

VÁRNAI ANDRÁS

Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II.

Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?

2.1. Laozi 老子 a szavak nélküli tanításról (*buyan* 不言) és a nem-cselekvésről (*wuwei* 無為) mint a dao 道 követéséről

Amint a tanulmány első részében láttuk, a taoizmus két fő művére, a *Laozire*, illetve a *Zhuangzire* is jellemző az a probléma, hogy szövegeik fordításakor és értelmezésekor az európai filozófiai kategóriáknak megfeleltetett terminológia átfogalmazása oda vezethet, hogy félreérthető szövegekkel találkozunk az olvasó. Ugyanakkor arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy mivel a *Laozit* minden valószínűség szerint különböző személyek által lejegyzett mondásokból állították össze valamikor az i. e. 3. században, így terminológiaiailag sem a mű egésze, sem annak egyes versezetei, passzusai nem feltétlenül koherensek, s így a ránk maradt mű szövege az egyes terminusokat nem mindig következetesen alkalmazza.¹

A Hadakozó Fejedelemségek (*Zhanguo* 戰國) kora igencsak viharos időszak a kínai ókor történetének. Nagyon úgy tűnik, hogy a *Laozi*, mint mű, az egyik legjobb „megértője” és reagáló kritikája ennek a „zavaros” kornak.² A *dao* taoista jelentése alapvetően más, mint a konfuciánus értelmezése, más, mert az a központi ‘hely’, amelyet tulajdonítanak neki, felülírja a konfuciánusok egész beállítódását. Annak ellenére, hogy az egymással szembehelyezkedő irányzatok terminológiai tekintetben sokszor kölcsönviszonyban állnak, az előző időszakokban legitimált jelentések egy más értelmezési térbe helyezése eredményezheti egy saját tanítás megalapozását, s a *dao* taoista átértelmezése ezt a szerepet tölti be.³

¹ Kósa 2013a: 167.

² Ivanhoe 2003: XVII.

³ Takó 2011:195.

A *dao* eredeti használatában „út”, „útirány”, „menni”, „jární”, „úton lenni”, „utat mutatni”, „vezetni”⁴ jelentésű terminus már korán, éppen utóbbi jelentésénél fogva, fontossá válik a bölcseleti szövegekben, például „az ég útja” (*tiandao* 天道) vagy „a régi királyok útja” (*xian wang zhi dao* 先王之道) elnevezésekben. A taoisták emelik középponti szerepkörbe.

A *Laozi* 老子 vagy *Daodejing* 道德經 a taoizmus alpműve, legismertebb klasszikusa tömör, paradoxonokkal teli, képszerű vízió a *daó*-ról, az „Út”-ról, a világot mozgató alapvető, mindeneken túli, maradandó, és az efemer világban érzékekkel fel nem fogható „Nagy Egységről”. A *dao* minden jelenség gyökere (*ben* 本), minden dolog egységes forrása (*yuan* 元), melyben minden látszólagos szembenállás, minden párosság (*yin* 陰 és *yang* 陽, fent és lent, szép és rút, élet és halál) feloldódik, mivel mindezeknek a kettőségeken túlmutató eredete. Egyben maga az az út is, amelyen a dolgok (*wu* 物) természetes módon, saját maguktól spontán (*ziran* 自然) ’járnak’.⁵ A *de* 德 azt a „potenciát”, „erőt”, illetve „hatást”, „teljes valót”, „autoritást” jelenti,⁶ amely által egyes dolgok, beleértve az embert, részesülnek a *daó*-ból, ez a mérték, amely mindenkit azzá tesz, ami; a *de* a *dao* ’megjelenése’, alkalmazása az „égalattiban” (*tianxia* 天下). Amennyiben a *de* tökéletesen kiteljesedik, az egyes ember számára a *dao* legteljesebb jelenlétét eredményezi.⁷

Laozi felveti a konvencionális tudás vagy a nyelv használhatóságának kritikáját. Ez szorosan összefügg a nyelv kérdésével, mivel míg a „nevek” (*ming* 名) a *Daodejing* szerint nyilvánvalóan nyelvi háttérbe beágyazottak, s emberi megkülönböztető ítéletalkotás hozza létre azokat, s így minden megnevezés magában hordozza saját „párját” is, addig a *dao*, amely már nincs alávetve a nyelvben is megjelenő kettőségeknek, párosságoknak, természetes módon nyelvileg nem is fogalmazható meg. Aki tehát e kettőségek egyikéhez sem ragaszkodik, képes alkalmazkodni a világban megjelenő mozgásukhoz, az maga is a kimondhatatlan és leírhatatlan *dao* irányában lép túl rajtuk.⁸

Fontos tudnunk, hogy a konfuciuszi „egyenes nevek” (*zhengming* 正名) kérdéskörének problémája csak a „száz iskola” (*baijia* 百家) időszakában kerül elő és lesz komoly viták tárgya, az egész kínai bölcselet nyelv- és hatalom-

⁴ Schuessler 1987: 115, Schuessler 2007: 207.

⁵ Kósa 2013a: 167.

⁶ Schuessler 1987: 117, Schuessler 2007: 208.

⁷ Kósa 2013a: 171.

⁸ Kósa 2013a: 171, 175.

értelmezésének egyik alapjaként.⁹ A *Laozi* még nem közvetlenül a konfuciuszi 'felmutatás' reflektálása felől közelít a „nevek” és a nyelv, „beszéd” (*yan* 言) nehézségeinek értelmezéséhez, de az általa tárgyalt 'nevek megfelelése – nem-megfelelése' nyilvánvalóan érinti a *zhengming* teóriájából adódó kérdéseket. Az igény tehát az, hogy a nevek (*ming*) „lefedjék” a valóságot (*shi* 實), mert ez a lefedés egyben a valóság regulálása is. A cél azonos, csupán megvalósításának a módja – ez az, amiben a különböző gondolkodók és iskolák eltérnek egymástól a kínai bölcelet története során. Amin ők vitatkoznak, az a *zhengming* hogyanja és mikéntje, illetve vannak olyanok, akik ennek paradoxon jellegére világítanak rá.¹⁰ Ezzel összefüggésben, ha a proposíció, vagyis a „tétel kimondása” fogalmát vizsgáljuk, megállapítható, hogy az európai filozófiával szemben a kínai bölceletben az nem kapott olyan nagy szerepet. Ennek oka abban lehet, hogy – bár voltak, akik próbálkoztak a „mondat fogalmának meghatározásával” – azért nem vált szembetűnővé és maradéktalanul megoldandóvá ez a kérdés, mondja Harbsmeier, mert szintaktikailag maga a mondat nem kap akkora jelentőséget (mert inkább 'mondás', tehetnénk hozzá), mint az indoeurópai nyelvek esetében.¹¹

Laozi a megnevezhető dolgoktól mintegy eltekintve, elsősorban arról beszél, ami „névvel nem illethető”.¹² Nézzük meg, azok közül a legfontosabb 'meghatározások', pontosabban kényszerű mégis névvel illetések közül, amelyekkel a *Laozi* szövege a *daora* 'utal', az egyik mostani vizsgálódási szempontunkból alapvetőt, amely szerint a *dao* megnevezhetetlen. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén (*zi* 字) szólítva nevezem *daonak*.”¹³ A *dao* tehát megnevezhetetlen (*feiming* 非名), beszéddel nem kifejezhető (*buyan*). „Így aztán a bölcs ember a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) tevékenységével (*wei* 為) él, s a szavak nélküli (*buyan* 不言) tanítást valósítja meg.”¹⁴ „Aki tud, az nem beszél, aki pedig beszél, az nem tud.”¹⁵ Maga a *buyan*, a „szavak nélküli”, pontosabban „beszéd nélküli” tanítás paradoxont hordoz. Ezt a paradoxont a kínai írásbeliségen belül is felismerik. Kína egyik legnagyobb költője, a Tang-kor kiválósága, Bo Juyi 白居易 így ír „Laozi olvasása közben”

⁹ Várnai 2010: 15–16, 18–19, 23–24, Várnai 2011: 20–24.

¹⁰ Várnai 2013: 456.

¹¹ Harbsmeier 1991: 140–143.

¹² Feng 2003: 130–131.

¹³ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2013: 397–398.

¹⁴ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

¹⁵ *Laozi* LVI; Tőkei 2005b: 36.

(*Du Laozi* 讀老子) című versében: „Ki nem bölcs: beszél. /Ki bölcs: csendben él./ Laozi bölcs, s ír ötezer szót – mér?”¹⁶ (言者不如知者默，此語吾聞於老君。 / 若道老君是知者，緣何自著五千文)

A *dao* ebben a mivoltában, nincsen-neve (*wuming* 無名) ’státuszában’ az eredet, kezdet (*shi* 始) maga. Ha névvel bír (*youming* 有名), megszületnek a dolgok (*wanwu* 萬物).¹⁷ Minden névadás egyfajta meghatározás, elhatárolás, különválasztás, megkülönböztetés (*bian* 辨) más dolgoktól. Mivel azonban a *dao* minden levés alapja és bennfoglalója, ezért nincs elválaszthatósága. Csak a „tízezer levőnek” (*wanwu* 萬物) van elválaszthatósága. A gondolat egy további konnotációja, amely más passzusokban bomlik ki, hogy a nyelv használata csak az emberi értelem határain belül felfogható egyes dolgok (*wu* 物) vonatkozásában lehetséges, a megnevezhetetlen *dao* azonban meghaladja azt, mivel felfoghatatlan.¹⁸

A *dao* „maga” tehát névtelen, név nélküli. A megnevezés, amelyet használunk rá, ugyanis a „dolgok világához” tartozik, így nem is lehet azonos a minden dolog (*wanwu*) „mögött rejlővel”, annak ellenére sem, hogy az megnevezve maga is „egy dolog”. Márpedig a név (*ming*) ’azonosítási vonatkozásban’ kellene legyen a dologgal (*wu*). A *Laozi* egyik középponti passzusában ez a gondolat ekként fogalmazódik meg: „a *dao*[nak] amely elhagyja szájunkat... nincs íze!”¹⁹ Szó szerint: „ami a szájon keresztül kimegy”, ez kulcshelye a mondatnak. Itt szerepel a „vendég” (*ke* 客) terminus, ami egyáltalán nem véletlen. Ez a terminus *Zhuangzi* egyik alaptézisében is megjelenik: „a név [名]... a valóság (實) vendége”.²⁰

A szövegegészből látható, megjelenik egy olyan összefüggés észrevétele is, amely a névvel ellátott ’jelenségek’, a „dolgok” mögött rejlő, egy névvel meg nem fogható „valót”, „dolgot” (*shi* 實; *wu* 物) jelez, pontosabban arra utal, tudván tudva, hogy a névvel való utalás nem ér el „hozzá”. Mert bár eredete közös vele, nem azonos azzal, és nem ragadható meg általa.²¹ Mindezzel egybecsengően tekinti helytelennek (*buzheng* 不正), majdhogynem elvetendőnek Laozi a névadást. Aminek neve van, az már nem jelenti a dolgot, hanem csupán a nevet. Sőt, mint azt több passzus kimondja, azt sem helyesen.

¹⁶ Li Taj-Po – Tu Fu – Po Csü-Ji 1976: 336.

¹⁷ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

¹⁸ Chan 1963: 37. skk; Hansen 1992: 27–28, Várnai 2011: 16.

¹⁹ *Laozi* XXXV; Tőkei 2005b: 29.

²⁰ *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

²¹ Maspero 1978: 394, Jang 1955: 66. skk; Robinet 1987: 113–116, Várnai 2011: 16–17.

S az ilyen név a dolgot sem tudja pontosan megragadni. Szinte lehetetlen feladatra vállalkozunk tehát, ha a *daot* akarjuk megnevezni. A feloldás talán abban van, hogyha a *dao* maga megragadhatatlan is, az a praxis, amely az úton vezet, a *wuwei* 無為, és annak körüljárása illelhető szavakkal.²²

„Bármennyi azonban a szó, az mind kimerül.”²³ Vajon akkor hogyan értelmezhetjük a „neveket”, hogyan érthetjük meg a gondolatmenetet, ha a nyelvi realizálás nem bizonyul elégségesnek. Maga a *Laozi* szövege reflektál a befogadhatatlanságára, de e reflektálás paradoxonhordozó. „Az én szavaimat [*yan* 言 „beszédemet” – V.A.] nagyon könnyű megérteni, és nagyon könnyű megvalósítani is őket. Az égalattiban mégsem tudja megérteni senki, mégsem tudja megvalósítani senki (a tanításomat). Pedig szavaimnak van őse (alapja), tetteimnek van ura (vezető elve). Éppen ezt nem tudják megérteni az emberek, s ezért nem ismernek...”²⁴ A nyelvi realizálás elégtelensége mögött újra ott van a *dao* megragadhatatlanságának nyugtalanító volta, amit a *Laozi* szerzője (vagy szerzői) nyilvánvalóságában belát(nak), ám ambivalens tudomásulvétellel fogad(nak). „A *dao* rejtett és nincsen neve.”²⁵ A megnevezhetetlenség ellenére a *Laoziban* három „utaló” név illeti a *daot*: „*yi*, *xi*, *wei*”. „Nézem, és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom, és nem hallom, ezért a neve: illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*wei* 微).”²⁶ Helmuth Glasenapp értelmezése: „megismerhetetlen, meghatározhatatlan, felfoghatatlan”. Feng Youlannak olyan megfogalmazási kísérlete van, amelyik körülírást alkalmaz: „ami által minden keletkezik”, „mindent átható rend”, „a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén ható”.²⁷ „Ha valaki nézi, nincs mit meglátnia; ha valaki hallgatja; nincs mit meghallania. Aki azonban használja (*yong* 用), az nem tudja kimeríteni.”²⁸

Egy másik lehetséges nyelvi realizálási esély, amikor a megnevezést utalásként értelmezve, mintegy a névhasználatban rejlő ’kódolással’ mégis ’jelentéssel bíróvá’, pontosabban megnevezhetővé tesszük a rámutató (*zhi* 指, eredetileg tkp. „ujj”) nevet. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem *daonak*. Erőszakoltan nevet adva neki, azt mondom,

²² Kaltenmark 1969: 93–95, Wu 1989: 23.

²³ *Laozi* V; Tőkei 2005b: 18.

²⁴ *Laozi* LXX; Tőkei 2005b: 41–42.

²⁵ *Laozi* XLI; Tőkei 2005b: 31.

²⁶ *Laozi* XIV; Tőkei 2005b: 21.

²⁷ *Laozi* XXXV, lásd Glasenapp 1993: 191, Feng 1976: 97–98, Várnai 2013: 434.

²⁸ *Laozi* XXXV; Tőkei 2005b: 29, Lau 1994: 26.

hogy „nagy”, a „nagyot” pedig „tovahaladónak” is mondhatom, a „tovahaladót” „messzeségbe tűnőnek” végül „a messzeségbe tűnőt” „visszatérőnek”. Ezért nagy a *dao*[.]”²⁹ Itt válik nyomatékosná, hogy mindenféle nyelvi ’meghatározás’ elégtelen, hiszen mindig található egy másik nyelvi ’jel’, amellyel kifejezhető az, amire a ráutalás történik, így állandó mozgásban van „’az, ami van’, a kérdéseinkben, amikor kérdezzük, és a válaszainkban, amikor válaszolunk.”³⁰

Neves kutatók egy része azon a véleményen van, hogy a guodiani *Taiyi shengshui* 太一生水 egyfajta kommentárja a *Laozi*-nek.³¹ Úgy vélik a *Taiyi* a *dao*val azonosítható, bár elismerik, hogy a Han-kor előtt nem mindig volt jelentéskölcsonnosság, hanem a *Taiyi* csak utalt a *daora*. Véleményük szerint a *tai* 太 és a *da* 大 írásjegyeket gyakran nem megkülönböztetetten használták, így az „[e]rőszakoltan nevet adva neki, azt mondom, hogy nagy” közvetlenül a *Taiyi*-ra utalhat. Ezt látják megerősítve a *Lüshi chunqiu*ban 呂氏春秋, amelyben hasonlóképpen találják ’jellemezni’: „A *dao* ... megnevezhetetlen, korlátozottan az mondható, nagy egy.”³² Úgy gondolom, ez nem igazolható tézis, ugyanis „[a] *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, és a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物) [valójában: „tízezer levőt” V.A.]”³³ állítás az azonosítást lehetetlenné teszi, hiszen azt a *Laozi*-ben sehol nem találjuk, hogy a *dao* önmagát szülte volna, sőt azt találjuk, hogy „nem tudom, hogy szülte-e valakinek”.³⁴ Julien megjegyzése – miszerint a *Laozi* XXV. versében a kommentátorok előszeretettel használják ezt a variánst: „*you yi wu* [...] 有一物 „existit unum ens [...]”, de ez igen problémás, mert egy olyan interpretációt ad, amely konstruált, nem a szöveg eredeti mondandójához tartozó³⁵ –, szintén ezt tűnik igazolni.

Vizsgáljuk meg ezek után egy kicsit alaposabban, miben van a taoisták *dao* terminusának alapvető eltérése a konfuciózus értelmezéstől. A *Lunyub*en 論語 van egy igen fontos metafora, amelyben Konfuciusz azt mondja, hogy az útonjáráshoz „ki kell lépni az ajtón”. „Hogy van?” – kérdezi – „hogy senki sem jár az úton?”³⁶ A *Laozi*ben erre a kérdésre igen frappáns, tagadó választ ka-

²⁹ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2011: 17.

³⁰ Platón: *Phaidón* 75 d. PÖM I. 1052.

³¹ Allan–Williams 2000: 167.

³² Allan–Williams 2000: 163, 168.

³³ *Laozi* XLII; Tőkei 2005b: 31.

³⁴ *Laozi* IV; Tőkei 2005b: 18.

³⁵ Julien 1842: 173.

³⁶ *Lunyub* VI. 15; Tőkei 2005b: 83.

punk. „A bölcs ki sem lép az ajtón”, mégis az úton jár.³⁷ A metaforikus kérdés és válasz mögött egymást kizáró, ellentétes álláspontok feszülnek. Konfuciusz az utat (*dao*) a „nemes emberek” (*junzi* 君子) számára tartja fenn. Vagyis az úton-járás nála a kiválasztottak egy keskeny ösvényen való haladása. Ezzel szemben a *Laozi dao*-felfogása az égalatti minden lényét útonjáróként gondolja el, és ebből válik egyértelművé, hogy maga a *dao* a levés egy olyan egysége, melyben a „tízezer dolog / levő” (*wanwu* 萬物) mindegyike a maga (*zi* 自) útját járva, mégis a közös úton (*gong dao* 公道) jár.³⁸

Mind a *Laozi*-ben, mind a *Zhuangzi*-ben metaforikus passzusok szólnak a „faragatlan fa” (*pu* 樸) állapotáról, amellyel az eredendő létállapotokra, a dolgoknak a *daoban* való ’leledzésére’ utalnak. Ebben az értelemben a faragás, a *dao* „működésébe” (*de* 德) való beavatkozás. A taoisták éppen ezt tartják problematikusnak a konfucianizmusban. A mesterséges beavatkozás (*wei* 為) a *wen* (műveltség 文) segítségével, a rend megteremtésének igényével felborítja a dolgok „levésének” eredeti összhangját. „Amikor elkezdődött a faragás, megjelentek a nevek. S minthogy a nevek már megjelentek, velük meg lehet ismerni a határokat is. Aki tudja, hol kell megállnia, elkerülheti a veszélyeket.”³⁹ A nevek az eszközei annak, hogy eligazodjunk a világban, hogy megteremtsünk egy bizonyos rendet, ez azonban a mi rendünk, amely ugyan alapjául szolgál a számtalan lehetséges „faragásnak”, de többé sohasem hozza vissza a „faragatlan fa” állapotot.

A *dao* egy fontos vonását a *Laozi* egyik kulcsterminusa hordozza: „a *dao* a maga olyansága (*ziran* 自然) törvénye”, vagy pontosabban: „a *dao* a maga olyanságát követi”.⁴⁰ Ebben a híres *laozi*-i passzusban, a *dao* azt ’követi’, ami a *dao* maga, vagyis a *dao* nem követ semmi mást, és minden más őt/azt követi. Ebből adódik egy figyelemreméltó összefüggés. A *Laoziben* az – a „Tavaszkok és Őszök” (*Chunqiu* 春秋) korának végén, a „Hadakozó fejedelemségek” (*Zhanguo* 戰國) időszakában is erősen ható – ősök kultusza és az általa vezérelt szemléletmód [a *li* 禮 „szertartásrend”], amely meghatározó a konfucianus erénytan tanítására, alárendelődik annak a tapasztalat határain túli, érzékeinkkel felfoghatatlan keretnek, amely az „Út” és a „tízezer (dolog)” egymásra vonatkozó terminuspárjában jelenik meg.⁴¹ S amennyiben a *zi ran*

³⁷ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33.

³⁸ Chen 1989: 37; Schwarz 1990: 43–45, Kaltenmark 1969: 117–119.

³⁹ *Laozi* XXXII; Tőkei 2005b: 28, Duyvendak 1954: 19–21, Schwarz 1990: 134–135.

⁴⁰ *Laozi* XXV; (Tőkei 2005b: 25) a szerző értelmezése.

⁴¹ Roberts 2001:19.

a dolgoknak erre az eredendően meglévő egységességére-milyenségére mutat rá – hiszen a dolgok „magasága” a *dao* „magaságából” ered –, azt az ’evidenciát’ mondja ki, hogy a dolgok „sajátmaguk”. S érdemes megjegyezni, hogy ezt az ’evidenciát’ a *mingjia* 名家 neves alakja Gongsun Longzi hasonlóan látja: „A dolgok megőrzik dologiságukat, amely dologgá teszi őket, s nem lépnek túl sajátmagukon: ez a valóság (*shi* 實) ... nem hagynak részt: a helyükön vannak (*wei* 位).”⁴² Ő azonban nem fűzi össze ezt a taoista „misztikával”, hanem megmarad annak belátásán, hogy a „dolgok magasága”, „helyén levése” és névvel való megragadási kísérletük között hiátus marad.

A *dao* egy másik fontos vonása – mint erre már történt utalás – „homályos-sága”, „rejtettsége” (*yin* 隱). „A *dao* maga, mint dolog, homályos és megfoghatatlan. Ó, megfoghatatlan és homályos! [...] benne képek (*xiang* 象) vannak. Ó, igen, homályos, és megfoghatatlan! [...] benne dolgok vannak. Ó, átláthatatlan és sötét! [...] benne csírák (*jing* 精) vannak. Ezek a csírák nagyon igazak, benne van az igazság (*xin* 信 [valójában „hitelesség”, „valóban”, „megbízható”, „őszinte”, „szavahihető”, „bizonyosság”, illetve egy másik vonatkozásban „kiterjed”, „folytatódás”, „meghosszabbítás”, „kiegyenlítés”⁴³ – V.A.]).⁴⁴ Egy pillanatra álljunk meg a *xin* súlyának megértése kedvéért, amely a *Lunyu*-ben is kulcsfontosságú szerephez jut, „őszinte-szavahihető”⁴⁵ jelentéstartalommal. A „virtue of trustworthiness”⁴⁶ az egyik legfontosabb konfuciánus erény. Mit keres ez a *Laoziben*? Nem egészen ez a helyzet, nem a *Lunyu* követelményének parafrázisával van dolgunk.

A „csírákban (*jing* 精) van az igazság (*xin* 信 [„hitelesség”,])”. Ez a mondat, funkcionális fontossága mellett, megint a nyelvi értelmezés felől fejthető ki igazán. A csírák (*jing* 精) kifejezés, egy nagyon fontos – már a korai szövegekben, a „Dalok Könyvében” (*Shijing*) és a „Változások Könyvében” (*Yijing*) is szereplő –, a mag, magok kicsírázása kapcsán, a növekedést és átalakulást reprezentáló terminus, amely arra vonatkozik, ami „éltet”,⁴⁷ s itt abban a jelentésben van jelen, amely a *de* 德, vagyis a *dao* működéseként ható erejének kifejlése, és ezáltal a „tízezer dolog” (*wanwu* 萬物) megjelenése

⁴² Gongsun Longzi VI; Tőkei 2005b: 141, Várnai 2011: 22.

⁴³ Karlgren 1996: 109–110 (384a), Wieger 1965: 600, Schuessler 1987: 685, Schuessler 2007: 539.

⁴⁴ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 23–24.

⁴⁵ *Lunyu* I. 4,5; Tőkei 2005b: 57–58.

⁴⁶ Kósa 2015:87.

⁴⁷ Wieger 1965: 584.

eredetére utal. Ez az eredet – mint láttuk – maga, a *dao*. A *dao* nem „oka” (*causa*) a dolgoknak, hanem eredete, kezdete (*yuan* 元). Abból jönnek ki, és oda térnek vissza, miközben folytonosan benne vannak. Az úton járnak, nem „attól” járnak! Ezt az összefüggést, a szöveg archaikus tömörségén keresztül mutatja az is, hogy kategóriapárként – a Tőkei Ferenc által itt helytelenül igazságnak fordított – *xin* 信 terminus szerepel. Vagyis itt a szöveg kettős mondanót mond. Elsődlegesen azt mondja, hogy a „csírákban” van a dolgok (*wu* 物) „kiterjedése”, vagyis annak eshetősége, hogy vannak (*you* 有), és „folytatódásuk” lehetősége. Ugyanakkor azt is mondja nekünk, hogy az ’elbeszélő’ szavahihetősége éppen abban van – a tekintetben, hogy „honnan ismerem?”, „honnan tudom?” –, hogy a „csírák”-ban nyilvánul meg működésén, hatásán (*de*) keresztül a *dao*. Itt a „hitelesség” (*xin* 信) persze nem a konfuciánus, a szolgálattételre vonatkozó értelemben szerepel, hanem abban a jelentésében, hogy a „megnevezett *dao*” ugyan nem éri el a *daot* magát, de a „hiteles, hitelt érdemlő” („confidence”⁴⁸) megnevezés által – ez a *jing* 精 („csírák”) terminus – áttételes, a működésén (*de* 德) keresztüli módon ugyan, de mégis „rámutatással” (*zhi* 指, „ujj”), ’tart’ „magához” a *dao*-hoz.⁴⁹ Komoly kérdés persze, hogy „a szavak [*yan* 言] legyenek megbízhatóak [*xin* 信]” követelménye,⁵⁰ amelynek igényéről a *Laozi* szövege több helyen is beszél (*yan* 言), például a záró LXXXI. versben („trustworthy words” 信言⁵¹), vajon hogyan teljesíthető.

Kövessük tovább Laozi mondandóját. „A régmúlt időktől mind a mai napig nem is vész el a neve (*ming*), hanem minden dolog kezdetének jelölésére [*yue* 閱 – valójában „szemlél”, „vizsgál”, „összegzés”, „megfeleltetés”⁵² – V.A.] szolgál. Hogy honnan ismerem én minden dolog kezdetét? Éppen általa.”⁵³ Mielőtt értelmezünk, megint nézzük a fordítás egy lehetséges variációját (a három utolsó mondatot). „A régmúlt időktől mind a mai napig nem vész el a rendeltetése (*ming* 命), hogy általa buzdítassék az Atyák serege. Honnan tudjuk, hogy így áll a dolog az összes Atyákkal? Ez által.”⁵⁴ Amire itt fontos felhívni a figyelmet, az az összefüggés, amely a „név”, „megnevezés”, „írott

⁴⁸ Kósa 2015:80.

⁴⁹ Wu 1989: 47. skk. Hansen 1992: 63.

⁵⁰ *Laozi*. VIII; Tőkei 2005b: 19.

⁵¹ Kósa 2015: 72.

⁵² Karlgren 97 (324p), Wieger 1965: 662, Schuessler 1987: 798, Schuessler 2007: 585, 596.

⁵³ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 23–24.

⁵⁴ Tőkei XXI:j. Tőkei 2005b: 46.

szó”, „hírnév” (*ming* 名) és a „névadás”, „rendeltetés”, „sors”, „megbízatus”, „parancs”, „kijelölés”, „beiktatus”, „(égi) akarat” (*ming* 命) ideogrammak eredendően közös vonatkozására utal, mely ekkora már ugyan az írásképbén nem olyan nyilvánvaló, de korábban eredetileg fennállt.⁵⁵ A kezdetek és az „atyák seregének”, vagyis az ősöknek egymásra vonatkozása is majd' nyilvánvaló.

És most valamit a jelentés továbbértelmezéséről. A megismerésben megkülönböztetjük az érzékeket és mentális tevékenységünk által az érzékletet és az érzékeltet. A mindennapi emberi megismerés mindig részek megismerése, mindig körülhatárolás. Ehhez képest a *Laozi* 'sugalmazása' szerint tényleges megismerésre csak az képes, akiben nincs szétválasztottság, aki nincs elválasztva a *daotól*, az „egésztől”, és így megismerése az egység megismerése. Aki az elkülönült, „névvel illetett” elhatárolt dolgok megismerésével foglalkozik, az a képeket (*xiang* 象 – jelenés, jelenség) érzékeli és ismeri meg, de az ilyen értelem számára a *dao*, melyben a képek és a dolgok vannak, de amely maga nem kép és nem konkrét dolog, megfoghatatlan. Homályosságán keresztül csak az ragadhatja meg, aki maga is „olyan, akárcsak a homály”⁵⁶ (*yin* 隱 „rejtett”, „elfedett” „rejtőzködés”, „alkalmazkodás”, „hajlékonyság”⁵⁷).

Egy igen figyelemreméltó –értelmezési problémát is mutató – gondolata a *Laozinek*: a bölcs úgy őrzi meg az egységet, hogy átlátja „a nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté lesz. [...] [Éppen] ezért lesz elismert vezető (*zhang* 長).”⁵⁸ Ezt a szöveghelyet másként is lehet értelmezni, ha lehetséges, hogy más írásjegy volt a szövegben eredetileg, „ezért [...] tartós (*chang* 常)”.⁵⁹ (Ez így összecsengene a *Laozi* I. első és második mondatával. „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni nem az örök [*chang* 常] *dao*.” [szó szerint: „A *dao* amelyet *dao*zni lehet [vagy: *dao*zható], nem [a] tartós *dao*.”] „A név (*ming* 名), amelyet meg lehet nevezni nem az örök [*chang* 常] név.” [szó szerint: „A megnevezhető név nem tartós név.”]⁶⁰ Érdemes megjegyezni, hogy Tőkei a XXVII. Jegyzetében megfelelően fordít, míg az I.-ben nem: „örök”! Ennek a problémának a kifejtését a tanulmány első felében

⁵⁵ Karlgren1996: 218–219 (826a-c), 201–202 (762a-b), Huang 1964: 487–488, Ощанин 1959: 313, Karlgren 1962: 47–48.

⁵⁶ Ян 1950: 147, Waley 1958: 34–35.

⁵⁷ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574.

⁵⁸ *Laozi* XXII; Tőkei 2005b: 24.

⁵⁹ Tőkei XXII:j., Tőkei 2005b: 46.

⁶⁰ *Laozi* I; Tőkei 2005b:17.

tárgyaltam.) A Stanislas Julien által kiadott kötetben, a kínai szövegben *chang* 常 is szerepel, de Julien mégis így értelmezi: „ezért mások vezetője”.⁶¹

Mindaz, amit tudásnak nevezünk, megkülönböztetéseken alapszik, amelyet az ember szemszögéből hozunk létre. Ezek a megkülönböztetések, amelyekkel a dolgokat adott voltukban fogjuk fel, valójában a dolgok kölesönös, egymást feltételezését, és egymás nélküli el nem gondolhatóságát teszik megragadhatóvá számunkra. „Amikor az égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor mindenki felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is.”⁶²

Az emberi ítéletalkotás hozza létre a „neveket” (*ming* 名), de minden megnevezés magában hordozza saját „párját” is. Mivel az égalatti (*tianxia*), az emberi világ, része a folytonos váltakozásoknak, de egyedüli részese e folytonos váltakozások megismerésének, amikor a megnevezéseket újra és újra létrehozza, akkor újra és újra szolgálja és alakítja is ezeket a váltakozásokat. Az emberi ítéletalkotás ezáltal megrontja *dao* és *de*összhangját:

„Mikor a nagy *daot* pusztulni hagyták, megjelent az emberség (*ren* 仁) és az igazságosság (*yi* 義) [valójában „méltányosság” – V.A.]. Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás. Mikor a hat rokon nem tudott többé békében megférni egymással, megjelent a gyermeki kegyelet (*xiao* 孝 [valójában: „gyermeki kötelesség” – V.A.]) és a szülői szeretet (*ci* 慈 [valójában: „atyai kötelesség” – V.A.]). Mióta a fejedelemséget és családait (*guojia* 國家) felfordulás borítja homályba, azóta megjelentek a ’hűséges alattvalók’.”⁶³

Laozi szerint tehát a világban csak azért léteznek a konfuciánus ’kategorikus’ erények, mert az emberek a nevek révén elkezdtek ’sorbarendezeni’, és ennek megfelelően cselekedni (*wei* 為), letérve az útról (*dao*). Mindezek azonban csak az igazi erények (*de*) pótlékai, ezért az erények (*ren* 仁) konfuciánus követelményei nem jelentenek megoldást, a megoldás csak a *dao*-hoz való visszatérés lehet, amelyet magát is a „visszatérőként” (*fan* 反) nevez meg a *Laozi*.⁶⁴

A megkülönböztetések (*bian* 辨) regulatív funkciójával a nevek „beosztásának”, besorolásának révén a nyelv a neveken keresztüli viselkedésirányító

⁶¹ Julien 1842. 31-32.

⁶² *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17, Robinet 1987: 97–99.

⁶³ *Laozi* XVIII; Tőkei 2005b: 22–23.

⁶⁴ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2011: 17, Várnai 2013: 444.

szerepet kap.⁶⁵ Az „egyenes nevek” (*zhengming* 正名) teóriájának előíró rendszere „a szavak nem-tartós irányítását” adja. Ezt a paradoxont mutatja fel a *Laozi*, amelyben a taoizmus indulásánál megfogalmazódik a „nevek teóriájának” kontrasztjaként, hogy a nevek nem pusztán megkülönböztetések, hanem eredetükben „oppozíciós karakter-párként” jelennek meg.⁶⁶

„Amikor az égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is. ... lét (*you* 有) [„van”, „ott van”, „ez-az”, „valami”, „valamije van, bír valamivel”, „akármí”,⁶⁷] és nemlét (*wu* 無) [„nincs”, „hiány”, „semmi (ami van)”⁶⁸] egymásból születik, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítja, magas és mély egymásba hajlik, zeneszó és énekhang egymással cseng össze, előbbi és későbbi egymást követi.”⁶⁹

A *wu* és *you* a keletkezések során a *daoból* születő dolgok „átmeneti pontja” vagy *yin* 陰 – *yang* 陰陽 egymásba átfordulása, amelyet *wu* és *you* váltakozásának kölcsönhatása ad meg a még „nem-levés”, a „valamivé levés” (keletkezés) és a „semmivé válás” (pusztulás) állandó folyamatában.⁷⁰ Emellett a *you*, mint „bírás” és a *wu* mint „hiány” egy beleérző attitűdöt mutat fel, mely a nevek és a megkülönböztetés révén a nyelv használatában megjelenik.⁷¹

A megnevezhetelen, megragadhatatlan *dao* megnyilvánulása a *de* 德, az az „erő”, illetve „hatás”, „teljes való”, amely által a „tízezer dolog” részesül a *daoból*. Ez a megnyilvánulás *you* 有 és *wu* 無 váltakozásában ’ölt testet’. A bölcs ember (*shengren* 聖人) a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén valósítja meg a *daoba* való ’belehelyezkedést’.

„[A] bölcs ember (*shengren* 聖人) a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) tevékenységével él, s a szavak nélküli (*buyan* 不言) tanítást valósítja meg.”⁷² A „beszéd nélküliség” (*buyan*) mondandója, hogy mivel a nevek és következtetésként a beszéd mégsem bizonyulnak azonosnak a tényleges valósággal, nem

⁶⁵ Hansen 1981: 335.

⁶⁶ Hansen 1992: 216, 211.

⁶⁷ Schuessler 1987: 769–771, Schuessler 2007: 580.

⁶⁸ Schuessler 1987: 646, Schuessler 2007: 517, 518–519.

⁶⁹ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

⁷⁰ Szojka 2007: 122–123.

⁷¹ Hansen 1981: 330.

⁷² *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

fedik azt le, nem kötik azt át, így általuk nem adható a „valóság” (*shi* 實)⁷³ mi-kéntjéről szerzett tényleges tudás sem, amely ily módon csupán „intuitív belá-tással” szerezhető meg.⁷⁴

Ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amelyet szavakban nem lehet kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a „magasabbrendű” bölcs ember (*shengren* 聖人) „tudása”, amely a *wu* és a *you* fogalmával kapcsolatos. A *wu* 無 azt jelenti: „nem”, „nincs”; a *you*: „van”. *You* az, ami megnyilvánult, és ezért tapasztalható, a *wu* pedig a lappangó, rejtett, amely nem tapasztalható, vagyis az, ami éppen a „nemvanban tartózkodik”. A *yang* és *yin* pár is úgy változtatják egymást, hogy amikor az egyik megnyilvánult, vagyis *you*, akkor a másik lá-tens, vagyis *wu*. Ezek a státusok azonban ritmikusan, rendszeresen megcse-relődnek.⁷⁵ „Egy *yin* egy *yang*, ezt nevezzük *dao*(nak)”⁷⁶ [*Yi yin yi yang zhi wei dao*—[陰—陽—之—謂—道]] Henri Maspero fordításában: „A *yin* és a *yang* egy-másrakövetkezése az, amit *daonak* hívnak.”⁷⁷ A *Xici*-ben a *yin* és a *yang* a *dao* maga, amely nincs „önmagában meghatározva”, csak mint *yin* és *yang* „idő-beli összege”. A taoizmusban ez a „szemléletmód” megváltozott, a *dao* „ön-magában való realitásként” jelent meg.⁷⁸ Marcel Granet interpretálásában a *yin* és a *yang*, időbeli és térbeli aspektusában egyaránt a *dao* megnyilvánítása, s az egymásravezetőségük eredménye.⁷⁹ A *dao* a „folytonosság törvénye”, amelynek a „Változás” alá van rendelve – értelmez ettől eltérően Richard Wilhelm.⁸⁰ Derk Bodde a *daot* „személytelen ősokként”, „elsődleges mozgató-ként” ‘jellemzi’,⁸¹ hogy a görög filozófia arisztotelészi iniciatíváira asszociál-hassunk. Csakhogy az arisztotelészi Első Mozgató bizony az Istenség. Vagyis ajánlatos óvatosabban elemezni.

A helyzet azonban az, hogy a magyarázat nem leegyszerűsíthető. A *yang* és *yin* pár ugyanis a *wu* és *you* állapotok között inganak, ezért egy adott jelen-ségre azt mondhatjuk, hogy *you* és *wu* egyszersmind. A valódi *wu* tudása viszont arra vonatkozik, ami a köznapi világban soha nem nyilvánul meg, mégis van, mint „végső dolog” (*qiong* 窮 „végső”, „legtávolabbi”), a *dao*.

⁷³ Karlgren 1996: 113: (398a-c), Schuessler 1987: 545, 546, Schuessler 2007: 564, 574.

⁷⁴ Várnai 2011: 17.

⁷⁵ Maspero 1971: 63, Lau 1994: 47. skk., Várnai 2013: 425.

⁷⁶ Tőkei 2005a. 37.

⁷⁷ Maspero 1978: 383.

⁷⁸ Maspero 1978: 383–384.

⁷⁹ Granet 1934: 126–128.

⁸⁰ Wilhelm 1994: 24.

⁸¹ Bodde 1942: 295.

Erre a „végsőre” a *you* és a *wu* valósága nem alkalmazható, inkább azt mondhatjuk, se nem *wu*, se nem *you*. Ennek megismerését, megértését azonban gátolja az analízis, illetve spekulatív eljárás működtetése, amellyel éppen „elhagyjuk” ezt a „végsőt”, eltávolodunk a „legtávolabbtól”.⁸² A *Laozi* szerint csak a valódi *wu* 無 („nincs”) tudás birtokában ismerhetjük fel a dolgok a „végső”-ben, a „teljes”-ben (*qiong* 窮), a *daoban* meglévő egységét, azt, hogy a „van”-ok (*you* 有) a „nincs”-ből jönnek. A *wu* („nincs”) tudása segítségével látja a bölcs úgy a *daot*, mint amivel azonos. Ez az egyetlen nagy egész, amelynek bármely helye lehet „közép” (*zhong* 中), és ebből a középből tekintve érthetjük meg a dolgokat, ezért nincs értelme, és jelentése sincs annak, hogy külső és belső világunkat megkülönböztessük. Erre is utal a már idézett belátás: „[a] (bölcs) ki sem lép az ajtón, s megismeri az égalattit. Ki sem pillant az ablakon, mégis látja az égi *daot*.”⁸³

A *shengren*nek a nagy összhanghoz való eljutása a *dao* egyfajta intuitív megértését is jelenti. Ez a megértés a *yin-yang* váltakozásának felismeréséből adódik. A nemtudás-tudás kettősségből, és egymásraveződéséből. Hogy mi számít tudásnak az emberi célok és vágyak, a megismerési törekvés határozzák meg. Az „igazi tudás” a *wen* 文 (műveltség) felől tekintve nemtudás, mivel vágytalan, belehelyezkedő „ismerete” az egésznek. „A tudást nemtudásnak tartani a legmagasabb fok. A nemtudást tudásnak tartani betegség. Csak aki betegségnek ismeri fel a betegséget, az tud ez által megszabadulni.”⁸⁴ Mivel a beszéd csak a *wen* értelmében vett tudás közlésére alkalmas, melynek hiányosságai nyilvánvalóak, és a *daora* vonatkozó tudás kifejezhetetlen, ezért a bölcs a szavak nélküli tanítást megvalósítva saját életén keresztül nyilvánítja meg a *daot*. „Ezért a bölcs ember (*shengren* 聖人) nem járkál, mégis megismeri [...] nem nézelődik, mégis megnevezi [...] nem tevékenykedik, mégis beteljesíti [...]”⁸⁵

Mivel, mint már láttuk, a nyelvi realizálás során komoly nehézségek merülnek fel, a „bölcs” (*shengren*) a nem-tudás tudásának átadhatóságával kapcsolatban is bizonyos fenntartásokkal élhet csak. A nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén a „bölcs” megvalósítja, hogy „minden dolog hat rá, és nem utasítja vissza [...] létrehoz, de nem veszi birtokába; teremt, de nem ragaszkodik. Művét beteljesíti, de nem él vele. S éppen azért, mert nem él vele, nem is

⁸² Várnai 2013: 425.

⁸³ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33, Wu 1989: 27, Robinet 1987: 33–36

⁸⁴ *Laozi* LXXI; Tőkei 2005b: 42.

⁸⁵ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33.

veszítheti el.”⁸⁶ A tanításnak ez a belső rejtett kiteljesedése, és az a belátás, hogy a tanítás ezen belső alapvető vonatkozása nem kinyilvánítható, kifejtethető, átadható, a *Daodejing* egyik legfontosabb ’üzenete’. Ez a ’nemlegesség’ a „legfontosabbak” taníthatóságára nézve, persze jelen van Konfuciusznál is, csak a *Lunyu* szerint erre a „nemes embernek” (*junzi* 君子) törekednie kell, míg a *Laozi* ezt hiábavalónak tekinti. Laozinél kérdőjeles a „valami végső dologhoz való eljutás” lehetősége és ugyancsak nagy hangsúlyt kap az átadás lehetetlenségének megsejtése, s a létparadoxon abban áll, hogy mégis megkísérli, hiszen a mű itt van.

A belső tanítást hordozó gondolat, és annak a nevekkel való megfogalmazott kifejezése hordozza a *Laozi* belső feszültségét. A nem-azonosságnak ez a felismerése a *dao* és a *dao* „megnevezhetőségének” („*ming dao*” 名道) megkülönböztetésével, szorosan összefügg a taoizmus egész teóriájával és praxisával, ebből adódik a szavak nélküli tanítás álláspontja is. Ez a tanítások egyfajta „zárójelbe helyezését” jelenti, azok ugyanis csak a „nevek világáról” valamint a megnevezett világról mondanak valamit, de a *dao* maga – metaforikus kifejezéssel élve, „erőszakoltan ’nagyobbik’” „nevén” nem nevezhető meg, ezért – kimondhatatlan. Hiszen „a *dao* önmaga olyansága”.⁸⁷

Ahhoz, hogy azt a fordulatot világosan lássuk a klasszikus kínai bölcelet nyelvelméleti jellegében, amely a „név” (*ming*) és a „valóság” (*shi*) viszonyának rendbetéti igényével jelentkezve az i. e. 4–3. század folyamán olyan elevenné teszi a bölceleti vitákat (*bian* 辯), Maspero alapján némi rendszerezéssel kell élnünk a *dao* „fogalma” átértelmeződése tárgyában. Maspero a *dao* előfordulásának első fontos állomásaként a jósök iskoláját folytató „metafizikusok” irányzatát vizsgálja.⁸⁸ Ezekben az írásokban a *dao* a *yin* és a *yang* viszonyában ’határozódik’, meg. „A *yin* és *yang* egymásra következése az, amit *daonak* hívnak [...]”. „Ami megelőzi a formát [*xing* 形– „test”, V. A.], annak neve, *dao*, ami a forma után következik, annak neve elem (*qi*) [器 – valójában: „edény”, „eszköz”, V. A.]”⁸⁹ A *xing* „formának”, illetve a *qi* „elemnek” fordítása igen problematikus, mert újfent a görög alapokon kifejlő európai filozófia kategóriáit implikálja egy más jelentéstartományú szövegbe, Maspero lábjegyzete elég árulkodó: „azért választottam az „elem” jelentést

⁸⁶ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17, Moritz 1990: 43.

⁸⁷ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Schwarz 1990: 17, 21.

⁸⁸ Maspero 1978: 381–385.

⁸⁹ Maspero 1978: 383.

mert a *qi* és a *wanwu* 萬物 viszonya hasonlóknak tűnik számomra a kémiai elemek és lények és tárgyak viszonyához”.⁹⁰

A *dao* és a dolgok között tehát megszakíthatatlan folytonosság létezik; ez egy olyan átalakulás, amely egymásra következő fázisokban megy végbe, a „testetlen” *daotól* a „testet öltő” dolgokig, egy olyan fokozaton keresztül, amelyik látható lesz anélkül, hogy „testi” lenne. „A dolgok a *daoból* jönnek létre, az átalakulás utolsó fokán, a *yin* és a *yang* pedig nem az átalakulást irányító erők, mivel ők a *dao* maga: valóban a *Xici*-ben 繫辭 a *dao* sehol sincsen önmagában „meghatározva”, hanem mindenütt csak a *yinnel* és *yanggal* való viszonyában, amelyeknek csupán összege.”⁹¹ Maspero kiemeli, hogy „a taoisták az elsők, akik egy önmagában való realitást alkotván a *daoból*, ezt a szemléletmódot megváltoztatták.”⁹² De a *dao* a taoisták értelmezésében nem csupán új, „intellektuális státuszt nyert” fogalom lett, hanem beilleszkedett egyfajta misztikus gyakorlatba,⁹³ s értelme csupán e gyakorlaton keresztül a „tökéletesezés”, a „bölcs emberré” (*shengrenné*) válás útján világosodhatott meg. Ha azonban ez így van, akkor kérdés, hogy mi lehet a szerepe itt még a „szónak” (*yan*, „beszéd”), a verbális tanításnak, és mi módon képes befogni ez a verbális ráirányulás a „megnevezés” (*ming* 名) „tárgyát”, a „valót” (*shi*), anélkül, hogy elvétené. Úgy tűnik, az ilyen jellegű „mondás” (*yan*) egyetlen lehetséges formája a paradoxon.

A *Laozi* ebben az értelemben tulajdonképpen nem más, mint paradoxonok sorozata. Az állítások egy része a *daora*, mint a világot mozgató-nyugalomban tartó „egységre” vonatkozik, másik részük pedig az emberi szférára, ahol elsősorban a *shengrennek* a *daoval* összhangban lévő „működésére” (*de* 德) utal. Ezek a kijelentések „váltakozva” követik egymást, de mindvégig összhangban maradnak, mintegy „párhuzamos síkokat” alkotva egymással. Nézzünk meg néhány fontosabb, megvilágító erejű példát e párhuzamra, bár nyilvánvaló, hogy maga az efféle kiemelés, kategorikus megkülönböztetés nehezen fér össze a taoista szövegek intencióival.

Az igazi *dao* szavakkal kifejezhetetlen, magában álló. A *daoról* nem lehet pontos kijelentéseket tenni, a negatív jellegű állítás csupán behatárol egy tartományt, megjelöl egy utat, egyfajta hangoltságot, amelyben közelíteni lehet hozzá. „A *dao* (道), amelyet [...] ki lehet fejteni, nem az [nem maga a] [...]

⁹⁰ Maspero 1978: 383: 71. j.

⁹¹ Maspero 1978: 383–384.

⁹² Maspero 1978: 384: 72. j.

⁹³ Maspero 1978: 391.

dao”,⁹⁴ „Van egy dolog (*wu* 物) [...] Nem tudom a valódi nevét (*ming* 名), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem daonak.”⁹⁵ A *dao* minden dolog kezdete, s működése áthat minden dolgot. Habár a világ strukturált egész, s a dolgok rendjében különböző fokozatok vannak, a *dao* nem csupán e hierarchia csúcsán álló, hanem minden mögött és mindenben jelenlévő, bár néha épp hiánya, vagy hiányos működése révén jelenlévő eleven erő. „Az, aminek nincsen neve, az Ég és Föld kezdete (*shi* 始).”⁹⁶ A *dao* az egység, a megkülönböztetés-nélküliség. Amíg a *dao* teljességében megőrizve jelen van, nincs szükség kitüntetett fogalmakra, értékekre, megkülönböztetésre. Minden részleges, pozitív és negatív ’pólusokat’ létrehozó különbségtévés a hanyatlás jele. A bölcs, éppen mert maga is „homály”⁹⁷ (*yin* 隱, „rejtett”, „elfedett”, „rejtőzködés”, „alkalmazkodás”, „hajlékonyság”⁹⁸) átlátja, hogy a *dao* szilárd és egyedül-bizonyos, egyszerre a „teljességet” (*qiong* 窮) jelentő minden, és a homályba vesző semmi. „A *dao* maga, mint dolog, homályos [*yin* 隱 „rejtett”] és megfoghatatlan.”⁹⁹

A *Laozi* szerzője a kezdet kérdése kapcsán a fenti ’megoldásban’ gondolkodik: „Az, aminek nincs neve (*dao* 道) az Ég és Föld kezdete (*shi* 始).”¹⁰⁰ A paradigmaticus *ming* 名 az általa kiragadott valóság-töredék egyediségével azonosítható be. Ezért nem nevezhető meg a *dao* „névvel” (*ming* 名), csak *zi* 字 („adott név” – „kisebbik név”) révén utalva rá.¹⁰¹ „A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, és a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物) [valójában: „tízezer levőt” V.A.]”¹⁰² Mint már arról szó volt, a *dao* a kisebbik név, tehát ez már egy a kezdetet követő státus. Glasenapp ezt kozmológiai spekulációként interpretálja, ahol a *dao* a világ ősoka, minden lény forrása. Ezzel alapvetően szemben áll Feng Youlan értelmezése, a *dao* éppen megnevezhetetlenségéből fakadóan nem lehet egy dolog, hasonlóan a többi dolgokhoz (bár a szövegben kétségtelenül egy helyütt kifejezetten úgy kezdődik a *daora* való utalás, hogy „van egy dolog”¹⁰³ –V.A.). A *dao*

⁹⁴ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

⁹⁵ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2013: 397–398.

⁹⁶ *Laozi* I., XLII; Tőkei 2005b: 17, 32.

⁹⁷ *Laozi* XX; Tőkei 2005b: 23.

⁹⁸ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574.

⁹⁹ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 24.

¹⁰⁰ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

¹⁰¹ Hansen 1992: 84–87, Várnai 2013: 406.

¹⁰² *Laozi* I, XLII; Tőkei 2005b: 17, 32.

¹⁰³ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25.

elsődlegessége, mindenekelőtti-valósága formális logikai értelemben veendő, vagyis a *dao* pozitív jelentése ontológiai és nem kozmogóniai Feng szerint. A *dao* nem a lineáris időfogalom talajáról értelmezhető keletkezés-keletkezétekés, de a megértés szempontjából vett kezdet kérdésére reflektál¹⁰⁴ – erre Feng joggal hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor jól látszik, hogy mindketten azt a sztereotip fogalmi megközelítést erőltetik, mely nyugati gondolkodásmódunk sajátja.

A „kettő”-ség, a (*yin-yang* 陰陽) párok a *daoból* egymást létrehozva keletkeznek. „Az égalattiban, amikor mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is [...] lét [van] és nemlét [nincs] egymásból születik, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítják, magas és mély egymásba hajlik [...]”¹⁰⁵ Itt arról van szó, hogy a dolgok *yin-yang* állapota folytonosan egymásba vált át, váltakozik, egy adott státus túlfeszülése párjába válthat át: „ami nagyon egyenes, hasonlít a görbéhez, aki nagyon ügyes, hasonlít az ügyetlenhez, aki nagyon vitatkozó, hasonlít a dadogóhoz.”¹⁰⁶ Ebben az összefüggésben, a fordításban már fel sem tűnik egy olyan túlinterpertáció, amely ezt mondja: „Az ellentétesség (*fan* 反) a *dao* mozgása.”¹⁰⁷ Csakhogy a *fan* „visszatérést”, „körköröséget”, „körbefordultat”, illetve „szembefordultat” jelent.¹⁰⁸ A megnyugvás, az állandóság, a gyökérhez való visszatérés maga a *daohoz* valóvisszatérés, a *daonak* való megfelelés. A *Laozi* szerint az egymást váltás ugyan a működés része, de az „ellenkezőkké” fokozódás valami nemkívánatosnak a jelenléte volna, amelyet *wuwei* 無為 és *buyan* 不言 kell a helyére tenni.¹⁰⁹ A *fan* a „mindenségben” zajló vált[ak]ozások „alapelvét”, a végletek közötti ciklikus mozgást reprezentálja – mondja Feng Youlan.¹¹⁰

A *dao* megismerhetősége vagy megismerhetetlensége felől másfajta bizonyossággal-bizonytalansággal kell számolnunk. A *dao* „minden titkok kapuja”.¹¹¹ Arról azonban, hogy ez egy nyitott kapu lenne, nem lehetünk bizonyosak. Feng úgy értelmezi ezt, hogy a *Laozi* elkülöníti a „formák és sajátosságok világán” belüli, illetve azon túl fekvő dolgokat. Az előbbi kategóriába tartozó

¹⁰⁴ Glasenapp 1993: 192, Feng 1976: 87, Várnai 2013: 388, 398, 435.

¹⁰⁵ *Laozi* II; Tőkei 2005b:17.

¹⁰⁶ *Laozi* XLV; Tőkei 2005b: 33, Kaltenmark 1969: 27, Chen 1989: 47–48.

¹⁰⁷ *Laozi* XL; Tőkei 2005b: 31, Legge 1971: 83–84.

¹⁰⁸ Karlgren 1996: 84–85 (262a–d), Wieger 1965: 592, Schuessler 2007: 250.

¹⁰⁹ Várnai 2013: 436.

¹¹⁰ Feng 1960: 182–183, 388–392.

¹¹¹ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

dolgok a tényleges érzékelhető világ dolgai mind megnevezhetők, míg az utóbbiak közül van, ami megnevezhető, például Ég és Föld (Feng ’nyugatias’ értelmezésében az „Univerzum”), de a *dao* a maga „határtalanságával-határolhatatlanságával” [*qiong* 窮 „teljes, végső”], osztatlanságával-oszthatatlanságával, már nem jelölhető névvel.¹¹² A megnevezés (*ming*) által válnak a dolgok határolttá, ahogy a megkülönböztetések (*bian* 辨) kapcsán világossá lesz, és így a megnevezés által jönnek létre a dolgok – „számunkra”! Azért nagyon lényeges ez, mert a gondolkodás és a nyelv megismerésbeli szerepének fontosságát jelzi. A nevek ilyenfajta szerepéről gondolkodás a gondolkodásról gondolkodás. Ebben funkcionálissá válik a nyelv szerepe, még akkor is, ha a *Laozi* konklúziója a nyelvhasználat-nélküliség (*buyan*) előnyben részesítése lesz. Ez azzal függ össze, hogy a megnevezhető határa a megismerhető az elgondolható határa is lesz, ami pedig az elhatárolások – megnevezések – révén jön létre. Ami ezen túl van, az a megnevezhetetlen, „kisebbik nevén” nevezve *dao*.¹¹³

És végül nézzük a *Laozi* közösségre vonatkoztatott mondanóját. A *daonak* a világ rendjét leírni szándékozó aspektusa mellett van valamiféle ’társadalomkritikai’ vonatkozása. A *Laozi* a tökéletes rendhez vezető út fontosabb elveiről és eszközeiről, illetve ezeknek az uralkodás és kormányzás világában alkalmazandó módszereiről is beszél. A bölcs „nem-cselekvése” (*wuwei* 無為) nem passzivitást, hanem a *dao* működésébe való be-nem-avatkozást jelent, azaz a *dao*val azonosulni képes bölcs uralkodó nem a saját vágyaiból származó céljait próbálja megvalósítani, hanem engedi, hogy rajta keresztül a *dao* nyilvánuljon meg a világban. Ez a „nem-cselekvés” az eredendő harmóniába való behelyezkedést, annak megőrzését aképpen viszi végbe, hogy a bölcs, „a közéletet megőrizve” aktív cselekedetekkel (*wei* 為) nem zavarja meg az „Út” spontán működését.¹¹⁴

A bölcs (*shengren* 聖人) olyan, mint az újszülött,¹¹⁵ őrizi az eredeti, gyermeki és egyszerű spontaneitás *dao*-közeliségét, aminek elvesztéséhez vezet, ha a civilizáció külső normarendszere, szertartások és „erények”, tanulás és nevelés révén az égi utat valójában elhagyják. A *Laozi* a konfuciánus értékeket, mint „szertartásosság” (*li* 禮), „emberség” (*ren* 仁), „méltányosság” (*yi* 義), „szülőtisztelet” (*xiao* 孝) inkább a *dao* elvesztésének következményeként

¹¹² *Laozi* XXXII; Tókei 2005b: 28, Feng 1976: 94–95, Várnai 2013: 437.

¹¹³ Waley 1958: 73, Lau 1994: 23–25, Robinet 1987: 47–48, Várnai 2011: 17–18.

¹¹⁴ Kósa 2013a: 171.

¹¹⁵ *Laozi* XX; Tókei 2005b:23.

látja, és ezen értékeket, mivel csak konvenciók, elvárások, melyek a hierarchikus hatalmat és intézményeit szolgálják, nem tartja alkalmasaknak arra, hogy ezek mentén egy emberi közösség vagy az egyes ember egy *dao* által áthatott módon élhessen.¹¹⁶ „[...] a *dao* elvesztése után jelenik meg az erény (*de*), az erény elvesztése után jelenik meg az emberség (*ren* 仁), az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság (*yi* 義 [valójában „méltányosság – V.A.]), [...] elvesztése után jelenik meg a szertartásosság (*li* 禮).”¹¹⁷ Habár éppen ezek miatt – vagyis amiatt, hogy csak ezen, az emberek számára nyilvánvalónak tűnő követelmények a ’láthatóan’ követendőek – a *dao* követése túllépne rajtuk, ezek miatt tehát a *dao* megfoghatatlan volta a „közönségeseket” (*suren* 俗人), akik „ragyognak”, elriasztja, csak a „homályban levő” fogja fel.¹¹⁸

A *Laozi* az ideális uralkodás megvalósításához elkerülendőnek tart minden felesleges, túlzott szabályozást. „A fejedelemséget egyenességgel <szabályokkal> lehet kormányozni [...] [a]z égalattit meghódítani csak a nem-dolgoztatás (*wushi* 無事 – [tkp. „ügy-nélküliség” – V.A.] útján lehet.”¹¹⁹ Az ideális társadalom kifejezetten kicsiny, egymással nem kommunikáló közösségek olyan tagjait jelenti, akik a saját világukat nem hagyják el, a számukra adott körülményekkel tökéletesen elégedettek. „Legyen kicsiny az ország, de kevés a népe. Legyen úgy, hogy birtokoljanak bár tízszeres és százszoros (munkát végző) szerszámokat, de ne használják azokat. Legyen úgy, hogy a nép inkább két halált haljon (otthon), de ne menjen soha messzire. Birtokoljanak bár hajókat és kocsikat, senki se szálljon azokra; birtokoljanak bár páncélokot s fegyvereket, senki se vegye elő azokat.”¹²⁰ Ideális esetben az uralkodó spontán módon hagyja saját magán keresztül a *dao* „áthatolását” működni, ezzel is segítve végső soron, hogy ha a nép az ilyen uralkodót követi, akkor a *dao* áthatja magukat a kicsiny, önmagukban megelégedett közösségeket. „Aki a fejedelemséget birtokolván az Anyához megy, maradandóságot biztosít.”¹²¹ Ennek az idealizált, archaizáló utópikus képnek nem véletlenül az egyszerűen,

¹¹⁶ Kósa 2013a: 172.

¹¹⁷ *Laozi* XXXVIII; Tőkei 2005b: 30.

¹¹⁸ *Laozi* XX; Tőkei 2005b: 23.

¹¹⁹ *Laozi* LVII; Tőkei 2005b: 36.

¹²⁰ *Laozi* LXXX; Tőkei 2005b: 44.

¹²¹ *Laozi* LIX; Tőkei 2005b: 37.

természetes módon élő kisebb közösségek a hordozói, elvetve a hierarchikus hatalmat és intézményeit.¹²²

A taoizmus alapműve, a *Laozi* radikális szakítás a konfucianizmus és motizmus kormányzási elveivel, elutasító a tevékeny (*wei* 為) kormányzással szemben, a *wuwei* 無為 hasznosságát tanítja, a *shengren* 聖人 csak így kormányoz jól. „[A] bölcs ember úgy kormányoz jól, hogy [...] [m]egvalósítja a nem-cselekvést és minden a legteljesebb rendben lesz.”¹²³ A *Laozi* végsőkéig vitt kritikai funkciója azzal függ össze, hogy nem hisz az elit civilizatorikus funkcióiban, illetve „népjobbító” tanaiban.¹²⁴ A kor nemigen kedvez ezeknek a ’tudós’ tanításoknak, valójában az erőviszonyok számítanak. Ezért is az a „nyers kritika”, amellyel a hatalmi elit erénytani ’értékeit’ illeti.¹²⁵ Velük ellenkezően eszménye az archaikus kisközösség, vagy ha ez nem lehetséges, a kivonulás. A „visszavonult bölcsek” álláspontja a konfucianus műveltség (*wen* 文) írásbeliségre (*wen* 文) alapozott „ékes beszédének” (*wenyan* 文言) elutasítása. A *Laozi* konfucianizmussal szembeni végsőkéig vitt kritikai funkcióját mind a kínai hagyomány, mind a modern interpretációk hangsúlyosnak tekintik, és ez olyan evidencia, hogy itt felesleges részletesen foglalkozni vele.¹²⁶ A *Laozi*-i eszményi életforma a „természetközeli” kis faluközösségben való lét teljesen szemben áll a konfuciuszi kormányzási, hivatalviselési normákkal és erénytannal.¹²⁷

Itt érdemes megemlíteni Feng Youlannak a megszokottól eltérő, de a taoista elgondolás egészéhez talán jobban illeszkedő értelmezését a visszavonultságot, zártságot reprezentáló „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) terminus kapcsán. A „nem-cselekvést” nem egyfajta szó szerinti értelemben vett „tétlenség”-ként érti, hanem a mesterséges, túlságosan kiterjesztett cselekvések kerülésekor, a *dao* szerint való, annak megfeleltetett cselekvésként,¹²⁸ amely meglegedett közösségeket teremt. Amire itt újólág külön érdemes felhívni a figyelmet, hogy a *Laozi* ezt az egyszerű létmódú kis közösségiséget összeköti a nyelvhasználat és egy ’quasi-írásbeliség’ egyszerűségével. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gya-

¹²² Kósa 2013a: 171, 174.

¹²³ *Laozi* III; Tőkei 2005b:18; Várnai 2013: 465.

¹²⁴ Várnai 2011: 18.

¹²⁵ Ivanhoe 2003: XX.

¹²⁶ Maspero 1978.391–392, Glasenapp 1993: 192. skk., Feng 1976: 104, Tőkei 2005b: 13. skk.

¹²⁷ Várnai 2011: 18.

¹²⁸ Feng 1976: 100.

nánt).”; „A megbízható [*xin* 信] szavak [*yan* 言] nem szépek, a szép szavak nem megbízhatóak.”¹²⁹ A *Laozi* ezen záró gondolata jelzi azt a paradoxont is, mely végigvonul a szöveg tanításának egészén, hogyan lehet „hitelt érdemlően beszélni” (*xin yan*), ha bölcshez illően, „szavak nélkül” (*bu yan* 不言) tanítunk.

2.2. Zhuangzi – „a név (ming 名) ... a valóság (shi 實) vendége”

A taoisták az „égalattin” (*tianxia* 天下) felülemelkedő, ott csak vendégeskedő életformát tulajdonítanak a bölcsnek,¹³⁰ a *Zhuangzi* a bölcs (*shengren* 聖人) „misztikus” meg-érzést és az általa is *daonak* nevezett „teljességgel” való egyesülése útját helyezte előtérbe.¹³¹ „[...] a szent embernek (*shengren* 聖人) ... még neve sincsen (*wuming* 無名),”¹³² vagyis tökéletesen belehelyezkedett a *daoba*, a „határtalanságba (*qiong* [tkp. „végső” – V.A.]) emelkedvén”¹³³.

Hogyan lehetséges, hogy képesek vagyunk a valóságról (*shi* 實) többé-kevésbé pontosan beszélni? Lehetséges-e erre törekedni? Vagy megoldásaink látszólagosak, hiszen a „vanság”, a „levés” (*you*) paradox voltáról szólnak. Az ilyen, és ezekhez hasonló kérdések kiélezése valójában a *Zhuangzival* kezdődik. *Zhuangzi* az első, aki ’érdemben’ foglalkozik ezzel a kérdéssel, vitatkozva a „nevek iskolája” (*mingjia* 名家) „vitatkozóival” (*bianshi* 辯士).¹³⁴ Érdemes kiemelni, hogy a *Zhuangzi* egyes fejezeteinek írója jól ismeri a motista kánonokat, illetve Hui Shi és Gongsun Long elképzeléseit, és tudatosan reagál ezek érvelésére.¹³⁵

Zhuangzi veti fel, miként lehetséges az, hogy ugyanazon dolgokat egyesek így, mások pedig úgy írják le, miközben meg vannak arról győződve, hogy igaz „mondást” mondanak (*yan*), sőt, hogy ők adják a „valóság” (*shi*) egyetlen megfelelően pontos leírását? A bölcs ember (*shengren*) ez utóbbit semmiképpen sem gondolhatja *Zhuangzi* álláspontja szerint. A dolgok ugyanis ilyenek is és olyanok is lehetnek.¹³⁶ A legkézenfekvőbb magyarázatnak tűnik arra,

¹²⁹ *Laozi* LXXX, LXXXI; Tőkei 205b. 45, Várnai 2011: 18.

¹³⁰ Várnai 2013: 424.

¹³¹ Kósa 2013b: 190–191.

¹³² *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹³³ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b:73.

¹³⁴ Várnai 2013: 415.

¹³⁵ Kósa 2013b: 200.

¹³⁶ Várnai 2011: 18.

hogy valamit „olyan”-nak (*ran* 然) tartunk, az, hogy az adott dolog olyan. Ha pedig, „nem-olyan”-nak (*bu ran* 不然) nevezzük ugyanazt a dolgot, akkor az nem olyan. A két dolog egymás mellett való megnevezése semmiféle feszültséget nem foglal magában, minden dologban megvan a lehetőség arra is, hogy másmilyen legyen. A bölcs felismeri azt, hogy a *daoban* nincs helyes (*zheng* 正) és helytelen (*buzheng* 不正), így aztán egyszerűen felesleges bármiféle harc a meggyőzésért.

A legfigyelemreméltóbb, a szöveg egészén átívelő paradoxon a *Zhuangzi*-ben az a „módszertani” kísérlet, amelyben a mester a „pontos beszéd” követelményét állítja fel. A következőket fejtegeti: lehet a valóságról beszélni, mindössze arra kell ügyelnünk, hogy pontosan beszéljünk. „Aki azt, amit mond, szándékosan nem határozza [*yan* 言, „mondja” – V.A.] meg pontosan, arról nem tudhatni, hogy végülis van mit mondania, vagy egyáltalában nincs mit mondania.”¹³⁷ *Zhuangzi* itt tulajdonképpen a „vitakozókat” támadja, és azt mondja, hogy „aki beszél, annak legyen mit mondania.”¹³⁸ Ámde ezek után így folytatja: „[...] Hogyan létezhetnek [*you* 有 „van”] olyan szavak [*yan*, „beszéd”], amelyek lehetetlenséget (tartalmaznak)?”¹³⁹ Vagyis amit a *Zhuangzi* szerzője állít, az éppen az, hogy azt észrevételezhetjük, „úgy van” (*shi* 是) és „nem úgy” (*fei* 非) megkülönböztetései csak látszatok, a *daoban* minden egy, s a megkülönböztetés igénye, s a megkülönböztetések maguk látszólagos és valóságos paradoxonokhoz vezetnek.¹⁴⁰

Zhuangzi úgy látja, hogy minden nézőpont érvényes, bár nem feltétlenül „van úgy” (*shi* 是). Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy semmilyen értelemben nincs kitüntetett perspektíva. Ugyan *Zhuangzi* „szkeptikus” a nyelvvel, s a „nevek” (*ming* 名) és a „beszéd” (*yan*) érvényességét illetően, ez nem jelenti azt, hogy tagadná magának a tudásnak a valóságát, de számára ez a tudás nem nyelvi jellegű. A *Zhuangzi*-ben megjelenő kérdések a valóság és a tudás diszkrepanciáját tükröző nyelvi relativitás problémáját, a paradoxonok lehetőségének következményeit a gondolkodásra, s ennek folyamánként a tudás mikéntiségét vizsgálják, és mindezt a pusztá érvelés hatékonyságával szembeni „szkepticizmus” járja át.¹⁴¹

¹³⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹³⁸ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹³⁹ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁴⁰ Várnai 2013: 417.

¹⁴¹ Kósa 2013b: 191, 193.

Azt mondjuk, amit valóban tapasztalunk, s ha ennek a feltételnek megfelelőnk, akkor mindig úgy lesz, hogy ha egy dolgot „olyan”-nak nevezünk, akkor valóban olyan. Ez nem jelenti azonban azt, hogy akár ugyanabban a pillanatban, csak egy másik szemszögből ne lehetne „nem-olyan” is. „Az ünnepektől szépségek az emberek között nagyon szépnek számítanak, de a halak víz alá merülnek, ha megpillantják őket [...] vajon melyik tudja hát, mi az ég-alatti leghelyesebb szépsége?”¹⁴² Nyilvánvalóan értelmetlen lenne azon vitázni, hogy kinek van „valódisága” (*shi* 實), mindenkinek a mondandója „úgy van” (*shi*). Egyetlen, mindenki számára, mindig elfogadható „valódiság” (*shi*) nincs, „úgy van”-ság és „nem (úgy van)”-ság (*shi fei* 是非¹⁴³) eldönthetetlen [Tőkei itt a *shit* „igazság”-nak illetve „igaz”-nak, a *feit* „téved”-nek fordítja].¹⁴⁴

A *Zhuangzi*-ben megnyilvánuló alapállás az, hogy a taoizmus tanítását szavakban továbbadni nem lehet, a beszéd nem vezérelhet. Világos megmutatkozása ennek az a példabeszéd (a XXI.3-ban), amelyben a ’taoista’ Konfuciusz „beszéd nélküli” (*buyan* 不言), és tanítványai éppen ezért „hisznek” (*xin* 信) neki, „bíznak” (*xin* 信) benne, s így követik („You {Confucius} are believed even when you don’t speak [...]”).¹⁴⁵ Az, hogy a taoizmus „módszere” (*shu* 術) ilyen, és a dolgok megértése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges, paradox módon, a *Zhuangzi*-ben a „dialógus” módszerének meglehetősen figyelemreméltó variációjával, a „kérdés-felelet” (*wen-da* 問答) eljárásával mutatkozik meg.¹⁴⁶ A tudás átadásának ez a módja a dolgok ’negatív’ megközelítését tartalmazza. Ennél a megközelítésnél hiányzik a dolgok analízise, elemekre bontása. Lehetnek a részletek önmagukban jók, de az egész mégis csak nem „az”, az egész egységében való „hirtelen” megragadásával lehetséges csak az „az”-ságára rádöbenni. Ez összefügg avval, hogy a tapasztalható jelenségek kölcsönösen előidézik, eredeztetik egymást, és a tapasztalati világban nem fedezhető fel a mögöttük rejtő „végső” (*qiong* 窮), a *dao*. Emiatt a tapasztalható jelenségek, „képmások” (*xiang* 象) nem teljesen valóságosak, a dolgok „levése”, „vanságuk” (*wuyou* 物有) feltételekhez kötött, viszonylagos és múlandó.¹⁴⁷

¹⁴² *Zhuangzi* II.8; Tőkei 2005b: 71.

¹⁴³ Karlgren 1996: 229 (866a, s), Schuessler 1987: 545, 546, Schuessler 2007: 464. Karlgren 1996: 155 (579 a–b), Schuessler 1987: 158, 159, Schuessler 2007: 232.

¹⁴⁴ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73.

¹⁴⁵ Kósa 2015: 76.

¹⁴⁶ Várnai 2011: 18.

¹⁴⁷ Gabelentz 1953: 27–29, Chan 1973: 177–178, Hansen 1992: 137–138.

A kérdés-felelet eljárásán keresztül a nyelvhasználat problematikája fontos részévé válik Zhuangzi tanításának. A nevek (*ming* 名) viszonyát a „levők-höz” (*wu* 物) egyfajta konvencionálisaként kezeli, úgy gondolja, hasonlóan Laozihez, hogy a név pusztán utalás, „a valóság (*shi* 實) vendége”.¹⁴⁸ Ezzel az állásponttal azt rögzíti, hogy nem a szavak ’jelentéstartományáról’ kell beszélni, hanem a dolgokról magukról. A vele egyidőben tevékenykedő vitakozókról (*bianshijia* 辯士家) – köztük beszélgetőtársáról és bölcséleti vitapartneréről, „fogalmi ellenfeléről”, Hui Shi-ről – adott kritikája ezen az elkülönböltetésen alapul.¹⁴⁹ Hui Shi ennek az élénk vitakorszaknak az egyik legérdekesebb szereplője lehetett, akivel Zhuangzi hol évődő, hol éles vitákat folytat, s sajnos csak éppen a *Zhuangziből* szerzünk róla kortársi ismeretet, s akinek paradoxonai – melyek az európai vizsgálódókat Zénón apóriáira emlékeztették¹⁵⁰ – is csak a *Zhuangziban* maradtak fenn.

Észreveszi, hogy a vitakozók paradoxonai a nyelv elemeinek révén történő ’jelentés-átszervezésekre’ alapozódnak, ezt ő a nyelv tökéletlenségének tekinti, annak, hogy tudunk képtelenséget állítani, oly módon, ahogyan azt nem lehetne, ha a név megfelelné a dolgoknak.¹⁵¹ Magát a módot vitatja, amely szerinte nem megy túl a nehézségek felmutatásán, miközben hangsúlyos állítása azt mondja, hogy a beszéd nem „(puszta [*zu* 足 „elég”]) levegőfűvás”.¹⁵² Arról, aki csak paradoxonokat mutogat, mondogat, nem tudhatjuk, áll-e mögötte valódi tudás. Ez azonban önmagában véve paradoxon, hiszen míg első jelentésére nézve a pontosság iránti igényét jelenti be, ugyanakkor ennek a „mondás”-nak (*yan*) a ’magja’: „[b]eszélni nem levegő-fűvás”, arra int, hogy bizony az is, nem csak hangok kiadása.

További paradoxon, miként tudjuk, hogy a taoista alap gondolat lényeges eleme az, miszerint a *dao* működése, *deje* 德 éppen ez a „levegőfűvás”: „Az Ég és Föld közötti tér épp olyan, mint a kovácsfűjtató! Üres, és mégsem omlik össze, ha pedig mozog, egyre több jön ki belőle.”¹⁵³ Ez lehet a *qi* 氣 („lehelet, levegő, pára”), avagy a *taiyi* 太一 („Nagy Egy”), ami „*dao* szülte”.¹⁵⁴ Erről komoly fordítási és értelmezési vitákat folytattak.¹⁵⁵ A nyelvvel kapcsos-

¹⁴⁸ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

¹⁴⁹ Várnai 2013: 415.

¹⁵⁰ Várnai 2011: 21.

¹⁵¹ Várnai 2011: 18–19.

¹⁵² *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65, Liu 1994: 49–52, Feng 1976: 113, Wu 1995: 54.

¹⁵³ *Laozi* V; Tőkei 2005b: 18.

¹⁵⁴ *Laozi* XLII; Tőkei 2005b: 32.

¹⁵⁵ Ян 1950: 127–128, Maspero 1978: 395–396.

latos problémák megoldása Zhuangzi számára nem fér össze azzal, hogy a vitatkozók módjára a nevek (*ming* 名) ’mikéntiségét’ boncolgassa. A taoista álláspont szerint a merev fogalmak ugyanis sohasem alkalmasak arra, hogy céljukat betöltsék, hogy leírják azt, ami „egyszerre ez és az”. A dolgok változnak maguktól, és a vizsgálódó szemléletmódjától, ráadásul egyszerre és egyszersmind. Egyetlen „állandó” tulajdonságuknak pedig éppen a változást kell tekintenünk, így nem tévedhetünk velük kapcsolatban.¹⁵⁶

Zhuangzi megkísérli a véleménye szerinti hiábavaló ’bizonyosságokat’ megrendíteni, éppen azért, hogy az előbbieket alapján mindig a viszonylagosságra mutat rá. Magát a „levőt” (*wu* 物) sem tartotta egyértelműen megragadhatónak, a maga konkrétságában, ’éppen adott voltában’, „van”-ságában (*wuyou* 物有). Leghíresebb példázata is ezt a paradoxont mutatja fel:

„Egyszer régen Zhuang Zhou 莊周 azt álmodta, hogy ő pillangó, csapongó pillangó, amely szabadnak és boldognak érzi magát, és mit sem tud Zhou-ról. Hirtelen azonban felébredt, és íme, ő volt az, a valóságos Zhou. Most aztán nem tudom, vajon Zhou álmodta-e hogy pillangó, vagy talán a pillangó álmodja éppen, hogy ő Zhou? Pedig Zhou és a pillangó között biztosan van némi különbség. Íme ezt nevezem a dolgok (*wu* 物) átalakulásának (*hua* 化).”¹⁵⁷

Igencsak érdemleges feladatnak kínálkozna összevetni ezt a megoldást Platón Szókratészének álom-argumentációjával: „Ugyan miféle bizonyíték birtokában mondhatná ki valaki, ha éppen most, ebben a pillanatban azt kérdeznék tőle: vajon alszunk-e és mindazt, amiről gondolkodunk, álmodjuk-e csupán, vagy ébren vagyunk, és ébren beszélgetünk egymással?”¹⁵⁸, de ez túlfeszítené a jelen kérdés tárgyalásának kereteit.

A pillangó ’hasonlat’, akárcsak a „Dolgok egyenlősége” (*Qiwulun* 齊物論) fejezet egésze, Zhuangzi látásmódjának kettősségét mutatja. Egyszerre van helye a dolgok racionalizálásának és „egyenlőségének” (*qi* 齊, „egyezőség”, „egységesség”, „megfelelőség”, „kiegyenlítődé”, „rendezettség”, „pároosság”, „sorban”, „ugyanúgy”, „egyező helyzet”¹⁵⁹).

¹⁵⁶ Liu 1994: 49-52, Gabelentz 1953: 27-29.

¹⁵⁷ *Zhuangzi* II.12; Tőkei 2005b: 74.

¹⁵⁸ Platón: *Theaitétosz* 158b-d; PÖM II. 935-936.

¹⁵⁹ Karlgren 1996: 158-159 (593a-e), Wieger 1965: 576, Schuessler 1987: 468, Schuessler 2007: 421.

A *Zhuangzi* e fejezetében ugyanakkor tere van egy lehetséges „misztikus” kilépésnek is ebből a viszonylatból: „a legjobb, ha igazi világosságra (*ming* 明) törekszünk”.¹⁶⁰ Ugyanúgy jelen van a „szkepticizmus”, egyfajta racionális elemzésben illetve a „miszticizmus” egy aracionális ‘eltávolodásban’, utóbbi a „határtalanságba [*qion* 窮, „végső”] távozás” révén az „igaz ember”-ben (*zhenren* 真人 – a *zhen* 真 jelentései „valódi”, „valóságos”, „megvalósuló”, „igazi”, „kipróbált”¹⁶¹) ’ölt testet’. Az „igaz ember” az eszményi taoista, aki teljes mértékben a *dao*val összhangban él, a külvilágtól elszakad abban az értelemben, hogy nem rabja annak többé, és „szabadon kóborol” (*xiaoyao* 逍遙), hiszen nincs, ami gúzsba kötné.¹⁶²

Zhuangzi minden konvencionális megkülönböztetést és dualitást igyekszik felszámolni, hiszen úgy véli, hogy végső soron a *dao* felől nézve a megkülönböztetések értelmetlenek. Nem úgy véli, hogy a valóság álomszerű, hanem hogy nincs módunk inkább valóságosnak tekinteni az ébrenlétkor tapasztalt világot, mint az álmét. Egy adott állapot kitüntettként kezelése azért sem lehetséges, mivel az állandó váltakozás, az egymásba történő folytonos átalakulás adja a valóság alapvető vonását.¹⁶³ „Az ébrenlét és az álom szétválasztása nem különbözik a halál és az élet közötti különbségtevéstől” – mondja a kommentátor Guo Xiang. Valójában *Zhuangzi* „A dolgok egyenlőségéről” fejezetben épp azt mondja, nincs különbség, „innen nézvést ez, onnan nézvést az”. *Zhuang Zhou* kételkedik és reflektál saját álombéli és ébrenléti állapotára. Ha álmunk közben nem vagyunk tudatában, hogy álmodunk, akkor az ébrenlétben sem tudhatjuk, hogy az nem ’álomszerű’-e.¹⁶⁴ A szöveg egyértelműen az álombéli és az ébrenléti állapot „relativitásáról” beszél, miközben ugyanakkor a két állapot közti különbséget is rögzíti, így beszélve a ’levők’ (*wu*) átalakulásáról. A pillangó a bábból kiszabadultan „szabadon” csapongó – a fizikai, társadalmi, nyelvi konvencióktól szabadult „igaz ember” (*zhenren* 真人) szimbóluma,¹⁶⁵ hiszen az átalakulás (*hua* 化) „a maga olyanságának” (*ziran*) keretei között történik.

Zhuangzi itt bizonyos értelemben eldönthetetlennek tekinti, hogy a tárgyi világunkról való tudás a tapasztalati megragadás ’mindenhatóságára’ alapoz-

¹⁶⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁶¹ Karlgren 1996: 106–107 (375a), Schuessler 1987: 822, Schuessler 2007: 610.

¹⁶² Kósa 2013b: 196.

¹⁶³ Kósa 2013b: 201.

¹⁶⁴ Kósa 2008: 97–98, 100.

¹⁶⁵ Kósa 2008: 104–105, 106.

ható-e. Az, hogy közös képet (*xiang* 象) formálunk a valóság (*shi*) felől, hiába kezeljük biztosítékként, nem bizonyítja a ’jelenségek’ (*xiang* 象) jelenvalóságát (*shi*), csak jelenésszerűségét (*xiang* 象). Zhuangzi a születés és halál közé eső időt egy folyamat – vissza-visszatérő (hol *yin*, hol *yang*) – szakaszának tekint. Az emberi élet kitüntettségét kikezdi, sőt, egy lépéssel tovább „hatol”, amikor egy fehér ló vágatásának egyetlen szakadék feletti ugrásához hasonlítja földi „pályafutásunkat”.¹⁶⁶

Aki képes annak felismerésére, hogy a dolgok lehetnek ilyenek és olyanok, vagyis sokfélék, de sokféleségük voltaképpen „egyik oldalról” tekintve „ez” és „más oldalról” tekintve „az”, s mégis valamilyen egységességben ’rejlnek’, az „bölc embernek nevezhető”. Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemzőből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részigazságra tehet szert. A bölc ember tudja, hogy hogyan van az „ez” (*shi* 是), de azt is tudja, hogy hogyan van az „az” (*bi* 彼), és érti azt is, hogy az „ez” voltaképpen nem különbözik az „az”-tól. Mindegyik ugyanannak a ’levésnek’ részeit jelenti. „Ezért a bölc ember (*shengren* 聖人) nem ezekből indul ki, hanem az ég fényében látja a dolgokat”, és „világosságra (*ming* 明) törekszik”.¹⁶⁷ Így hát a Zhuangzi a megkülönböztetés (*bian* 辨) értelmezhetetlenségéről, s értelmetlenségéről beszél.

Zhuangzi annak a belátását tekinti valódi, „világos” megismerésnek, hogy a dolgok „kezdettől fogva összhangban vannak a határtalannal” [*qiong*], a *dao*val. A világos megismerés ugyanis azt jelenti, hogy a dolgok mutatkozhatnak ilyennek is és olyanak is, de nem megfelelő felfogunk az „ez”-t (*shi* 是) meg az „az”-t (*bi* 彼) különállóként, párként, csak a *dao*val való „egységükben”. A *dao*, mint „fordulópont körül, mint közép körül”, annak ’hatására’ (*de*) működnek az „ez-az”-ok, „az-ez”-ek.¹⁶⁸

A Zhuangzi-nek a megnevezés (*ming* 名) kapcsán megfogalmazódó állításai egy „szkeptikusként” is jellemezhető felfogásmódot tükröznek.

„Ha létezik [*you*, „van”] lét [*you*, „van”], akkor létezik [*you*, „van”] nemlét [*wu*, „nincs”] is, sőt, van, amikor a nemlét [*wu*, „nincs”] létezése [*you*, „van”] még nem kezdődött el [...] a létből [*you*, „van”] a nemlétbe [*wu*, „nincs”] (jutunk) és nem is tudjuk, hogy a nemlét [*wu*, „nincs”] létezése [*you*, „van”] voltaképpen létezés-e [*you*, „van”], vagy

¹⁶⁶ Zhuangzi XXII; Maspero 1978: 398, Wilhelm 1940: 185–186, Chan 1973: 208–209.

¹⁶⁷ Zhuangzi II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁶⁸ Liu 1994: 57, Vármai 2011: 19.

pedig nem-létezés [*wu* 無 „nincs”]. Sőt már van is mivel beszélni a dolgról, pedig azt sem tudjuk, hogy amit mondunk róla, annak [...] van-e [*you*]valami mondanivalója, vagy pedig nincs [*wu*] [...]”¹⁶⁹

A kérdésfeltevés tehát a valóság (*shi*) megragadhatóságára vonatkozik annyiban, amennyiben a folyamatjellegre, az átalakulásra, átváltásokra (*hua* 化) kérdez rá, miközben azt hangoztatja, nem is tudunk mit mondani erről. A kérdés célja tehát nem a kérdés megválaszolása, hanem egy olyan határ kijelölése, amelyen túl a „határtalan” [*qiong*] *dao* az ilyenfajta kérdést értelmetlenné teszi, és amely így tisztázhatatlanná válik. Tehát nem egy tartalmi kérdés, hanem bizonyos értelemben egy retorikai eszköz, mely magát a kérdezést, a kérdést önmagát függeszti fel. Az előbbi kérdésre Zhuangzi konklúziója ugyanis a következőképpen nyer megfogalmazást: „[...] akkor hogy is akar-nánk a létből [*you*] kiindulva haladni a lét [*you*] felé? Ezzel sehová se jutnánk. Az »ez«-re [*shi*] való támaszkodásnak tehát véget kell vetni.”¹⁷⁰ Ennél a fejtegetésnél is jó tudnunk, hogy a „lét”–„nemlét” fogalompár a fordító –a sinológiai ’hagyományt’ követő – interpretációja, amivel az a probléma, hogy azok az európai filozófia metafizikai funkciót is betöltő ontológiai kategóriái, és használatukkal félreértjük a kínai bölcsélet mondandóját.

Miről is van szó? A mi görög filozófiai hagyományunkról. Parmenidész a „Létező” (*ἔστιν*), a „van” – amely „nemszületett”, „egy”, „nem osztható”, „változatlan” és „tökéletes” – és a ’dolgok’ sokasága – amely „látszat” – megkülönböztetésével és jegyek tulajdonításával operál. A legfontosabb megkülönböztetések a dolgok, ’a létezők’ (*τα ὄντα*), az összes dolog, ’mindenek’ (*τα παντᾶ*) illetve a minden egyes, ’mindegyik’ fogalmaiban található meg. Empedoklész ezt gondolja a világ működéséről: „Egyszer a Szeretet révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét a Viszály ellenségeskedése révén.” (*Empedoklész* B17, 7–8); Hérakleitosz pedig ezt: „Mert [...] minden e Logosz szerint történik [...] a dolgok [...] mindegyikét fölbontom annak valódi természete szerint, és megmutatom, hogyan van.” (*Hérakleitosz* B1) A „filozófiai tudományok szisztematikus tudományok” a Platón tanítvány Xenokratész óta; elgondolható, érzékelhető, illetve érzékeléssel és gondolkodással megismerhető szubsztanciákra vonatkozó tudományok. Arisztotelész „egy létező szubsztanciáját” annak mibenléte, funkciója alapján tartja meghatározhatónak, szükségszerűen igaz kijelentések által,

¹⁶⁹ Zhuangzi II.6; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷⁰ Zhuangzi II.6; Tőkei 2005b: 69, Maspero 1978: 392, Allinson 1990: 47–49.

amelyek megalapozzák a tudományt. A kijelentések igazságértéke kapcsán azt tételezi, hogy a kijelentés szerkezete izomorf a valóságnak avval a darabjával, amelyről szól. Megkülönböztet önálló létezőket (*szubsztanciákat*) és önállótlan létezőket (*attribútumokat*), és e létező-osztályokon belül általános és egyedi létezőket. A szubsztancia és attribútumainak kilenc osztálya együtt alkotják a kategóriarendszert. Ez a fajta elemzés két szempont alapján történik, elsősorban metafizikai szempontból, ez a kategóriatan; másodsorban logikai szempontból, amely az individuumok, specicsék és genusok alá-fölrendeltségét osztályozza. A felosztásban rendkívül fontos mozzanat, hogy nyelvünk és gondolkodásunk szerkezetében mindkét szempont látenszen jelen van. Ez a kategoriális létszerkezet oly evidens számunkra, hogy elgondolni, sőt elképzelni sem tudjuk, hogy lehetséges a világot másképp felfogni, szemlélni.¹⁷¹ Cristoph Harbsmeier kiemeli, hogy ettől eltérően a kínai bölcseletben a gondolkodásmód létrehoz terminológiai sémákat, amelyek értelmezése nagyon alapos szövegelemzéseken alapuló vizsgálatokat kíván ahhoz, hogy ezeket valóban megfelelően hasonlíthassuk össze a görög filozófiai nyelvhasználattal, vagy a modern európai filozófiai nyelvhasználattal.¹⁷²

Most térjünk vissza a taoista tanításhoz. Az égalatti működésébe, a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) egymást váltásába való bármiféle beavatkozástól ódzkodó tartózkodást jól példázzák a következő megjegyzések. „Aki tehát örül annak, hogy hatással van a dolgokra (*wu* 物), nem igazán bölcs ember.”; „mert a *dao* [az], amelynek van lényege (*qing* 情 [„helyzet”, „sajátosság”]) és van megbízhatósága (*xin* 信), de nincs tevékenysége (*wuwei* 無為) és nincs testi formája [*wuxing* 無形].”¹⁷³ A *qing* terminus „lényeg”-nek fordítása elég pontatlan, túlértelmező.

Zhuangzi osztozik a *Laozivel* abban, hogy nevekkal nem lehet leírni a *Daot*, az „Utat”. Fundamentális szkepszise általában a nyelvet illeti. Eléggé paradox, hogy – az ókori kínai bölcselek között – „kétség nélkül ő az egyik legnagyobb író, aki a szavakkal bánik”.¹⁷⁴ Mindent a megnevezhetetlen *daora* vezet vissza, s ez nyilvánvaló. A megnevezésen (*ming*) keresztül a valóságot nem tartja megragadhatónak, csak bizonyos megszorításokkal értelmezhetőnek. Evvel szemben a konfucianusok valamint a legisták az „egyenes”, helyes megnevezést (*zheng ming* 正名) megfelelő segítségnek tartják a valóság

¹⁷¹ Várnai 2013: 425–426.

¹⁷² Harbsmeier 1998:217–218.

¹⁷³ *Zhuangzi* VI.1; Tőkei 2005b: 78, 80.

¹⁷⁴ Ivanhoe 1993: 639.

(*shi*) rendbetételéhez. A vitatkozók iskolái pedig megkísérlik, hogy a nyelvhasználat felől értelmezve a valóságot, elfogadják azt. Alapvető különbség a taoisták és a nyelvvel operáló vitatkozók iskolája között az a súlyponteltolódás, amely egyik oldalon ahhoz vezet, hogy a *daot* helyezve mindenek fölé, a nyelven keresztüli értelmezést elvessek, míg a másik oldalon a praxis és megnevezései felől megelégszik a „való” (*shi* 實) a neveken (*ming* 名) keresztüli ’befolyásolásának’ kísérletével, valami olyasféle reflexióval, hogy a helyes megnevezés és nyelvhasználat valóságra gyakorolt hatása egyben a *daonak* a megvalósulása az égalattiban.¹⁷⁵ Mindezt persze Hui Shi eleve, Gongsun Long pedig eredményét tekintve sikertelennek ítéli, mert név és való viszonya paradoxialis.¹⁷⁶

„Hogyan létezhetnek [*you* 有 „van”] olyan szavak [*yan* 言 „beszéd”], amelyek lehetetlenek?”¹⁷⁷ Itt először is valami fontosat érdemes megjegyezni. A szövegből látszik, hogy a megfelelő kifejezések felhasználásával a szerző, miközben paradoxonalkotást vet a vitatkozók szemére, maga is nyelvi paradoxonokat alkot. A fenti ilyen paradoxon. A szerző azonban ezen is túllép, és valóságparadoxont is megfogalmaz. Mégpedig olyat, amely Zhuangzi és Laozi *dao*-felfogása közötti valóságparadoxont is megjeleníti némileg. Míg a *Laozi*-ben a *dao* „maga homályos”, (*yin*, „rejtett”, „rejtőzködő”) és szerzője azt írja: „én vagyok maga a homály”,¹⁷⁸ addig a *Zhuangzi* az „elhomályosodhatóságról”, „elfedődöttségről” (*yin*) mint problematikusságról, nehézségről, gondorról beszél.

Ugyanígy egyszerre nyelvi és valóságparadoxonok az „ez” (*shi* 是) és az „az” (*bi* 彼) relációi is, amelyek „egy-egy oldalról jellemzik az életet.”¹⁷⁹ Itt érdemes valamit kiemelni: A kínaiban nem alkalmaztak idézőjeleket megkülönböztetéseikben, amikor a terminus referál valamire a világban, és amikor utal arra, amire vonatkozik,¹⁸⁰ s így a fordítás-interpretációkban szétválasztják ugyan a valóságra referálást és az utalást, de ez az eredetiben nem így áll.

A „levőket”, dolgokat (*wu* 物) „ez”-re és „az”-ra bonthatjuk, az egységet különbözőségekre választjuk szét. „A [...] *daonak* 道 nincs kezdettől létező körülhatároltsága (*youfeng* 有封); a szavaknak nincs kezdettől fogva létező

¹⁷⁵ Gabelentz 1953: 33–34, Liu 1994: 63:

¹⁷⁶ Várnai 2013: 470.

¹⁷⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁷⁸ *Laozi* XX, XXI; Tőkei 2005b: 23.

¹⁷⁹ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁸⁰ Hansen 1981: 327.

állandóságuk. Csak az »ez« szempontjából jönnek létre a megkülönböztetések. [...] Mert amit szétválasztanak, az szétválaszthatatlan”.¹⁸¹ Itt némi kommentár szükségeltetik. A *you* („van”) itt a „meglevő körülhatároltságok” *daot* nem érintő voltáról mond valamit, s értelmetlen „létező”-nek fordítani. Az „ez” (*shi*) azonban nem csak a dolgokat, azok egyik oldalát, „körülhatároltságot” (*feng* 封, „határ”, „határvonal”, „gát”, „töltés”¹⁸²) jelentő kategória, hanem egyben a szemlélő, megfigyelő helyének aposztrófálásaként is felfogható. Tehát az „ez” (*shi* 是) ebben az értelemben magát a megkülönböztetéseket tevőt, a dolgokat felosztót, magát a kijelölő embert is jelölhetné.

Különösen akkor válhat egy ilyen értelmezés vonzóvá, ha az „ez” (*shi*) és az „én” (*wo*) adott szövegben való ’együttlétét’ tekintjük: „Ha az »ez«-t megvalósításnak (*cheng* 成 [„teljesít”, „felhalmoz”, „töltés”¹⁸³]) lehetne nevezni, akkor énünk (*wo*) is megvalósítás lenne. Ha azonban az »ez«-t nem lehet megvalósításnak nevezni, akkor sem a dolgok (*wu* 物), sem az én (*wo*) nem jelentenek megvalósulást.”¹⁸⁴ Itt nagyon könnyen hajlamosak lehetünk az európai kategóriák használata felől értelmezni. Ennek a vonzódásnak ellenére ezek a gondolatok nem az ember, az „Én” megismerésben játszott, „lét-megértő” kitüntetett szerepét hivatott felmutatni. Valójában arra próbál rávilágítani, hogy az „ez”-ből (*shi*) kiinduló megkülönböztetésekre alapuló megismerés nem érheti el sem a „dolgok olyanságát” (*wu ran*), sem a megkülönböztethetlent, az „egyet” (*yi*—), és mögötte magát az eredetet. Vagyis nem juthat el a *dao*hoz a maga olyanságában (*ziran*).¹⁸⁵

A vitatkozó Gongsun Longzi írásaiból kivehetően maga is tisztázandónak, rendbeteendőnek tekinti a megkülönböztetések (*bian* 辨) nehézségét, s bár egyértelmű, körülhatárolt választ nem ad, egyfajta irányt kijelöl.

„Ezért az a kívánatos, hogy az »az« korlátozódjék »arra«, az »ez« pedig korlátozódjék »erre«; és megengedhetetlen, hogy az »az« lehessen »az« is, meg »ez« is, az »ez« pedig lehessen »ez« is, meg »az« is. Mármost a név (*ming*): egy valóság megnevezése. Ha pedig tudjuk, hogy ez nem ez, és tudjuk, hogy nincs jelen az ez, akkor nem is szabad így nevezni. Ha tudjuk, hogy az nem az, és tudjuk, hogy az ott

¹⁸¹ *Zhuangzi* II.7; Tőkei 2005b: 69–70.

¹⁸² Karlgren 1996: 308–309 (1197i), Schuessler 1987: 165, Schuessler 2007: 237.

¹⁸³ Karlgren 1996: 216–217 (818a-d), Schuessler 1987: 71, Schuessler 2007: 185.

¹⁸⁴ *Zhuangzi* II.5; Tőkei 2005b: 68.

¹⁸⁵ Allinson 1990: 84–85.

nincs jelen, akkor nem is szabad így neveznünk. Ó, mily tökéletesek voltak a régi idők bölcs királyai! Mindig megvizsgálták a nevek és a valóság (megfelelését), s nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg [...].¹⁸⁶

„Mármost a név (*ming*): egy valóság megnevezése” – mondja Gongsun Long „A névről és valóságról” fejezetben, vegyük észre, hogy ez radikálisan szembenáll Zhuang Zhu ’tézisével’: „a név [名] a valóság (實) vendége”.¹⁸⁷ Gongsun Longzi szerint vigyáznunk kell tehát arra, hogy amikor egy dologról beszélünk, akkor úgy válogassuk meg szavainkat, hogy arról és csak arról beszéljünk, amire valójában gondolunk, ezáltal a pontosságigényt értékeli újra, de mivel az nem kielégíthető, ezért vezet paradoxonokhoz az ő megoldása is.

Zhuangzi megismerés-kritikája egy olyan állapot elérését kísérli meg célul kitűzni, amely a *dao* és az ember közötti eredeti viszonyhoz való visszatérés, melyben a megismerés még nem bontotta meg az egységet, mint később, a szavak kijelölő, szétválasztó funkciója folytán. Ha nem történik meg az „ez”-nek – mind a megkülönböztetettnek, mind a megismerőnek – az „elhagyása”, az „arról” és a „róla” való lemondás, akkor a „levők” (*wu* 物) szétválasztása miatt a *shi* 是 („úgy van”) és *fei* 非 („nemúgy”) „különbségének megmutatkozása által a [...] *dao* csorbát szenvedett.”¹⁸⁸

A *Zhuangzi* bölcselete az „ez”-ről való lemondást az „én” meg-nem-valósításaként értelmezhetette, és általa vélte lehetőségnek biztosíthatni a „visszatérést” a *dao*-hoz. A *dao* megértése nyelvi úton a megismerő én megkülönböztetéseket alkalmazó módszere révén nem lehetséges. Figyelembe véve bizonyos taoista meditációs technikákat, amelyek a *Zhuangzi* meglehetősen misztikus tartalmú egyes szövegrészeiben is fel-felbukkannak, úgy tűnik, ezek révén vélhetek elérni a *dao*hoz. Igen nehéz kérdés, hogy értelmezhetjük-e egyáltalában, mennyiben köthető ezek után az elérés valamiféle „én”-hez, s ki vagy mi válik eggyé a *dao*val? A *Zhuangzi* szövege alapján a *dao* megértését talán úgy lehet felfogni, mint a *dao* megjelenését az arra felkészült emberben, s az ember „világosságra (*ming* 明)” törekvésében is valamiféle őseredeti

¹⁸⁶ Gongsun Longzi VI; Tökei 2005b: 146.

¹⁸⁷ *Zhuangzi* I. 2; Tökei 2005b: 59.

¹⁸⁸ *Zhuangzi* II.5; Tökei 2005b: 68, Chan 1973: 193–194.

„egybeesésre”, olyan viszonyra utalhat, amely a nyelv valóságát megosztó funkcionális használata következtében megszakadt.¹⁸⁹

A dolgok eredendő állapota „olyanságuk” (*ran*), amely nem az ember megnevezése (*ming*) kapcsán válik olyanná, azzá, hanem az ember „kijelölése”, megkülönböztetése előtt már őrzi „magaságát” (*zi* 自). A „levők”, a dolgok (*wu*) nem lesznek azzal megismerhetőek, ha őket névadás és vitatkozás útján megkülönböztetjük, hiszen ez az eljárás, és művelet „olyanságukat” nem érinti. Van, „aki [...] erőltetve igyekszik megvilágítani az egyé-válást, de nem képes megérteni a dolgok azonosságát (*tong* 同)”.¹⁹⁰ A *Zhuangzi* bölcséletének végpontja tehát „a dolgok azonosságának”, egységének, „összhangjának” (*tong* 同¹⁹¹), egységként „levőségének” (*wuyou* 物有) felmutatása, amely az „ez”-re való támaszkodás felszámolása nélkül elképzelhetetlen, hiszen csak így képes a *dao* eléréséhez vezető „világosságot” (*ming* 明) elnyerni. Ez a világosság nem más, mint az az állapot, amelyben az ember nem szorul arra, hogy „a hatalmas *daot*” megnevezze., [A] legmagasabb fok, ha tudásunk megáll ott, ahol a megismerhetetlen kezdődik.”¹⁹² A *tong* terminus fordításánál az „azonosság”-ként való értelmezés eléggé problematikus. Az ideogramma „egységet” jelent, már az archaikus szövegekben a *da tong* 大同 („nagy egység”, „nagy harmónia”) szerepel, mint az Ég és az égalti összhangjának terminus technikusa, s így a *Zhuangzi* miszticizmus felé hajló taoista jelentésértelmezése valószínűsíthetően ugyanezért alkalmazza.

A *Zhuangzi* még az egymásba átalakuló párokként „ez”-ként (*shi*), „az”-ként (*bi*), *yin-yang*ként való felfogást, sőt még a párok ’meglétét’ is megkülönböztettként, nem valóságosként, az egység helytelen szemléléseként kezeli.¹⁹³ „Az »az«-t [*bi* 彼] és »ez«-t [*shi* 是] sohasem fogni fel [...] párnak: ezt nevezzük a [...] *dao* fordulópontjának.”¹⁹⁴ Így maradhatnak a dolgok összhangban a *daoval*.

„Az út (*dao* 道) azáltal tökéletesedik, hogy járnak rajta; a dolgok azáltal lesznek olyanok (*ran* 然), hogy (olyannak) mondják őket. [...] Azért tartják olyanok őket, mert olyanok. [...] Nincs dolog, amely ne lenne

¹⁸⁹ Maspero 1978: 393–395, Maspero 1933: 253.

¹⁹⁰ *Zhuangzi* II.4; Tőkei 2005b: 67.

¹⁹¹ Karlgren 1996 (1176 a-c) 303.

¹⁹² *Zhuangzi* II.7; Tőkei 2005b: 70.

¹⁹³ Várnai 2013: 438.

¹⁹⁴ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

(ilyen vagy) olyan; s nincs dolog, amelynek ne lenne lehetősége [(*neng* 能) „képesége” – V.A.] [...] mindaz ami »ez« [...] a *dao* révén egygyé lesz.”¹⁹⁵

Hogyan alakult ki és működik a minden dolgok különbözősége, a „külvilág”? Hogyan szüntethető meg ez a különbözőség és hogyan térhetünk vissza a *dao* egységébe? A régiek tudására hivatkozva Zhuangzi kijelöl a tudás számára egy végső pontot. Itt nem csupán az egyes tudásszinteknek való megfeleltetésről van szó, hanem az égalatti valóságszintjeinek való megfeleltetéséről is. Az eredeti, s egyszersmind végső (*qiong*) egy olyan állapot, amikor a dolgok létezése még nem kezdődött el. A következő szint, amikor már léteznek a dolgok, de körülhatároltságuk még nem történt meg. Ez a tulajdonképpeni „egy-állapot”. Ezután a dolgok körülhatárolódnak (*youfeng* 有封), de még nincs elkülönbődésük, megkülönböztetésük, még nincsenek megnevezve, meghatározva helyesnek vagy helytelennek. Utolsó lépésként ez is megtörténik, ezáltal a *dao* mintegy „csorbát szenved”. Ami pedig a *daot* „fogyatékossá teszi”, az az egyesben kialakítja a külvilág iránti vágyat.¹⁹⁶

A megoldás arra, hogy egygyé legyünk a *daoval*, bizonyos értelemben a bölcs visszafelé haladása ezen az úton, hogy a „van”-ból (*you*) elérjen a „nincs”-hez (*wu*). Ebben az összefüggésben megfogalmazódik a kérdés – amely a pillangó hasonlatban is megjelenik –, milyen értelemben van egyáltalán a „valóság” (*shi*), van-e, és mit jelent „kifejlődés” és „megfogyatkozás”. „Ha [van], Zhao mesternek pengetnie kell lantját. Ha nem, [...] pengetnie sem kell a lantját.” Zhao pengette a lantját, [...] Huizi <előadta tanait> [...] [Mindegyik a sajátját] akarta megvilágítani, és »a kemény és a fehér« [...] homályában rekedtek meg. [...] <tanítványaik> pedig művészetük (*wen* 文) fonaiba bonyolódtak” – mondja a *Zhuangzi*.¹⁹⁷

Zhuangzinek a vitatkozókkal való polémiája arról folyik, hogy vajon a nyelv miképpen követi illetve mutatja fel a „való”-t, és hogy e követés vagy felmutatás megoldást nyújt-e egyáltalán valamire. A *Zhuangzinek* ez a parafrázisa teljes ironikus vértetében tárja eléink a vitatkozók szövegkezelésének általa vélt értelmetlenségét: Ha van kezdet, akkor kell lennie egy kezdet előtti állapotnak is, amikor a kezdet még nem kezdett el lenni. Hogy tovább szövjük és bonyolítsuk, kell lennie egy olyan állapotnak is, amikor még a „len-

¹⁹⁵ *Zhuangzi* II.4; Tökei 2005b:66–67.

¹⁹⁶ *Zhuangzi* II.5; Tökei 2005b: 68, Maspero 1971: 143–144.

¹⁹⁷ *Zhuangzi* II.5; Tökei 2005b: 68.

ni-nem-kezdett-kezdet” sem kezdett el lenni, és így tovább. Ugyanilyen gondolatmenettel lehet kezelni a „levés”-t, a „van”-t (*you*): ha van „levés”, van „nem-levés”, a „nincs” (*wu*) is. Kell lennie olyan állapotnak, amikor a „nem-levés” levése sem kezdődött el, sőt, amikor még ez a „lenni-nem-kezdődött-nem-levés” sem volt.¹⁹⁸ Zhuangzi szerint ezekbe a gondolatmenetekbe azért felesleges belebocsátkozni, mert egyfelől még azt sem lehet tudni, hogy a „nem-levés levése” tulajdonképpen „levés-e” vagy pedig „nem-levés”, másfelől, azt sem tudjuk, hogy amit mondunk róla, annak van-e egyáltalán valami mondandója, vagy sem. Így értelmezi a vitatkozók paradoxonait is, mint például a két híres Hui Shi apóriát: „A hatalmas hegy kicsiny.”; „Senki sem érhet el magasabb kort, mint a holtan született csecsemő.” Ha az ég és a föld, és minden dolog a valóságban egyet alkot, akkor a levésre és a nem-levésre találhatunk-e egyáltalán neveket. „Az egy és a szavak kettő; a kettő és az egy három.” És így tovább... – bármennyig haladhatunk. Ha a „nem-levésből” indultunk ki, és így értük el a „levést”, s végül még a „háromhoz is eljutottunk”, akkor a „levésből” kiindulva haladni értelmetlen, nem vezet sehová.¹⁹⁹ Csak-hogy belső, sajátmaga – és a *Laozi* – tanítására is vonatkoztatható ez az „értelmetlenség”, hiszen maguk is „szövegkezelést” végeznek, s ezzel paradoxont ’hordoznak’, ahogy arról már a *Laozi* kapcsán szó volt.

A *Zhuangzi*-ből világossá válik, hogy szerzője szerint annak megállapításánál, hogy a valóságot meg tudjuk-e ragadni, nagyon nagy nehézségekbe ütközünk, a kérdés, hogy ki látja jól a „valóságot” eldönthetetlen, és így értelmetlen is.²⁰⁰ Zhuangzi úgy látja, a megkülönböztetéseknek, vitáknak, érveléseknek csak a hiábavalósága nyilvánvaló. „S ha ez így van [...] az emberek egyaránt képtelenek egymást megérteni, és valami egészen másra szorulunk [...] emelkedjünk a határtalanságba, s legyen otthonunk a határtalanság! [*qiong*]”.²⁰¹

A *daohoz* való eljutás megköveteli az „égalatti”-ból (*tianxia*) az emberek hierarchikus világából, a civilizációból való kilépést. Alapvető különbség a *Laozi*-hez képest, hogy a *Zhuangzi* szerint a valódi bölcs teljesen visszavonul a kormányzás evilági feladataitól.²⁰² Zhuangzi éppen ezért visszautasította a kormányzásban való részvételt, amikor hivatalt kínáltak neki: „két főhivatalnok (*dafu* 大夫) azt az üzenetet hozta, hogy a király szeretné rábízni országá-

¹⁹⁸ *Zhuangzi* II.6; Tőkei 2005b: 69, Wieger 1922: 74.

¹⁹⁹ *Zhuangzi* II; Tőkei 2005b: 69, Hansen 1992: 89.

²⁰⁰ Várnai 2013: 459–460.

²⁰¹ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73, Allinson 1990: 126, Maspero 1978: 397, 399–400.

²⁰² Kósa 2013b: 190.

nak kormányzását. [...] Zhuangzi pedig azt mondta: Menjetek utatokra.”²⁰³ Amikor meglátogatta Huizit, és a történet szerint Hui Shit azzal csapták be, hogy hivatalát jött elfoglalni, Zhuangzi igen neheztelt rá, hogy hitt ennek.²⁰⁴ Egyáltalán nem volt hajlandó feladatot ellátni. Egy metaforán keresztül azt kívánta érzékeltetni, hogy „szolgák [...] nem méltók rá, hogy egymást kormányozzák [...] egész élet szüntelen szolgálát [...] érdemes eredmény [...] nélkül [...]”, azonban „a bölcs ember (*shengren* 聖人) megbékít”.²⁰⁵

„Yao át akarta engedni az égalattit Xuyounak, és így szólt: Ha te állnál a trónon mester, az égalatti rendje biztosítva lenne, ha pedig továbbra is én foglalnám el ezt a helyet, fölöslegesnek látnám már magamat. Kérlek tehát, vedd át az égalattit. Xuyou azonban így felelt: Most te kormányzod az égalattit, s az égalattiban régen rend uralkodik. Ha én mégis elfoglalnám a helyedet, akkor én csak név (*ming* 名) lennék! A név azonban: a valóság (*shi* 實) vendége. Lehetek-e hát csak név?”²⁰⁶

Itt, ebben a szövegrészben a „valóság” (*shi*) mibenléte nem kerül tisztázásra.²⁰⁷ A *ming* és *shi* viszonya csupán annyiban tisztázható, amennyit a vonatkoztatás elárul róla. Ez a vonatkoztatás egy rendkívül fontos, a „vendég”, „vándor”, „úton lévő” értelmű, *ke* 客 szó. A gondolat tartalmaz egy közvetett utalást is: Zhuangzi maga és vitapartnerei is ilyen „úton lévő”, kóbor vándorok, a valóság (*shi*) vendégei. A motisták „vándor kardforgatóként” (*you xia* 遊俠) is éltek a ’köztudatban’ szemben a konfuciánus ritualistákkal (*ru* 儒). Közvetlen utalása a mondásnak az a jelentése, mely a név és valóság nemreferálthatóságára, össze-nem-egyeztethetőségére világít rá.²⁰⁸ Chad Hansen szerint ez összefüggésben lehet azzal, hogy a kínai nyelvelméletben nincs világosan megkülönböztetve a tény-állítás és az érték-állítás, egyben a deskriptív és preskriptív, normatív állítás.²⁰⁹

A szöveg hely két gondolatot is felvet. Az egyik szerint a rend és a név nem kötődik olyan szorosan egymáshoz, mint az korábban a konfuciánusoknál – illetve majd később a legistáknál – szerepel, hiszen ők pontosan

²⁰³ *Zhuangzi* XVII.10; Tőkei 2005b: 104, Vasziljev 1977: 191.

²⁰⁴ *Zhuangzi* XVII.11; Tőkei 2005b: 104.

²⁰⁵ *Zhuangzi* II.2, 4; Tőkei 2005b: 64, 67, Várnai 2013: 465.

²⁰⁶ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

²⁰⁷ Várnai 2013: 412.

²⁰⁸ Várnai 2011: 19–20.

²⁰⁹ Hansen 1991: 84–87.

azért kívánták a neveket és a hozzájuk kapcsolódó kinevezéseket (*ming* 命) rendbetenni (*zheng* 正), hogy az égalattiban (*tianxia*) a rend és harmónia (*li yue* 禮樂 – „szertartásrend és szertartási zene”) híven tükrözze az Ég Útja (*tiandao*) és az égalattiban levők eredeti viszonyát. A másik lehetséges értelmezés szerint Zhuangzi, mint taoista a szerepvállalást az égalatti kormányzásában, a hivatalviselést nem tartotta kívánatosnak, kiváltképp akkor nem, ha az amúgy is, spontán működik, saját rendje’uralkodik’.²¹⁰ Ez drasztikus szakítás a konfuciánus értékrend és értékelmélet szemléletmódjával.²¹¹

A taoizmus tanítása szerint az „égalatti” civilizációja, és legfőbb fegyvere, a konfuciánus normáknak a szertartásrenden és erényeken keresztüli belenevelése az emberekbe, az eredeti, a *daoból* „áradó” spontaneitás elvesztése. A bölcs, a *shengren* ezt ’szerzi vissza’ a maga számára, olyan szellemi beállítódással, mely a „közönségesek ragyogásával” szemben a „tudatlanságot” választja. Ez a tudatlanság azonban valójában az „igaz ember”, az eszményi *zhenren* valódi tudása, annak a tudása, aki a *dao*val összhangban él. Az alcímben feltett ’költői’ kérdésre, miszerint kinek szánták a taoisták tanításukat, talán az a válasz, hogy semmiképpen nem „az embereknek”. Úgy tűnik, ha lehetséges egyáltalán ilyet állítani az amúgy egyaránt elitárius tanítások esetén, közülük a taoista a legelitáriusabb az ókori kínai bölcelet történetében.

Elsődleges források

- Arisztotelész 1992. „Metafizika Z.” (Ford. Steiger Kornél) *Gond* 1: 125–157.
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown University Press.
- Chen, E. M. 1989. *The Tao Te Ching*. (A New Translation with Commentary.) New York: Paragon House.
- Duyvendak, Jan Julius L. 1954. *Tao te ching. The Book of the Way and Its Virtue*. London: John Murray.
- Ivanhoe, Philip J. 2003. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Classics.
- ЯнХин-Шун 1950. *Древнекитайский философ. Лао-цзыегоучение*. Москва–Ленинград: Наука.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laotse und seine Lehre*. Berlin: Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Julien, Stanislas 1842. *Lau Tseu Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertue*. Paris: A l’imprimerie Royale.

²¹⁰ Maspero 1978: 401, Allinson 1990: 53–54.

²¹¹ Várnai 2013: 410.

- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf.
- Legge, James [1891] 1971. *The Texts of Taoism*. [The Tao Teh King.] *The Tao Te Ching of LaoTzu*. [The Writings of Kwang-Ze] The Writings of Chuang Tzu Part I. Reprinted; New York: Dover Publ.
- Li Tai-po, Tu Fu, Po Csü-ji versei 1976. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Platón 1984a. *Phaidon. Platón Összes Művei I.* (Ford. Kerényi Grácia) Budapest: Európa.
- Platón 1984b. *Theaitétosz. Platón Összes Művei II.* (Ford. Kerényi Grácia) Budapest: Európa.
- Schwarz, Ernst (übersetzt und herausgegeben) 1990. *Laudse. Daudesching*. Leipzig: Reclam.
- Tőkei Ferenc 2005a; b; c. *Kínai filozófia. Ókor. I.; II.; III. kötet.* (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette Tőkei Ferenc.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York: Grove Press.
- Wieger, Léon [1913] 2004. *Les Pères du système taoïste. Nan-hoa-Tchenn-King. Oeuvre de Tchoang-Tzeu*. Chicoutimi: Université du Québec.
- Wilhelm, Richard 1940. *DschuangDsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Leipzig: Druck der Spammer A. G.
- Wilhelm, Richard 1994. *Ji Csing. A Változások Könyve. A legősibb kínai bölcsesség*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
- Wu Yi 1989. *The Book of LaoTzu (Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Allan, Sarah & Williams, Crispin 2000. *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*. Berkeley: The Society for the Study of Early China-Institute of East Asian Studies, University of California.
- Allinson, Robert E. 1990. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Bodde, Derk 1942. „Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture.” *Journal of the American Oriental Society* 62: 293–299.
- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao-tzu*. New York: Macmillan.
- Couvreur, Séraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping: Henri Vetch.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde) New York: Macmillan.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. (Ed. by Derk Bodde) New York: The Free Press.

- Gabelentz, Georg von [1881]1953. *Chinesische Grammatik*. [Leipzig.]. Reprint; Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Glasenapp, Helmuth von 1993. *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat.
- Granet, Marcel 1934. *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-mind.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 75–124.
- Hansen, Chad 1981. „Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu.” *Philosophy East and West* 31.3: 321–336.
- Harbsmeier, Christoph 1998. *Science and Civilisation in China*. Vol.7, Part 1: *Language and Logic*. Cambridge–London: Cambridge University Press.
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 125–166.
- Huang, Yen-kai 1964. *A Dictionary Chinese Idiomatic Phrases*. Hong-Kong: Eton Press.
- Ivanhoe, Philip, J. 1993. „Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao.” *Journal of the American Academy of Religion* LXI.4: 639–654.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Karlgren, Bernhard [1959] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm – Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Karlgren, Bernhard 1962. *Sound and Symbol in Chinese*. Hong-Kong University Press – Oxford University Press.
- Kósa Gábor 2008. „A létezők átváltozása. A pillangó motívuma a *Zhuangzi*-ben.” *Vallástudományi Szemle* 2008.1: 91–106.
- Kósa Gábor 2013a. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Kósa, Gábor 2015. „’Trusting Words’ in pre-Buddhist Chinese Texts.” In: Imre Hamar – Takami Inoue (eds.) *Faith in Buddhism*. Budapest: Budapest Center For Buddhist Studies, Eötvös Loránd University, 67–91.
- Kósa Gábor 2013b. „Zhuangzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 186–211.
- Liu, XiaoGan 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. AnnArbor: University of Michigan.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoïsme et le religions chinoises*. Paris: Gallimard.
- Moritz, Ralph 1990. *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” *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. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 518–583.]

- Needham, Joseph 1960. *Science and Civilisation in China. Vol. 2.* Cambridge – London: Cambridge University Press.
- Ощанин, Илья Михайлович 1959. *Китайско-русский словарь.* Москва: Госиздат.
- Roberts, Moss 2001. *Dao De Jing. The Book the Way.* Berkeley-Los Angeles: Univ. of California Press.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao te king.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Szojka Éva Szilvia 2007. „A Laozi filozófiájának főbb fogalmai.” *ELPIS Filozófiai Folyóirat* I.1: 114–133.
- Takó Ferenc 2011. „A daozható dao.” In: Takó F. (szerk.) *„Közel, s Távol” – az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiából, 2009–2010.* Budapest: Eötvös Collegium, 191–202.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában.* Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásáról.” *Filozófiai Figyelő* VI.3: 101–107.
- Várnai András 2010. „Az ’egyenes nevek’ és a ’nemes ember’ egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.2: 3–26.
- Várnai András 2011. „Egyenes nevek” (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcséletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55.2: 9–31.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában.* Budapest: Gondolat.
- Wieger, Léon [1915] 1965. *Chinese Characters. Their origin, etymology, history, classification and signification.* New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Wieger, Léon 1922. *Histoire des croyances religieuses et des opinion philosophiques en Chine.* Xien-Xien, Chine.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Donald H. Bishop (ed.) *Chinese Thought. An Introduction.* Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.

