, de „ennek és ennek a dolognak” az anyaga individuális. Így a „fehér ember” („a fehér ló”) „nem ugyanaz”, mint az „ember” („a ló”), és nem is „egy dolog”. Az egyik egy „esszencialitással” bíró dolog megnevezése, mint az „ember”, a másik egy összetett kifejezés, ahol az egyik tag esszenciális mivoltában ténylegesen „ugyanaz”, vagyis „ember”, de attribútumával, „fehérségével” megjelölt dolog, és ez a járulékos tulajdonsága csak esszencialitására vonatkozásában, kopulatív módon létezik csupán.<sup>127</sup> Tehát Arisztotelész is beszél arról a nehézségről, amit Gongsun Long „észrevesz”, ám az „ennek és ennek a dolognak” individualitása vagy annak hiánya nem akadályozza annak, hogy involváló értelemben használjuk a több értelemben vett szint és/vagy formát, genusként, speciesként vagy individumként. Gongsun Long voltaképpen, ha az arisztotelészi kategorizálás felől tekintünk álláspontjára, csak a species „helyzetét” vizsgálja, ám azt valóban jól világítja meg a „fehér ló” paradoxonával, bár ezt egészen más konnotációban teszi, mint az arisztotelészi elmélet.

Nem tekinthető véletlennek, hogy a IV–III. század fordulójának táján a nyelvhasználat érvényességének tárgyában a „fehér” és az „ez-az” megnevezések (*ming* 名) és a „mögöttük lévő” valóság (*shi* 實) viszonya (*mingshi* 名實) kerül előtérbe, mint annak mintája-példája, hogy vajon a nyelvi terminusok képesek-e világossá tenni a valósághoz való viszonyt, vagy hiátus van a kettő között. Ez a *Mengzi*, a *Zhuangzi*, Huizi apóriái, a *Gongsun Longzi* és „kései” motisták vitáinak magva. Nyilvánvalóan reflektálnak egymásra, függetlenül attól, honnan származnak az írástudók „közszájon forgó” ismeretei, éppen szóbeli hagyományozásból vagy írott művekből.

Még a „fehér” név (*ming* 名), tehát a ’fehér dolog (*wu* 物)’ rámutatása (*zhi* 指 „ujj”) sem ugyanaz, hanem részben különböző „fehérek” (mármint színek-színárnyalatok) vannak, részben azok „fehérsége” nem „ugyanaz” (ugyanolyan) a különböző „entitások”-dolgok esetén. Ezt látjuk a fenti példákból. A motista kánonok hiába próbálják a nehézséget áthidalni: „A fehér ló: ló. Aki fehér lóra száll, az lóra száll. A fekete ló: ló. Aki fekete lóra száll, az lóra száll.”<sup>128</sup> Ez a buta hétköznapióság, semmit nem old meg a nyelv és valóság viszonyának alapvető és égető kérdésében. Miközben a motisták nagyon is körmonfont, olykor érthetetlenül zavaros szövegösszefüggéseket alkotnak, egyáltalán nem sikerül felfejteniük e viszony igazi nehézségeit. Nincsenek tekintettel Zhuangzi mély belátására: „a név a valóság vendége” (*ming zhe, shi zhi bin ye* 名者，實之賓

<sup>127</sup> Ross 1996: 215–216.

<sup>128</sup> Mozi 45. Motista kánonok. A kisebb érvek; Tőkei 2005b: 177.

也)<sup>129</sup>. Sőt nincsenek tekintettel mesterük, Mozi gondolataira sem: „Mesterünk Mozi mondotta: Ha egy vak azt mondja az acélra, hogy fehér, a sötét hajra pedig azt, hogy fekete, akkor ebben a tekintetben a látók sem különböznek tőle. De ha egyesítjük a fehéret és a feketét [vagyis a két színnel rendelkező dolgot magát tekintjük], és felszólítjuk a vakot, hogy válassza külön őket, nem fogja tudni megtenni. Ezért én azt mondom: az, hogy egy vak nem ismeri fel a fehéret és feketét, nem attól függ, hogyan nevezi (*ming* 名) őket, hanem attól, hogyan tud választani köztük.”<sup>130</sup> És nem véletlen, hogy ez a viszony név és való között alapvető, mert „vére megy”. Lássuk miért: „Mármost az égalatti nemes emberei (*junzi* 君子) meg tudják nevezni (*ming*) az erényt (*ren* [仁’emberségesség’]), még Yu és Tang sem tennék másképpen, de ha egyesítjük az erényt és a nem erényt, és felszólítjuk az égalatti nemes embereit, hogy válasszák külön őket, nem fogják tudni megtenni. Ezért én azt mondom: az, hogy az égalatti nemes emberei nem tudják mi az erény, nem abban van, ahogyan megnevezik, hanem ugyancsak abban, hogy nem tudnak különbséget tenni.”<sup>131</sup> Merthogy ők valójában „nem-emberségesek”, csak beszélnek erről.

A kormányzat feladata „a nép megélhetésének szabályozása”, tehát az „emberséges kormányzat” ismérve az, hogy biztosítja a nép megélhetését. Ezzel lehet illusztrálni a „nevek” (*ming* 名) mint eszköz alkalmazását Mengzi-nél. Ennek a diskurzusnak a kulcsa annak leírásához, „megadásához” kötődik, amit „a nép megélhetése” jelent. Az „emberséges kormányzat” és „a nép megélhetésének szabályozása” közötti kapcsolat magába foglal ebben a kontextusban bizonyos következményeket, amelyekben kifejeződik a diskurzusban alkalmazható, a helyes kifejezéseknek alapot nyújtó konfucianus gondolkodás számos terminusának a megalapozása. Például közvetve segítették Mengzi-t abban, hogy megfogalmazza elméletét a *xing*ről, mint amely „jó” kell, hogy legyen.<sup>132</sup> A kifejezések megállapításával és a terminusok tisztázásával az egész gondolatrendszer szilárd alapot kap, hiszen az „írja elő” az „emberséges kormányzást (仁政 – amelyről rögtön a *Mengzi* indításakor az I.A.5.-ben szó esik)”, hogy biztosítsa „a nép megélhetését” (*chan* 產), és mindez annak köszönhetően lehetséges, hogy az Égtől adottan az ember *xing*je 性, „adottsága”, mint olyan, „jó” (*shan* 善), hiszen az, ami az Égtől jön „jó”. „[A] bölcs (*ming* 明) fejedelem úgy szabályozza a nép megélhetését (*chan*), hogy eredményeképpen mindenkinek lesz elegendő [...] Ezután már buzdíthatja őket, s ők gyakorolni is fogják az erényt (*shan* 善 [„jó”]). Így nem nehéz (elérni), hogy a nép kövesse (uralkodóját).”<sup>133</sup>

<sup>129</sup> *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

<sup>130</sup> *Mozi* 47; Tőkei 2005a: 238.

<sup>131</sup> *Mozi* 47; Tőkei 2005a: 238.

<sup>132</sup> Cheng 1995: 121–122.

<sup>133</sup> *Mengzi* I.A.7; Tőkei 2005a: 338.

Térjünk vissza tehát az alapproblémához, a *xing* megítéléséhez. Mengzi-nél élesbe vált a két talán legfontosabb vitakérdése a kínai ókor bölcseleinek, ami a *ming* 名 funkciójáról, illetve a *xing* 性 jellegéről-mikéntiségéről folyik. Ráadásul Mengzi kiemelkedő saját látásmódját mutatja, hogy a kettőt összekapcsolva, újabb paradoxonhelyzetet mutat fel. Érezzük ki az előbbi fejtegetés terminusainak egymásravezetődését, és előáll egy nehézség. Ha a *xing* 性 név „adottságot” (K812s<sup>134</sup>) takar, akkor ez csak az Ég által lehet adott, tehát az ember *shengje* 生 („születése” és „élte” – K 812a-d<sup>135</sup>) az Égtől kell(ene) hogy jöjjön, és akkor mi végre a *xiao* 孝 „az ősök tisztelete” és a „szülőtisztelet”. És ha a *xing* 性 az Égtől „adott”, akkor az ember csak „jó” (*shan* 善) lehet, hogyan vannak akkor „rossz”-ak (*e* 惡), hogyan eredhet az Égtől a „rossz”? És erre a paradoxonra majd Xunzi sem talál megoldást, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy bizony az ember *xingje* rossz, a jóság szerzett tulajdonság<sup>136</sup>.

A Gaozi-vel való vita a *xing*ről a „Hadakozó Fejedelemségek” korszakában többször folytatott polémia része az ember eredendő adottságainak, hajlamainak (*xing* 性) mikéntjéről (teljesen jó, részben jó, rossz vagy sem nem jó, sem nem rossz) szóló vitának.<sup>137</sup> A *xing* 性, a *sheng* 生 és a *qing* 情 egy értelmezési körben, szoros jelentésbeli rokonságban vannak egymással. A *sheng* 生 és a *xing* jelentéseit fentebb bemutattuk. A *qing* 情 jelentései: ’érzék’, ’valós’, ’úgy van’, ’szabályos’ (*Yijing*); ’érzet’, ’sajátosság’, ’helyénvaló’ (*Mengzi*); ’érzés’ ’helyzet’, ’körülmény’, ’minőség’, ’alapos’ (*Zhuozhuan*) – (K 812l), ’jelleg(zetesség)’, ’vonás’, ’tulajdonság’, ’sajátosság’ ’helyzet’, ’állapot’, ’körülmény’.<sup>138</sup> Mivel ezen terminusokon az ember hajlamainak és készségeinek az összességét, az ember égtől adott állapotát értették, így ismeretének egyebek között az uralkodásra nézve is fontos konzekvenciái voltak. Mengzi védelmezte tézisé, miszerint az ember hajlamai alapvetően jók, és az emberben található rossz csak a külső körülmények hatásának, illetve a benső erények elhanyagolásának a következménye. Azt gondolta, hogy mivel az ember *xingje* az Égtől való és az önmagát folyamatosan javító-személyét fejlesztő (*xiushen* 修身; Kongzi-nél 修己; a 修 ’javít’, ’rendbe tesz’, ’kimunkál’, átvitt értelemben ’kifejleszt’, ’kiképez’, ’nevel’ – K 1077d<sup>139</sup>; a 己 己 ’ciklikus (jelleg, körültekintő jellem’ – *Zuo zhuan* 左傳, ’maga’, ’saját maga’, ’önmaga’ – *Lunyu* – K 953a–e,<sup>140</sup> „reflexív személyes névmás” – a *Lunyu*ben);<sup>141</sup> a 身 ’test’,

<sup>134</sup> Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 969; Kroll 2014: 510.

<sup>135</sup> Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 803.

<sup>136</sup> Xunzi 23; Tökei 2005b: 240, 242.

<sup>137</sup> Cheng 1995: 113–114.

<sup>138</sup> Karlgren 1996: 215, 165; Schuessler 2007: 433.

<sup>139</sup> Karlgren 1996: 277; Schuessler 2007: 542.

<sup>140</sup> Karlgren 1996: 251; Kroll 2014: 186.

<sup>141</sup> Schuessler 2007: 296; Kroll 2014: 186.

’személy’ – *Zhouli* 周禮 – K 386a–c<sup>142</sup>) az, aki képes megőrizni eredendő jóságát. Úgy vélte, aki saját eredendő hajlamait felismeri, az valójában az Ég elrendelését ismerte meg.<sup>143</sup> „Saját természetünk [„adottságunk”<sup>144</sup>] megismerése pedig az Ég megismerése.”<sup>145</sup> Mengzi-nek ez a gondolata összhangban van a *Zhongyong* sarkalatos passzusával: „Az Ég akaratát (*tianming* 天命 [valójában: „égi elrendelés” – V. A.] nevezzük emberi természetnek (*xing* [’adottság’-nak]), az emberi természethez [„adottsághoz”] való igazodást nevezzük követendő útnak (*dao* 道).”<sup>146</sup>

Az ember adottságainak (*xing* 性) „jóságáról” szóló tanítás is összefüggésbe hozható a hatalom legitimációjának kiterjesztett Mengzi-féle teóriájával. Az emberi adottságokat-hajlamokat rossznak feltételezve nem kerülhetett volna meg egy Mo Di-féle, a bűnöket megtorló, bosszúálló Ég-felfogást. Az a nézet, amely az embert erénytani tekintetben eredeti „adottságaira” nézvést se jónak, se rossznak nem tartja – ez utóbbi már Konfuciusznál is megjelenik, és ezt Mengzi egyik vitapartnere, Gaozi fejti ki<sup>147</sup> – még mindig túl aktívnak tételezte volna az Eget Mengzi elgondolásához képest. Hiszen akkor csak az Ég személyes közvetlen „beavatkozása” által tételezhető az ember „jósága”. Ismét megjegyzendő, hogy az, amit általában alaptermészetnek, „az emberi természet” jóságának vagy rosszaságának szokás értelmezni-fordítani, az eredeti kínai szövegben magában inkább úgy értendő, hogy az ember a „maga adottságaiban” (*xing*) a *Mengzi* szövegében „jó”, és majd Xunzi „válaszában” „a maga adottságaiban rossz”.<sup>148</sup> Előbbi esetében a nevelődés által és a szolgálatok révén ez a „jóság” kibontakoztatható, utóbbi esetében a nevelődés kényszere által és a szolgálatok révén tehető „jóvá”. Amit a *Mengzi*-ben olvashatunk, az tehát nem az az európeér értelemben vett innatizmus, mint Feng Yu-lan és mások vélik.<sup>149</sup> Nem is beszélve arról, hogy ezekben az esetekben a nép (állapotával és viselkedésével – „odafordulás” és „elfordulás”) nem gondolható el úgy, mint az uralkodó égi megbízatásának „megnyilvánulási formája”. A „túl jó” emberkép nem rendelkezik elég meggyőző erővel, meg kell magyarázni az erények normáitól eltérő, „rossz viselkedést” a jó emberben. Nem marad más, tehát, mint az „alapjában jó, de mindig csiszolandó ember”, amely alkalmas arra, hogy jólétével

<sup>142</sup> Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573.

<sup>143</sup> Kósa 2013: 69–70.

<sup>144</sup> Kósa–Várnai 2013: 536–538.

<sup>145</sup> *Mengzi* VII.A.1; Tőkei 2005a: 372.

<sup>146</sup> *Zhongyong* 1; Tőkei 2005a: 196.

<sup>147</sup> *Mengzi* VI.A.6; Tőkei 2005a: 353.

<sup>148</sup> Nivison 1996: 154–156.

<sup>149</sup> Fung 1952: 123; Lau 1970: 30–32; Chan 1973: 76–77.

vagy annak hiányával és az azoknak megfeleltetett viselkedésével az uralkodó égi megbízatása meglétének vagy elvesztésének a felmutatójaként szolgáljon.<sup>150</sup>

Az erényesség hordozója Mengzi számára is a szív(elve), a *xin* 心. A szív – az ókori Kínában vallott felfogás szerint az érzelmek, az akarat és az intellektus székhelye – egyik alapvető képessége, hogy meg tudja különböztetni a jót a rossztól. Mengzi szerint, mivel – mint láttuk – minden ember alapvető hajlama jó, tehát magában hordozza a jóság kibontakoztathatásának az útját, ezért szívében csírájában jelen van a „négy gyökér”, az alapvető erények az emberség (*ren* 仁), a méltányosság (*yi* 義), a szertartásosság (*li* 禮) és a bölcsesség (*zhi* 智). E négy erény megléte ugyanakkor nem jelenti, hogy ezek maguktól meg is nyilvánulnának, mert csak akkor teljessednek ki, ha ki-ki felfedezi és gondozva fejleszti, kibontakoztatja magában ezeket.<sup>151</sup>

„Mivel minden emberben ott szunnyadnak ezek a gyökerek, tanítsuk meg őket a gyökerek ápolására és növesztésére. [...] Ha kiteljesedésük tökéletes, akkor nem lesz olyan, amitől az ilyen emberek ne tudnák megvédeni az Égalatti birodalmát” (*Mengzi* II. A. 6).<sup>152</sup> Mengzi véleménye az, hogy a „négy gyökér” emeli ki az embert az állatok közül. „Az embert bizony kevés dolog különbözteti meg a madaraktól és a négylábú állatoktól. A nemes ember meg tudja őrizni ezeket a megkülönböztető jegyeket, míg a kisember képtelen erre” (*Mengzi* IV. B. 19).<sup>153</sup>

Eno szerint „leírható a *xing* [性] jóságának előíró tana, és annak funkcionalitása, mint a konfucianizmus megújítása az ember rituális értékeinek újralkotásában. Mengzi-nél az a hajlam, hogy a rituálé és a méltányosság szerint cselekedjen [*liyi* 禮義], az emberi elme [*xin* 心] alaptulajdonsága. A *xing* *Tian*hez [天] kapcsolódását nem gyakran tárgyalja a *Mengzi* szövege, de ez világos és logikus. A *Mengzi* VI.A.6. utolsó részében az a szakasz, amelyben a négy gyökér beépül a *xing* jóságának az elméletébe, zárja Mencius fejtegetését a *Shijing*ből vett idézettel. A négy gyökér összekapcsolja az emberi beállítottságokat, a *xing*nek *Tian* abszolút tekintélyére való hivatkozással. Így kapcsolódik a *xing* a *ming*hez [命]. A *ming* szó kétértelműsége a gyökérjelentésére vezethető vissza. A szó leggyakoribb jelentése ’parancs’ vagy ’rendelet’, és ebben az értelemben használják a korai bronzfeliratokban. A parancsok bár leíró dimenziókkal is rendelkeznek, abban a mértékben, hogyan „kell” engedelmessé válni, alapvetően előírások, és lehet, hogy ezeket megsértették. A „must” azt jelenti, hogy ’kell’ – vagy ’különben’. A *ming* tisztán leíró jelentése egy korai és fontos másodlagos jelentésből származik, jelenti azt is: ’élettartam’. A szót alkal-

<sup>150</sup> Maspero 1978: 442; Luo 1991: 43.

<sup>151</sup> Kósa 2013: 7071.

<sup>152</sup> Fung 2003: 104.

<sup>153</sup> Fung 2003: 104–105.

manként ilyen értelemben használták a bronzfeliratokban, valamint a későbbi szövegekben, például a *Lunyu*-ben (pl. VI.2, VI.10). Csak ez utóbbi jelentés hordozza azt az értelmet, kizárólag leíró értelemben, amely lehetővé teszi, hogy a *minget* időnként „sorsként” fordítsák.”<sup>154</sup> A *Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) 6. ezt mondja: 詩曰：天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。 A *Shijing* 詩經 *Dangzhishen* 蕩之什 *Zhengmin* 蒸民 (360.) 1.-ben így szerepel: 天生蒸民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。 „Az Ég életre hívta a nép sokaságát, különféle dolgaik vannak és megvannak a szabályaik. A nép a normához tartja magát, kedvelik ezt a lenyűgöző hatalmat.”

Nem nehéz észrevenni, hogy Mengzi az írástudó elitet „hozza” kulcspoziícióba, hiszen ennek a feladatköre a nép viselkedését, gondolkodását egyfelől állandóan csiszolni, másfelől – 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 következő időkben a konfuciánus, illetve legista „módszerekben járatos” (*shu* 術) tanácsadói kör révén létrejön.<sup>155</sup> Ennek megalapozásához van szükség mind a *ming* 命, mind a *ming* 名, mind egymásravezetésük szerepének tisztázására és rögzítésére. Ez a feladat az, amelynek elvégzését Mengzi szándéka szerint felvállalja, és reményei, vélekedése szerint annak eleget is tesz.

## Felhasznált irodalom

### Elsődleges források

- A Collection of Mencius' Sayings* 1991. An English-Chinese bilingual Textbook (ed. Luo Cheng-lie). Peiping: Qi Lu Press.
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi ethika*. (Ford. Szabó Miklós.) Budapest: Magyar Helikon.
- Dalok könyve. Si King* 1959. (Kínai eredetiből magyar prózára fordította, az utószót és a magyarázó jegyzeteket írta Tőkei Ferenc.) Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kínai filozófia. Ókor I–II. köt.* 2005 a, b. (Ford. és szerk. Tőkei Ferenc.) Budapest: Magister Társadalomtudományi Alapítvány.
- Kongzi: Lunyu – Mengzi* 2010. 孔子論語 -- 孟子譯注 - 中華傳世珍藏四書五經 (繁體中文版) 中華書局 (Zhonghua Book Company).
- Les quatre livres confucéens* 1895. Avec un commentaire abrégé en chinois double traduction en latin et en français par Séraphin Couvreur (deuxième édition). Ho Kien Fou: Imprimée de la Mission Catholique.

<sup>154</sup> Eno 1990: 125.

<sup>155</sup> Cheng 1995: 115–117; Lau 1970: 49–50; Várnai 2010: 18.



- Мэн-цзы* 1999. Перевод с китайского, указ. В.С. Колоколова (Под ред. Л.Н. Меньшикова). СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Mencius* 2016. An Online Teaching Translation (Robert Eno).
- Mencius* 2008. (Traduction d'André Lévy) Paris: Payot & Rivages.
- Mencius* 1970. Trans. by Lau, D. C. New York: Penguin Books.
- Meng Zi. Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o* 1982. [1916.] (Verdeutscht von Richard Wilhelm) Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]
- Meng Zi. Reden und Gleichnisse* 2012. (Auswahl, Übersetzung und Deutung von Wolfgang Kubin) Freiburg: Verlag Herder.
- Noël, Franciscus 1711. *Philosophia Sinica tractatibus: Primo Cognitionem PrimiEntis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, iuxta Sinarum mentem complectens*. Pragae.
- Noël, Franciscus 1711. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, libersententiarum, Memcius, Filialis Observentia, Parvulorum Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti a P. F. N.* Pragae: Joannes Kamenicky.
- The Chinese Classics* [1893. Oxford] 1971. Vol. 1. *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean* (Trans. James Legge). Reprinted; New York: Dover Publication.
- The Chinese Classics*. 1871. Vol. 4. *The She king (Classic of Poetry)*. (Trans. James Legge) Hongkong: Lane, Crawford & Co. – London: Trübner & Co.
- The Chinese Classics*. Vol. 2. *The Works of Mencius*. [1895.] 1970. (Trans. James Legge). Oxford: Clarendon Press.

### *Felhasznált másdlagos szakirodalom*

- Allan, Sarah 1984. „Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shang shu.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: University of London. 523–539. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00113734>
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown Univ. Press.
- Back, Youngsun 2013. *Handling Fate: The Ru Discourse on Ming*. University of Wisconsin-Madison.
- Cheng, Chung-ying 1995. „Mencius.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 110–149.
- Couvreur, Séraphin 1910. *Les quatre livres confucéens*. Avec un commentaire abrégé en chinois double traduction en latin et en français (deuxième édition). Ho Kien Fou: Imprimée de la Mission Catholique.
- Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa* Budapest: Osiris Kiadó.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Eno, Robert 2016. *Mencius*. An Online Teaching Translation.
- Eno, Robert 1990. *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1952. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde). New York: Macmillan.
- Feng Youlan [= Fung Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Geaney, Jane 2010. „Grounding »language« in the senses: What the eyes and ears reveal about ming 名 in early Chinese texts.” *Philosophy East and West* 60(2): 251–293. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0097>

- Geaney, Jane 2011. „The Sounds of Zhèngmíng: Setting Names Straight in Early Chinese Texts.” In: Chris Fraser, Dan Robins, and Timothy O’Leary (eds.) *Ethics in Early China: An Anthology*. HongKong: Hong Kong University Press. 125–141. <https://doi.org/10.5790/hong-kong/9789888028931.003.0007>
- Geaney, Jane 2022. *The Emergence of Word-Meaning in Early China: Normative Models for Words* (SUNY in Chinese Philosophy and Culture) State Univ of New York Press.
- Geaney, Jane 2020. *What Is Ming 名? ‘Name’ Not ‘Word’*. In *Dao: A Companion to Chinese Philosophy of Logic* (edited by Yiu-ming Fung) 15–32. New York: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-29033-7\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-030-29033-7_2)
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Graham, Angus Charles 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- Graham, Angus Charles 1990. *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*. In: A. C. Graham: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: State University of New York Press. 7–66.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-Mind.” In: Allinson, Robert E. (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford Univ. Press. 75–124.
- Heubel, Fabian 2016. *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Karlgren, Bernhard 1922. *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Karlgren, Bernhard [1959.] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm–Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Karlgren, Bernhard 1962. *Sound and Symbole in Chinese*. Hong-Kong Univ. Press – Oxford Univ. Press.
- Keightley, David N. 1978. *Sources of Shang history : the oracle-bone inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.
- Keightley, David N. 2000. *The Ancestral Landcape: Time Space, and Community in Late Shang China*. Berkeley: Univ. of California Center for Chinese Studies.
- Колоколов, Всеволод Сергеевич 1999. *Мэн-цзы*. (Перевод с китайского) СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Kósa Gábor 2013. „Az ókori konfucianizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 32–121.
- Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Kroll, Paul W. 2014. *A Student’s Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Brill.
- Kubin, Wolfgang 2012. *Meng Zi. Reden und Gleichnisse* (Auswahl, Übersetzung und Deutung). Freiburg: Verlag Herder.
- Lau Din Cheuk 1970. *Mencius*. London–New York: Penguin Books.
- Legge, James [1895.] 1970. *The Chinese Classics*. Vol. 2. *The Works of Mencius*. Oxford: Clarendon Press.
- Legge, James 1871. *The Chinese Classics*. Vol. 4. *The She king (Classic of Poetry)*. Hongkong: Lane, Crawford & Co – London: Trübner & Co.
- Luo Chenglie (ed.) 1991. *A Collection of Mencius’ Sayings*. An English-Chinese bilingual Textbook. Peiping: Qi Lu Press.
- Lévy, André 2008. *Mencius*. Paris: Payot & Rivages.
- Marshall, S. J. 2002. *The Mandate of Heaven. Hidden History in the I Ching*. New York: Columbia University Press.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.

- Maspero, Henri 1933. „Le mot ming 明”. *Journal Asiatique* CCXXIII: 249–296.
- Mungello, David E. 1985. *Curious Land: Jesuit Accommodation and Origin of Sinology*. Hawaii: Univ. of Hawaii. <https://doi.org/10.1515/9780824845988>
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” (Ford. Fehér Márta) *Filozófiai Figyelő* VI/3: 79–100. [Needham, Joseph 1956. „Human law and the Laws of Nature in China and the West.” In: Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China*.]
- Nivison, David S. 1996. „Problems in the *Mengzi* 6.A. 3-5.” In: *The Ways of Confucianism*. Chicago, IL: Open Court Press. 149–166.
- Pankenier, David W. 2013. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017466>
- Resnik, Michael David 1968. „Logic and Scientific Methodology in the Writing of Mencius.” *International Philosophical Quarterly* 8: 212–230. <https://doi.org/10.5840/ippq19688217>
- Ross, David. 1996. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tharsen, Jeffrey R. 2015. *Chinese Euphonics: Phonetic Patterns, Phonorhetoric and Literary Artistry in Early Chinese Narrative Texts*. Chicago, Illinois: University of Chicago.
- Tiwald, Justin 2008. „A Right of Rebellion in the *Mengzi*. Dao.” *A Journal Comparative Philosophy* 7: 269–282. <https://doi.org/10.1007/s11712-008-9071-z>
- Tőkei Ferenc 2005a, b. *Kínai filozófia. Ókor I–II*. köt. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Várnai András 1976. „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai. A jezsuita Kína-tudósítások.” *Világosság* XVII/1: 19–27.
- Várnai András 1983. *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. (A filozófia időszzerű kérdései 57.) Budapest: Oktatási Minisztérium.
- Várnai András 2016. *A jezsuita Kína-misszió interpretációi az eredeti források tükrében. (Morál-filozófia-e a konfucianus bölcsélet?)* Kézirat.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kínakutatásért Alapítvány. 382–494.
- Várnai András 2010. „Az »egyenes nevek« (zheng ming) és a „nemes ember” (junzi) egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 22: 3–26.
- Várnai András 2011. „»Egyenes nevek«. Zheng ming. Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcséletben. *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 9–31.
- Várnai András 2018. „Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?” *Távol-keleti Tanulmányok* 10/1: 63–103. <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.1.3>
- Várnai András 2020. „Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel (zhengming 正名 »egyenes nevek«): hatalmi rendszer és kormányzati feladat.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.) *Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére* Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet Konfuciusz Könyvtár 4. 3–52.
- Vasziljev, Leonyid Szergejevics 1977. *Kultuszuk, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Wieger, Leon 1916. *Caractères chinois*. Sien-hsien: imprimerie de la mission catholique.
- Wilhelm, Richard 1982. [1916.] *Meng Zi. Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]