

Szojka Éva Szilvia

Az érettségi után három évet jártam a Buddhista Főiskola klasszikus kínai filozófia-fordítói szakirányára. Ezután tanulmányaimat 1998-tól az ELTE BTK kínai szakán folytattam, ahol idén januárban sikeres államvizsgát tettem. 2001 júliusában felvételt nyertem a filozófia szakra is. Kétszer tanultam Kínában hosszabb ideig állami ösztöndíj keretében. Először nyelvtanulás végett 1999-2000-ben a Pekingi Nyelvi Egyetemen. Másodszor pedig 2003 szeptemberétől három féléven keresztül a Pekingi Egyetem filozófia szakának kínai filozófia szakirányán. Az ekkor elvégezett kurzusokat az általános kínai filozófiatörténet, valamint a filozófiai és vallásos taoizmus tárgyköréből választottam. 2006-ban a kínai buddhizmus korai szakaszának szövegfordítási problémáival kapcsolatban írt dolgozatommal tudományos ösztöndíjat nyertem. A *Laozi filozófiája* c. dolgozat 2006 novemberében egyrészt a szigorlatra készült, másrészt abban a reményben, hogy hasznos lehet mások számára is, akik érdeklődnek a kínai filozófia iránt. Tanulmányaimat Várnai András tanár úr folyamatosan támogatja, akinek ezúton is szeretném köszönetemet kinyilvánítani tanácsaiért, segítségéért és biztatásáért.

SZOJKA ÉVA SZILVIA

A Laozi filozófiájának főbb fogalmai

I. Bevezetés

A dolgozat célja a *Laozi*¹ gondolkodásának átfogó elemzése, kihangsúlyozva főbb gondolatait és fogalmait, s ezeken keresztül bemutatni a *Laozi* hatására kibomló taoista gondolkodás alapvető motívumait. A dolgozat elején kitérek a mű keletkezésével és datálásával kapcsolatos problémákra és nehézségekre, a mű végén pedig – ezzel összefüggésben – az újonnan felfedezett változatokkal való összevetésből felmerülő kérdésekre és újabb összefüggésekre.

II. A Laozi 老子 keletkezése, történelmi adatok

A ma általánosan használt *Út és erény könyve* (*Daode jing* 道德經) – melyet az *Öt-ezer írásjegyes* (*Wuqian wen* 五千文; *Wuqianzi* 五千字) elnevezéssel is illetnek – 81 versszakból áll, és a hagyományos felosztásában két részre oszlik. Az 1-37. tartó rész a *Dao* könyve (*Daojing* 道經), míg a 38-81-ig terjedő rész a *De* könyve (*Dejing* 德經) nevet viseli. Azonban ez a változat csak egy a sok közül, melyeket ma számon tartunk. Az 1973-ban Mawangduiban 馬王堆 felfedezett két változatot az i.e. 2. századra datálják. Ezekben a szövegekben – melyek vonatkozásában A (*jia* 甲) és B (*yi* 乙) kéziratok megkülönböztetéssel élnek – a *Dejing* megelőzi a *Daojing*et.

A Wang Bi 王弼 (226–249)² révén általánosan elterjedt, és a külföldi fordítások alapját képező, legismertebb *Daode jingen* túl, annak több változatáról is tudunk,

¹ A kínai filozófia kezdeti szakaszában – cím hiányában – szokás volt a filozófiai műveket a szerző (illetve a vélt szerző) tiszteletbeli nevével jelölni. Ami gyakran a szerző (illetve a vélt szerző) családnévénél (amely állhat egy vagy két írásjegyből) és a zi 子 tiszteletbeli megszólítást kifejező írásjegyeknek az együtteséből állt. Így például a Laozi, a Mengzi, a Zhuangzi, a Xunzi, a Hanfeizi stb. elnevezések egyszerre utalnak a szerző tiszteletbeli nevére, és a neki tulajdonított műre. (A későbbiekben ezért értelemszerűen a döntel szedett Laozi mindig magára a műre fog utalni.) Jelen esetben látszólag egyszerűbb lenne az Út és Erény könyve elnevezést használni a vizsgált mű jelölésére, azonban – mint a későbbiekben az majd látható lesz – eltérő szövegváltozatok vannak, amelyek esetében a De és a Dao könyvek sorrendje felcserélődhet, illetve vannak olyan változatok, amelyek elrendezése egészen eltérő formát ölt, így ez az elnevezés félrevezető lenne.

² A Wang Bi kommentárja a *Laozi* legkorábbi fennmaradt filozófiai témájú szövegmagyarázata.

melyek különböző formákban maradtak fenn.³ A legrégebbi szöveget Guodianben 郭店 találták 1993-ban.⁴

A *Laozi* szerzőjének meghatározása és magának a mű keletkezésének datálása – kellő adatok hiányában – a mai napig nem jutott egy általánosan elfogadott konszenzusra. A *Laozi* szerzőjének egyértelmű beazonosításával kapcsolatosan már Sima Qiannek 司馬遷 (i.e. 145–90)⁵ nehézségei adódtak, s így a róla hátramaradt első történelmi forrásban sem sikerült egyértelmű adatokat szolgáltatni, ami egyben azt is mutatja, hogy már a *Han*-korban 漢 (i.e. 206–i.sz. 220) sem volt egybehangzó adat a kérdéssel kapcsolatban. A *Shiji* (i.e. 1. sz.) feljegyzései alapján hagyományosan három lehetőség létezik személyének kitével kapcsolatosan, melyek kizárják egymás egyidejűségét, illetve egyazon személyre vonatkozottságát. Maga Sima Qian sem lehetett bizonyos abban, hogy valójában ki is volt Laozi, de ő úgy kerüli ki a kérdéses ellentmondást, hogy azt írja: több mint 160 – egyesek szerint több mint 200 – évig élt, hiszen a *Daot* gyakorolta, és ezért képes volt egy hosszú kor megélésére. Az első feltételezés alapján *Chu* 楚 állambeli, Ku terület, Li városának, Quren falujából származott. Családneve Li 李, személyneve Er 耳, tiszteletbeli neve pedig Dan 聃 volt, aki Zhou 周 fejedelemség levéltárosa volt. A hagyomány szerint Konfuciusz meglátogatta őt, és a rítusok felől érdeklődött. Laozi látva Zhou fejedelemség hanyatlását, úgy döntött elhagyja, s nyugat felé vette útját. A határátkelésnél egy Yin Xi 尹喜 nevű űr arra kérte, jegyezze le tanításait, s ő engedett kérésének, aminek köszönhetően született meg az *Út és érény könyve* két fejezetben. Laozi további életéről senki nem tud semmit. Más források alapján – folytatja Sima Qian – ő volt Lao Laizi 老來子, aki szintén *Chu* állam szülőtte volt, könyvet írt 55 fejezetben a taoista tanításokról, illetve Konfuciusz kortársa volt. Továbbá – a harmadik értelmezésben – ő volt Dan 儋, a nagy történész, aki 129 évvel Konfuciusz halála után találkozott a Qin 秦 fejedelemség Xian 獻 hercegével, és megjósolta neki *Qin* és *Zhou* egyesülését.⁶ Egyesek azt mondják Dan maga volt Laozi.⁷

A *Shiji* fent összefoglalt állításaival és Laozi személyével kapcsolatos további bizonytalan és ellentmondásos források alapján nincsen egyöntetű és általánosan elfogadott

nézet személyét illetően. Robert G. Henricks alapvetően – és ebben többnyire egyezik a kutatók véleménye – a *Shiji* adatait egy kevésbé megbízható és nem egyértelműen igazolható forrásnak tartja. A *Shiji* feljegyzéseivel és más adatokkal kapcsolatosan felmerülő problémákat három kérdésben foglalja össze:

1. A Li mint családnév csak az i.e. 4. századtól volt használatos a régi Kínában.
2. Az adatok nem egyértelműen igazolják, hogy Laozi Konfuciusz kortársa lett volna, az valószínűsíthetőbb, hogy a másodikként említett Dan személyével azonosítható.
3. A *Laozi* rítusokkal kapcsolatos negatív hozzáállását tekintve nehéz elképzelni, hogy Konfuciusz felkereste volna Laozit,⁸ és a rítusok felől érdeklődött volna nála. Főleg annak tudatában, hogy a *Szertartások feljegyzéseiben* (*Liji* 禮記) éppen Konfuciusz kommentálja, hogy mit tanult a temetkezési rítusokról Lao Dantól.⁹

A szöveg keletkezési idejének meghatározásával kapcsolatosan a következő problémák merülnek fel. A Tavasz és őszi korszak 春秋 (i.e. 722–482) filozófiai műveivel kapcsolatosan általánosan elmondható, hogy még nem egy adott szerző önállóan lejegyzett, hanem a tanítványok, a követők által kompilált, tanítójuk mondásait megőrizni szándékozó alkotásokról beszélhetünk. A *Laozi* ezzel szemben egy hely- és földrajzi neveket mellőző, így gondolatilag az említett kort megelőző mű.¹⁰ További probléma, hogy szerepelnek benne olyan filozófiai fogalmak, melyek azonban a Tavasz és őszi kora végének gondolkodását idézik.¹¹ Ugyanakkor bonyolítja a kérdést, hogy más – például a *Dao* sajátos értelmezésének – gondolata, mely nem jellemzi a Tavasz és őszi korszakának filozófiáját a *Laozi*-ben viszont megtalálható. Végül pedig a kormeghatározást az is nehezíti, hogy mely filozófusok említik. A Tavasz és őszi kiemelkedő alakja, Konfuciusz nem említi, ugyanakkor a *Laozi* szövegében megtalálhatóak a *Beszélgetések és mondások* (*Lunyu* 論語) soraiban már felelhető fordulatok. A Hadakozó fejedelemségek 戰國 (i.e. 453–221) kiváló konfuciánus gondolkodója, Mengke 孟軻 szin-

8 Már mint azt a Laozit, aki hagyományosan a *Daodejing* szerzője.

9 A. C. Graham elsősorban azt vizsgálja, hogy Lao Dan ki is volt valójában, és találkozott-e Konfuciuszsal. Szerinte ugyanis az a kérdés, hogy valóban ő tekinthető-e a *Laozi* szerzőjének nem annyira érdekes. Konfuciusz és Lao Dan találkozásának története azért kap jelentőséget a konfuciánusok számára, mert kitűnik belőle mesterük, Konfuciusz rítusok utáni kutatásának és a másoktól való tanulás hajlandóságának motívuma. Véleménye alapján Li Er volt az a személy, aki találkozott Konfuciuszsal, Lao Dan pedig, mint Őreg Mester az i.sz. 250 körül élt, és ő volt a nagy történész, aki megjósolta *Qin* egjeduralmának megvalósulását (GRAHAM 1998: 26–37).

10 Az a fajta érettség, melyet a *Laozi* tartalmaz a *Guanzi négy fejezetére* (*Guanzi sipian* 管子四篇) jellemző, mely egyértelműen nem a *Chunqiu* korabeli alkotás (FENG 2003: 310).

11 Ilyen pl. az Ég (*tian* 天) fogalmának jelentésváltozása. A Tavasz és őszi korának végre kezdet megszűni a korábban neki tulajdonított irányító jellege és befolyásoló hatalommal bíró attribútuma (FENG 2003: 310).

3 Ezekon kívül léteznek még a *dunhuangi* változatok, és fennmaradt kőfeliratok formájában is. A kiemelkedőbbek száma – a modern kommentárokat is beleszámítva – meghaladja a 200-at, de ennél jóval több kommentár maradt fenn. A leggyakrabban idézettek: *Heshang gong* 河上公 (*Laozi zhangju* 老子章句), Yan Zun 嚴遵 (*Laozi zhu* 老子註), Wang Bi 王弼 (*Daode zhenjing zhu* 道德真經註), Fu Yi 傅奕 (*Daod jing guben pian* 道德經古本篇), Wang Anshi 王安石 (*Laozi zhu* 老子註) kommentárjai. (Lásd bővebben CHEN 2003: 365–491).

4 A *guodian* *Laozi* datálását és elemzését lásd később.

5 Sima Qian az első átfogó kínai történelmi mű, a Történelmi feljegyzések (*Shiji* 史記) szerzője.

6 A *Shiji* adott fejezetét lásd bővebben: HENRICKS 2000: 133–134; GRAHAM 1998: 23–24; LAU 2001: x–xi.

7 Feng Youlan hozzát teszi, hogy Sima Qian azt is megemlíti, hogy az általa leírt három ember közül Lao Laizi remete volt, és később Li Er is remete lett (FENG 2003: 308).

tén nem említi.¹² Elmondható azonban, hogy a Tavasz és őszi kora a filozófia egy kiváltképpen pezsgő korszaka volt, s az ismert filozófusok mellett tudomásunk van ún. remetékről (*yinzhe* 隱者) is, akiknek munkái nem maradtak fenn. A *Laozi* feltehetően nem egy adott korszak, és nem egy ember munkájának eredménye, hanem valószínűsíthető, hogy a Tavasz és őszi korában élő remeték gondolkodásának folyományaként jött létre.¹³ Feng Youlan a mű időbeli elhelyezését illetően azon a véleményen van, hogy tartalmaz ugyan a Tavasz és őszi korabeli elemeket,¹⁴ de lényegében a Hadakozó fejedelemségekre alakult ki véglegesnek tekinthető formája.¹⁵

D. C. Lau azt a két hagyományt, miszerint Laozi és Konfuciusz találkoztak volna, illetve azt, hogy Laozi nyugatra ment, és a határ átlépésekor az Átjáró őrének (Yin Xi 尹喜) kérésére írásba foglalta volna tanításait egyaránt kétségesnek tartja. Ugyanis ennek a hagyománynak nem találhatók korai nyomai semmilyen forrásban sem, és csak i.e. 280 és 240 körül lett szélesen elterjedt.¹⁶ Laozi és Konfuciusz találkozását illetően azon a véleményen van, hogy Lao Dan alakja – aki a *Liji* feljegyzései alapján a rítusok szakértője – a konfuciánusok későbbi átalakítása eredményeként jött létre. Mégpedig azon célból, hogy elkerülje az egyértelmű szembehelyezkedést a taoistáknak Zhuangzi által bevezetett hagyományával, ami nevetségesnek tünteti fel Konfuciusz figuráját.¹⁷ A *Laozi* szövegének keletkezésével kapcsolatosan – Feng Youlanhoz hasonlóan – azon a véleményen van, hogy egy gyűjtemény lehetett, mely csak később állt össze egységes művé. A szöveg azért is tűnik későbbi összeállítás eredményének, mert a fejezetek maguk rövidebb passzusokból állnak, amelyek közül némelyik kapcsolódása és összefüggése olykor igen halovány és homályos.¹⁸ Továbbá a mű maga nem egy koherens egész, mely önmagában még nem

12 Ugyanakkor említi Yang Zhut 楊朱, mint a taoista irányzat képviselőjét. Feng Youlan ezt azzal magyarázza, hogy a *Laozi* és a *Zhuangzi* csak később kapott nagyobb népszerűséget, és akkortól kezdve az ő neveikkel fémjelzik a taoista gondolkozást (*Laozhuang xuepai* 老莊學派), de Mengke korában ez még nem volt annyira elterjedt. Vice versa a *Zhuangzi* sem említi Mengket, hanem alapvetően Konfuciusz személylén keresztül adja a konfucianizmus kritikáját (FENG 2003: 311–312).

13 FENG 2003: 307–316; LAU 2001: X–XV és 121–132. A *Daodejing* a maga költői és metaforikus formájának köszönhetően igen sok értelmezésre nyitott. Arthur Waley és R. G. Henricks bemutatták, milyen szójátékokat tartalmaz, s rámutattak azok kétértelműségére. A szöveget magát eredetileg valószínűleg éneklésre szánták, amire utal könnyen memorizálható formája is. Metrikussága és versbe szedettsége utalhat arra, hogy ráolvasásszerű varázserővel rendelkezhetett azáltal, hogy ritmikusan ismétlődően recitálták egyfajta gyakorlat keretein belül. (Lásd bővebben ROBINET 2006: 57–58.)

14 De korban nem előzi meg Konfuciuszt (FENG 2003: 315).

15 FENG 2003: 316. Wang Bo azonban más véleményen van ezzel kapcsolatosan (lásd később).

16 LAU 2001: xii.

17 Lásd bővebben: LAU 2001: X–XV és 121–132. Ezt a feltételezést Henricks is a leginkább logikus feltevésnek tartja (HENRICKS 2000: 135). Illetve maguk az újonnan felfedezett *Laozi* szövegváltozatok is erre utalnak (lásd később).

18 LAU 2001: xiv.

jelentene problémát, azonban a főbb fogalmai jelentésüket tekintve – jóllehet ugyanakkor nagyrészt egymásra vonatkoznak – egyes pontokon ellentmondásba keverednek.¹⁹

Röviden összefoglalva tehát különböző iskolák képviselőinek igen eltérő adataival, és azok eltérő modern megítéléseivel találkozhatunk. A kérdés, hogy ki vagy kik voltak a *Laozi* szerzője illetve szerzői, valamint keletkezésének körülményei egyaránt vitatottak. Ugyanakkor a guodiani szöveg felfedezése Feng Youlan és D. C. Lau, illetve a velük egy állásponton lévők véleményét látszik igazolni, miszerint egy antológiáról lehetett szó, és a későbbiekben népszerűvé vált szövegváltozat egy későbbi kompiláció eredménye.

III. A *Laozi* főbb fogalmai

III. 1. A *Dao* 道 fogalma

A *Dao*²⁰ a *Laozi* gondolkodásának egyik kulcsfontosságú, kozmológiájának pedig központi fogalma, melyen keresztül kibonthatóak a taoista magatartás alapvonásai, s az azt meghatározó filozófiai háttér.

A *Laozi* kezdő soraiban ezt olvashatjuk a *Daoval* kapcsolatosan: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*. A név (*ming* 名), amit meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az ég és föld kezdete (*shi* 始). Aminek neve van, az minden dolog (*wanwu* 萬物) anyja.”²¹ Máshol pedig így szól róla: „Van egy dolog (*wu* 物), mely a káoszban (*hun* 混) is teljes volt, s mely még az ég és föld előtt született. Ó, mily hangtalan, milyen üres! Magában áll szilárdan és nem változik, mindenüvé eljut, és nem fenyegeti semmi veszély. Méltán tartják őt az ég-alatti anyjának. Nem tudom a valódi nevét (*ming* 名), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem *daonak*. Erőszakoltan nevet adva neki azt mondom, hogy 'nagy', a 'nagyot' pedig 'tovahaladónak' is mondhatom, a 'tovahaladót' 'messzeségbe tűnőnek', végül a 'messzeségbe tűnőt' 'visszatérőnek’.”²² A *Dao* tehát maga megnevezhetetlen,²³ illetve szavakkal ki nem fejezhető, ami lényegében azt jelenti, hogy a „*Dao*” csupán egy el-

19 Lásd bővebben: LAU 2001: xi–xv.

20 A *Dao* kifejezésnek sok fordítása lehet: út, mód, beszél, mond, kormányoz. Gyakorta fordítják „útnak”, azonban ezzel az a probléma, hogy meglehetősen leszűkíti azokat a jelentéseket, amiket a *Dao* taoista fogalma implikál. Így helyesebbnek tartom az eredeti kifejezés átírásával jelölni.

21 *Laozi* 1.

22 *Laozi* 25.

23 Ezzel kapcsolatban lásd még *Laozi* 32..

nevezés,²⁴ egy „olyan név, amely nem név”. A 32. versszakban a *Laozi* a következőket mondja: „Amikor elkezdődött a faragás <a rend megteremtése>, megjelentek a nevek (*ming*).”²⁵ Vagyis a létezők keletkezésükkel nevet kapnak, a *Dao* azonban nem elmúló, ezért nincsen neve,²⁶ s nem is megnevezhető. Majd – még ugyanott – így folytatja: „S minthogy a nevek megjelentek, (velük) meg lehet ismerni a határokat is.” A megismerhetőség alapfeltétele az elhatárolódás a többi létezőtől. A *Dao* azonban határtalan, a dolgok létezése fölött álló. S ily módon a megismerhetetlenség szférájába eső. Ez egyben azt is jelenti, hogy nincs közvetlen, egyértelmű tudásunk róla, s a *Dao* csak törvényein keresztül, illetve a hozzá való igazodásban ragadható meg.

A fentiekkel összhangban a *Dao* nem csak megnevezhetetlen, hanem egyben az érzékszervek számára érzékelhetetlen.²⁷ Továbbá jellemzője még, hogy a spontaneitás törvényeit követve állandó mozgásban, változásban lévő, ugyanakkor átfogó egészében megragadhatatlan. S mindezen homályossága, titokzatossága ellenére a *Dao* az, ami az égalatti életét alapvetően meghatározza, és működése által irányítja. A *Dao* maga teljes, változatlan,²⁸ kimeríthetetlen,²⁹ mégis állandóan változó. A *Dao* megfoghatatlanságát egyfelől mutatja kifejezhetetlensége, másfelől pedig az is, hogy több dolgot jelöl egyszerre, melyek külön-külön nem tudják lefedni fogalma implikációjának egészét. A *Dao* egyszerre jelenti az égalatti törvényeit adó „működési-elvet”,³⁰ aminek értelmében az elmúlásnak, az átalakulásnak, vagyis az égalattiban bekövetkező minden változásnak³¹ – az egyén életében és társadalmi, politikai, kozmológiai értelemben egyaránt – meghatározója,

24 FUNG 2003: 131.

25 *Laozi* 32.

26 Lásd ugyanott.

27 Lásd *Laozi* 35.

28 „Olyan az égalattiban a *dao* létezése, mint mikor a hegyi patakok és völgyi vizek a folyókba és tengerekbe ömlenek.” (*Laozi* 32.) Vagyis állandóan változó és megfoghatatlan, ugyanakkor, mint patak, egészét tekintve állandó.

29 Lásd *Laozi* 4.

30 [...] Az ember a föld törvényeit követi, a föld az ég törvényeit követi, az ég a *dao* törvényeit követi, a *dao* pedig a természet (*ziran* 自然) törvényeit követi.” (*Laozi* 25.) (Megjegyzendő, hogy a magyar fordítás félrevezető lehet. Hiszen az eredeti szövegben az áll, hogy a *Dao* a spontaneitás – és nem a természet – törvényét követi.) A *Dao* spontán és követő, mert nem részrehajló és nem erőszakolt. A spontánban benne van a követés. A spontán nem valami váratlant, megjósolható jelent, hanem azt, hogy változása magából fakad, annak a megfelelő idejében. Ugyanakkor rejtezik itt egy paradoxon, mert – jóllehet a *Dao* a szöveg alapján a spontaneitást követi, azonban – nem helytelen a *Daora* azt mondani, hogy ő maga a spontaneitás, hiszen ez is az egyik jellemzője. Vagyis a spontaneitás nem a *Daon* kívül álló, hanem benne lakozó, belőle fakadó törvény, amelyet maga a *Dao* is követ. A *Dao* tehát azt követi, ami magából fakad. Mindezzel elképzelhető, hogy mindösszesen arra akar utalni a *Laozi*, hogy a *Dao* maga nem önhatalmúlag „tevékenykedik”, nem részrehajló, hanem ő maga is törvényt követ, ugyanakkor az a törvény belőle, magából ered.

31 Lásd *Laozi* 22, 23..

„uratlan ura”.³² Ugyanakkor kozmológiai értelemben, a *Dao* maga Ég és Föld őse, minden kezdet ősanja, vagyis az, amiből a tízezer létező létrejön,³³ és az, ahová elmúlásuk alkalmával visszatérnek. Így egyszerre jelent kezdetet és végpontot egyfelől önmagában a létezők lététől függetlenül, másfelől pedig maguknak a létezőknek az életében is.

A *Dao*, jóllehet belőle fakad minden, de nem uralkodik, nem ragaszkodik, nem tart meg, mégis mindenki a szabályai szerint él. Ha valaki elfogadja és követi azokat, akkor harmóniában lesz változásaival, hiszen a *Dao* csak változásban ragadható meg, pillanatról – pillanatra és nem pedig egészében, átfogva, átölelve őt. Ha elveti őket és szembe szegül velük, akkor elmerül saját, önös, vágyakkal fűtött világában, ami „megbosszulja” majd magát. Röviden összefoglalva tehát a *Dao* az úr, de nem ural, mégis csak akkor lel valaki harmóniát, ha követi szabályait, törvényeit, és belesimul működésébe.

III. 2. A *de* 德 fogalma

A mesterkélttség és önkényesség szemben állnak a természetességgel és a spontaneitással. A *Laozi* filozófiájában minden a *Daoból* jön létre. S így miután létrejön, minden egyes dolog megszerez valamit a *Daoból*, s ezt a valamit nevezik *denek*.³⁴ A *de* jelentése „erő”, „hatás” és „erény” – ez utóbbi morális és nem morális értelemben egyaránt szerepelhet –, s így egy dolog *deje* nem más, mint maga az adott dolog, a maga spontaneitásában.³⁵ A *de* a *Laozi* értelmezésében tehát egy adott dolog vagy létező vonatkozásában a *Dao* által adott tulajdonságainak legtökéletesebb megvalósulása, vagy másképpen a dolgokban megnyilvánuló *Daonak* a kiteljesedése. A bölcs (*shengren* 聖人) esetében pedig jelenti a bölcs karizmáját, hatalmát, melyet a nem-cselekvés által, önmagát háttérbe helyezve fejt ki, elérve így, hogy az égalatti spontán, minden erőszakos intézkedéstől mentesen a bölcs *dejének* megmutatkozásával békében éljen.

A cselekvés szintjén a *Laozi* számára a *de* – szemben a konfuciánus erények mesterkélttségével – a spontaneitás megvalósulása a tettekben. „Aki tudja, mi a férfiasság, mégis megőrzi a nőiességet, az hegyipatakká lesz az égalatti számára. Aki az égalatti

32 „A hatalmas *dao* szétömlik mindenüvé, megtalálni jobbra is balra is. Minden létező (*wanwu* 萬物) reá támaszkodva születik meg, s ő sohasem tagadja meg őket. Az ő érdeme (*gong* 功), hogy megalkotta őket, de nem (kell neki az) a hírnév (*ming* 名), hogy birtokolja őket (*you* 有). [...] Minden létező (*wanwu*) visszatér hozzá <hódol neki>, de nem tudják, hogy uruk van. Megérdemli tehát a Hatalmas nevet. Mivel önmagát sohasem tartja hatalmasnak, éppen ezért tud igazán hatalmas lenni.” (*Laozi* 34.) Hiszen a *Dao* maga is nem-cselekvő, vagyis „nem-cselekedve ural”. Lásd bővebben később.

33 Lásd *Laozi* 42.

34 Lásd *Laozi* 51., *Laozi* 10.

35 Lásd bővebben FUNG 2003: 137–138.

hegyipatakja lett, azt nem hagyja el az örök erő (*changde* 常德), és visszatér a csecsemő-állapotba. Aki tudja, mi a fehér <ragyogás>, mégis megőrzi feketeségét <ismeretlenségét>, az példaképpé lesz az égalatti számára. Aki az égalatti példaképe lett, annak örök ereje nem tévelyeg, és visszatér a határtalanságba.”³⁶

A *Laozi* gondolkozása szembehelyezkedik a konfuciánus erények mesterkéltségével.³⁷ Alapvetően a *Dao* követését tartja mintának, amivel ellenkezik minden mesterséges, ember alkotta rendszer. Továbbá – ezzel összefüggésben – kerül minden erőszakot, erőltetettséget, ráerőszakoltságot, mert ezek átcsaphatnak mesterkéltségbe, vagy akár önös érdekek felé mozdíthatnak el. Mindez pedig a *Dao* törvényeivel ellentétes, és a várt eredmény ellentétjét eredményezi majd. Ezért mondja a konfuciánus erényekkel kapcsolatosan a következőket: „Ha elvetnéd az emberséget (*ren* 仁) és az igazságosságot (*yi* 義), akkor a nép újra szülőtisztelő (*xiao* 孝) és gyermekét szerető (*ci* 慈) lenne.”³⁸ „Ezért a *dao* elvesztése után jelenik meg az erény (*de* 德),³⁹ az erény elvesztése után jelenik meg az emberség (*ren* 仁), az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság (*yi* 義), s az igazságosság elvesztése után jelenik meg a szertartásosság (*li* 禮). Márpedig a szertartásosság: a hűség (*zhong* 忠) és bizalom (*xin* 信) külső héja csupán; s minden felfordulás kezdete. Az előre-tudás pedig: a *dao* virága csupán, s az ostobaság kezdete.”⁴⁰

III. 3. A *you* 有 és a *wu* 無 fogalma⁴¹

Laozi kozmológiájában a *wu* és *you* nem más, mint a *Daoból* létrejövő dolgok keletkezésének folyamatában két átmeneti pont. Ami úgy értelmezendő, hogy a „valamivé

³⁶ *Laozi* 28.

³⁷ „A magas erény nem-cselekvő (*wuwei* 無為), s a nemlét (*wu* 無) révén működik (*wei* 為); az alantas erény tevékenykedik, s a lét (*you* 有) révén működik.” (*Laozi* 38.) Valójában a *Laozi* nem maguknak a konfuciánus erényeknek a tartalmi eleme ellen szólal fel, vagyis nem a szülőtisztelet, az igazságosság és emberség, mint olyan ellen lép fel. Hanem az ellen, hogy mesterségesen kellene meghatározni jelentésüket. Az embernek ugyanis a maga alaptermészetének megfelelő sajátosságai mentén kell haladnia, s azok nem foglalhatók keretbe egy ember által megalkotott rendszer formájában.

³⁸ *Laozi* 19. Ugyanakkor van itt némi ellentmondás, mert a következő sorokban ezt olvashatjuk: „Ezért elrendeltetik, hogy legyen, ami még ehhez tartozik: legyenek olyan egyszerűek, mint a megmunkálatlan fadarab, (szüntelenül) csökkentsék önzésüket (*si* 私) és mérsékeljék vágyaikat.” (*Laozi* 19.) Ha ugyanis parancsba adja, hogy vissza kell térni egy egyszerű, tiszta állapotba (amikor az önös vágyak mérsékelve vannak), akkor a parancs jellegéből adódóan, már nem lehet spontán.

³⁹ Itt nem a saját értelmezésében, hanem a konfuciánus értelemben használja az erény (*de* 德) kifejezést.

⁴⁰ *Laozi* 38.

⁴¹ A *you* eredeti jelentése: „van”, a *wu* pedig azt jelenti, hogy „nincs”. Általában azonban a *you* „lét” a *wu* pedig „nem-lét” fordításával találkozhatunk, melyek azonban félrevezetőek, hiszen itt nem az európai értelemben vett lét és nem nemlét kérdése vetődik fel.

levés” (keletkezés), vagy éppen a „semmivé válás” (pusztulás) egymásba fordulásának váltakozását a *wu* és a *you* kölcsönhatása adja, illetve alapozza meg. A „nem-levés” egyfelől a „levés” forrása,⁴² vagyis a „levés” és a dolgok gyökere (*genben* 根本).⁴³ A *wu* a dolgok létrejöttének gyökere, a *you* pedig az, ami „megszüli”, létrehozza őket. A dolgok tehát nem belőle, hanem a „levésből” jönnek létre, a „nem-levés” csak a forrást szolgáltatja, amiből először is a „levés” válik ki.⁴⁴ Ezért mondja a *Laozi* a *wuról*, hogy a dolgok kezdete (*shi* 始), a *you* pedig a dolgok anyja (*wanwu zhi mu* 萬物之母).⁴⁵

A *Laozi* filozófiájában a *you* és *wu* egymásba váltakozása a létezők keletkezésének forrása. Ugyanakkor a *wu* és a *you*, mint két egymással szembenálló fogalomnak az egymásba forduló mozgása jelöl egy állandó folyamatot is, ami lényegében a világot mozgatja.⁴⁶ A *Dao* pedig az, ami meghaladja *you* és *wu* kettősségét, s így lesz azok „gyökere” (*ben* 本), illetve válik azok forrásává. Ezzel kapcsolatban *Chen Guying* a következőket mondja: a *Dao* magába foglalja a *wu* és a *you*,⁴⁷ a *wu* és a *you* lényegében a test és a formanélküliség állapotából a testtel és formával rendelkezés állapotának folyamatában két sarkalatos mozzanatot jelölő terminus. A *Laozi* által mondott „nem-levés”, nem egyenlő a semmivel, hanem a *Daonak* egyfajta meg nem nyilvánult, megvalósult állapota. Egy, az érzékek számára rejtve maradt, a *Daonak* még alakot nem formált stádiuma, ami a tízezer létező forrása, avagy gyökere, de nem önmagából, hanem a „levésből” hozza létre azokat. A „levés” ugyanis az alaknélküliségből az alakkal rendelkezésbe való átfordulás mozzanata, ebben az értelemben megvalósulása a „nem-levésnek”, amiből a dolgok ténylegesen létrejönnek. A *wu* magába foglalja az élet csíráját, s egyben a határtalan *you* is. Így „levés” és „nem-levés” folytonos egymásutánisága, egymást követése nem más, mint a meg nem nyilvánuló, alakot nem öltő *Dao* megnyilvánulásának és a dolgokat létrehozó voltának egy folyamatos tevékenysége, ami ilyenformán a dolgok létrejöttének és létezésének „kulcsa”.⁴⁸

A fentiekből kitűnhet, illetve a *Laozi* sorait olvasva egyértelművé válik, hogy a „nem-levés” fogalma a *Laozi* értelmezésében több egymástól elhatárolható jelentéssel bír, melyek a következőkben foglalhatóak össze:⁴⁹

⁴² Lásd *Laozi* 40.

⁴³ Ebben a vonatkozásban *Laozi* a *wu* a *you* elé helyezi.

⁴⁴ Lásd *Laozi* 40.

⁴⁵ Lásd *Laozi* 1.

⁴⁶ „Ezért lét (*you* 有) és nemlét (*wu* 無) egymásból születik.” (*Laozi* 2.) Ez a fajta mozgás elsősorban nem keletkezés és pusztulás, létrejövés és elmúlás folyamata, hanem két szélsőséges pont közötti átmenet, hiszen amint a dolgok elérik végpontjukat visszafordulnak ellentétükbe, s ez az, ami mozgatja a világot. Ilyen például az üres és a teli közötti váltakozás.

⁴⁷ A *Dao* a tiszta osztatlanság, *wu* és *you* meghaladása, *wu* és *you* egysége, ahol *wu* és *you* különbsége nem létezik.

⁴⁸ CHEN 2003: 63.

⁴⁹ Lásd ZHANG 2002: 151–152.

1. Vonatkozhat egy adott dolog üres részére, ami egyben az adott dolog lényegi része. Ennek értelmében az edény használhatóságát az edény üres része adja, ami, ha nem lenne, akkor az edény, mint olyan nem tudna funkcionálni. Vagy az ajtó haszna az, hogy kinyitva átjárhatóságot biztosít.⁵⁰
2. Egy adott dolog létezése előtti, illetve utáni állapot.⁵¹
3. A „legvégső eredet”, ami meghaladva minden „levést”, és túllépve „levés” és „nem-levés” szembenállásán maga a létezésnélküliség. Egyfajta levés fölött álló „létezés”, ami az egyedi létezők szintjén érzékelhetetlen, megfoghatatlan „nem-levés”. Ebben az értelmében a „nem-levés” a *Daora* utal. A *Daora*, ami alaktalan és név nélküli, ezért ebben az értelemben nem létező.

III. 4. A változás, az állandóság és nyugalom fogalmának kapcsolata a *Laozi* gondolkodásában

A változás a *Laozi* gondolkodásában jelenti egyrészt a *Dao* működési elvét, másrészt pedig ezen keresztül azt a mozzanatot, amin keresztül az ember számára a *Dao* megragadható lesz.⁵² „A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket. Minden létező hátán hordja a *yin*-t, keblén viseli a *yang*-ot, s az átható lehelet teremt összhangot (e két princípium között).”⁵³ A dolgok tehát attól kezdve, hogy kiváltak az „Egyből” vagyis az egységből, belépnek a dualitás, s így a változás világába. A változásról pedig azt mondja, hogy: „Az ellentétesség a *dao* mozgása.”⁵⁴ Ez azt jelenti, hogy a dolgok állandó változásban, mozgásban vannak, s ha elérik egyik végpontjukat, akkor visszafordulnak a másik felé. Mindez azonban nem csupán egy természeti, hanem egyben az emberek életét meghatározó törvény is, amely ott munkálkodik az emberek világában, kihat mindennapjaikra, az ország és az egyéni ember életére egyaránt.⁵⁵ Ezért lesz a *Laozi* filozófiájának egyik központi vonulata az állandó mozgásban és változásban levő világban a harmónia megtalálása.

50 Lásd *Laozi* 11.

51 Lásd *Laozi* 2.

52 A *Dao* megragadhatósága lényegében a *Dao* követését jelenti. Hiszen a megragadhatóság itt nem jelent tényleges megragadhatóságot, csak abban az esetben, ha valaki képes folytonosan követve minden rezdülését együttmozogni vele.

53 *Laozi* 42.

54 *Laozi* 40.

55 Ezért mondja *Laozi* a 9. versszakban, hogy: „Aki túlságosan megfeszíti az íját, az jobban tette volna, ha idejében abbahagyja (a feszítést); aki pedig túlságosan élesre feni (a kését), az nem tudja sokáig megőrizni (élesen). Az arannyal és drágakövel teli termet senki sem tudja megőrizni. Aki gazdagságával

„A tiszta nyugalom az égalatti rendező elve.”⁵⁶ Illetve „... a nyugalom a mozgás ura”⁵⁷ – mondja a *Laozi*. A nyugalom a váltakozásban a harmónia megtalálásának kulcsa. Ezért mondja, hogy: „Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.”⁵⁸ A nyugalom gyakorlati szinten pedig a nem-cselekvés cselekvésén (*wuwei* 爲無爲) keresztül nyilvánul meg. A változásban megbúvó állandóság a nyugalom és a változás, illetve a dolgok változása követésének kapcsolatán keresztül érthető meg: „Elérek a teljes ürességig, megőrzöm a rendíthetetlen nyugalmat, és minden dolog maga növekedik, én meg szemlélem visszatérésüket <körforgásukat>. Íme, minden dolog felvirágzik, s minden visszatér a gyökeréhez <kezdetéhez>. A gyökérhez való visszatérést nevezik nyugalomnak, erről pedig azt mondják: meghódolás a sors előtt (*fuming* 復命). A meghódolás a sors előtt: állandóság. Aki megérti az állandóságot, az felvilágosult (*ming* 明). Aki az állandóságot nem érti, az vakon megy a szerencsétlenségbe. Ismerni az állandóságot: mindent magába fogadni (*rong* 容).”⁵⁹ Az állandóan változó világban az állandóság (*chang* 常) a nyugalom megvalósításán keresztül, a *Dao*-val való nem-ellenkezésben, s az ezáltal harmónia megvalósulásában testesül meg. Amin keresztül egyben elérhető a sors kiteljesedése, a korai halál elkerülése.⁶⁰ Melynek forrása az erőszakos, spontaneitással nem összhangban lévő cselekedetből, vagyis a *Dao* törvényeivel való szembehelyezkedésből fakad.⁶¹

III. 5. A vágy-nélküliség (*wuyu* 無慾), a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) és a „tudni mikor elég” (*zhixu* 知足, *zhizhi* 知止) fogalmának kapcsolata

„Aki tanulással foglalkozik, az napról napra gyarapodik (tudásban), aki a *dao* szerint él, az napról napra csökken (vágyak dolgában). Elvesz belőlük és ismét elvesz belőlük, s végül elérkezik a nem-cselekvéshez (*wuwei* 無爲) A nem-cselekvés számára pedig nem létezik olyan, amit ne tudna megtenni. Az égalatti megnyerése csak a nem-dolgoztatás (*wushi* 無事) révén lehetséges. Aki dolgoztat (*youshi* 有事), sohasem tudja megnyerni az égalattit.”⁶²

és előkelőségével kevélykedik, maga zúdít magára szerencsétlenséget. Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.” (*Laozi* 9.)

56 *Laozi* 45.

57 *Laozi* 26.

58 *Laozi* 9.

59 *Laozi* 16.

60 Lásd *Laozi* 33.

61 Lásd *Laozi* 30.

62 *Laozi* 48.

III. 5. 1. A vágy nélkülség

A vágy maga aggodalmat jelent a vágyott dolog hiányától, és félelmet kelt a megszerzett, a meglévő elvesztésétől. Ez pedig a kívánt javak, dolgok megszerzésének hajszolásához vezet, ami pedig letérít a *Daonak* a spontaneitás által követhető útjáról. „A dicsőség és szégyen: félelem. Az előkelőség: nagy csapás, (mely) mintha csak testünket érné. [...] amikor megszerzik, félnek, és amikor elveszítik, ugyancsak félnek. [...] éppen akkor lesz osztályrészem a nagy szerencsétlenség, ha számomra csak saját énem létezik. Ha azonban elérem, hogy ne (csak) saját énem létezzék számomra, akkor miféle szerencsétlenségben lehetne részem?”⁶³ A spontaneitás a nyugalom megvalósítása által érhető el, éppen ezért az önmagát háttérbe helyező bölcsnek –, aki nem kíván hírnevet, s önmagát a nép alá helyezve irányít – „a névtelen egyszerűsége (*wuming zhi pu* 無名之樸) éppen abban áll, hogy egyáltalán nincsenek vágyai (*wuyu* 無慾). Nem vágyakozni pedig nyugalom; és az égalattiban magától helyreáll a rend.”⁶⁴ A bölcs ember így nem a külsőségeket követi,⁶⁵ hanem a belsőjét igyekszik a nyugodt vágytalanság állapotba hozni, hiszen csak úgy képes a *Daoval* való azonosulásra,⁶⁶ hiszen: „[...] csak az ismerheti meg (a *dao*) csodálatos titkát, akinek soha nincsenek vágyai; akinek pedig örökké vágyai vannak, az csak véges formáját szemlélheti. Ez a kettő <a lényeg és a jelenség> kettős eredetű, csak a nevük különböző. Együtt nevezzük őket csodálatosnak, s az egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titkok kapuja.”⁶⁷

III. 5. 2. A nem-cselekvés

A *wuwei* alapja egyfelől a fent említett mérséklet, nyugalom, tisztaság, valamint a vágytalanság megvalósítása, vagyis a nem elhajlás valamely irányba, hanem a középen maradás. S mindezek – *wuwei*, *wuyu*, nyugalom, tisztaság – együttese teszi alkalmassá az egyént az úgynevezett harmónia megvalósítására. Nem cselekedni egyfelől azt jelenti, hogy önmagunk adottságainak kiteljesítésével, önmagunkat háttérbe helyezve,⁶⁸ önös vágyainktól megszabadulva⁶⁹ a *Dao* törvényeit pedig előtérbe helyezve „cselekedni”, vagyis cselekedni a nem-cselekvést.

63 *Laozi* 13.

64 *Laozi* 37.

65 Lásd *Laozi* 12.

66 Lásd *Laozi* 52., 56.

67 *Laozi* 1.

68 Lásd *Laozi* 67.

69 Lásd *Laozi* 2.

A nem-cselekvés, mivel megvalósulása – a fent említett fogalmakkal összefüggésben – a *Dao* követését, a vele való harmónia létrejöttét eredményezi, ezért szoros összefüggésben kell álljon működésének alapvonásával, a spontaneitással is. „[...] a *dao* pedig a természet (*ziran* 自然) törvényeit követi”⁷⁰ – mondja a *Laozi*. Máshol pedig ezt olvashatjuk: „A *dao* mindig nem cselekvő (*wuwei* 無爲), de nincs olyan, amit ne tudna megtenni.”⁷¹ A *Dao* egységes és spontán módon működik. S itt a *Dao* spontaneitása lényegében megegyezik nem-cselekvésével.⁷² A nem-cselekvés ugyanis nem más, mint a spontaneitás elvét a gyakorlatban – lényegében a tettekben – megvalósítani. A „spontaneitás” szerint való cselekvés jelentése követni az emberben lakozó *det*, de nem valamiféle kényszer miatt.⁷³ A nem-cselekvés spontaneitása olyan, mint „a jég, amely éppen olvadni kezd,” vagyis mesterkélt és önkényesség nélkül cselekedni.⁷⁴ Azonban a probléma – az égalattiban uralkodó felfordulás oka – az, hogy az emberek elvesztették eredeti *dejüket*, túl sok vágyuk és egyben tudásuk következtében.⁷⁵ Amit azonban a *Laozi* hirdet az egy olyan spontán életmód követése, mely mentes az értelmetlen versengéshez és hivalkodáshoz vezető utánzástól és hősies erőfeszítéstől.⁷⁶

A *Dao* spontán és nem-cselekvő útját követve kell az egyén cselekvésében is a spontaneitásnak uralkodnia, hogy így képes legyen annak követésére. S ezért lesz a *Laozi* gondolkodásában a nem-cselekvés a bölcs magatartását alapjaiban meghatározó vonása. A spontaneitásnak ezen megvalósulása az egyén életében leginkább a vízhez hasonlítható: „Az égalatti leglágyabbja <a víz> mindig legyőzi az égalatti legkeményebbjét <a sziklát>. Ami a nemlétből (*wuyou* 無有) jön, az oda is behatol, ahol nincs közbülső tér (*wujian* 無間). Így értem én meg a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) hasznosságát.”⁷⁷ A *wuwei* jelentkezik a kormányzásban is. A bölcs ugyanis önmagát háttérbe helyezve irányít, s a következőt tekinti „kormányzása” alapelvének: „Ha én nem cselekvő vagyok (*wuwei* 無爲), akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem (*wushi* 無事), akkor a nép magától meggazdagodik, s ha nekem nincsenek vágyaim, akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu* 樸).”⁷⁸

70 *Laozi* 25.

71 *Laozi* 37.

72 CHEN 2003: 29–35.

73 FUNG 2003: 137–138.

74 FUNG 2003: 137.

75 FUNG 2003: 137–138.

76 ROBINET 2006: 55.

77 *Laozi* 43.

78 *Laozi* 57.

A nem-cselekvés továbbá szorosan kapcsolódik a nem-harcolás (*buzheng* 不爭) erényéhez: „Az ég <a természet> *daoja* úgy élésít (*li* 利), hogy sohasem vág (*hai* 害), a bölcs ember (*shengren*) *daoja* úgy cselekszik, hogy sohasem harcol.”⁷⁹ Egyfajta harc nélküli-harcot hirdet, ami által megőrződik a kincse, vagyis maga a *Dao*.⁸⁰ Így az ember szemszögéből a *Dao*val való harmónia sértetlen marad. „Az ég <a természet> *daoja* sohasem harcol, mégis győzni tud; sohasem beszél, mégis helyes választ tud adni; nem hív senkit magához, és (minden) magától jön el hozzá; csendben van, mégis tud tervezni <irányítani>. Az ég hálója hatalmas, de bármily nagyok a szemei, senkit át nem ereszt.”⁸¹

„Az öldöklésnek örökös irányítója van (ti. a *dao*), aki öldökölhét. És ha valaki az öldöklés irányítója helyett öldököl, arról elmondhatjuk, hogy az ácsmester helyett próbál hasogatni. Ám aki az ácsmester helyett próbál hasogatni, az ritkán menekül meg attól, hogy megvágja kezét.”⁸² A *Laozi* ezen soraiban a harchoz való hozzáállását fejezi ki, amely, alapvetően elutasító, hiszen a harc, már önmagában szembehelyezkedés valamivel, a *Laozi* szavai pedig éppen a harmónia, együttműködés felé mozdítanak.⁸³

III. 5. 3. A „tudni mikor elég”

A vágy nélkülség és a nem-cselekvés szorosan kapcsolódik a „tudni mikor elég” fogalmához: „Nincs nagyobb bűn a sok vágyakozásnál. Nincs nagyobb szerencétlenség, mint nem tudni, mikor elég, s nincs nagyobb veszedelem, mint nyereségre vágyani. Ezért, aki meg tud elégedni azzal, ami elég, örökké elégedett lesz.”⁸⁴

A tudás szerepe a *Laozi* gondolkodásában lényegében önmagunk legyőzése, a vágytalanság elérése, és a követés alapjának megteremtése: „Aki ismeri az embereket, az okos; aki ismeri önmagát, az bölcs. Aki másokat legyőz, az erős; aki önmagát legyőzi, az hatalmas. Aki tudja mikor elég, az gazdag.”⁸⁵ „Ha csak szemernyi tudással rendelkezem és a hatalmas *dao* útján haladok, akkor csak attól van félnivalóm, hogy letévedek róla. A hatalmas *dao* útja sima, de az emberek (*min* 民) szeretik a mellékutakat.”⁸⁶

79 *Laozi* 81.

80 Lásd *Laozi* 69.

81 *Laozi* 73.

82 *Laozi* 74.

83 Lásd *Laozi* 68.

84 *Laozi* 46.; Lásd még *Laozi* 44.

85 *Laozi* 33.

86 *Laozi* 53.

„Az én szavaimat nagyon könnyű megérteni, s 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 engem. Nagyon kevesen értenek meg engem, de éppen ebben rejlik értékem. Hiszen a bölcs ember (*shengren* 聖人) durva ruhát visel kívül, de jádét hord a keblében.”⁸⁷ – mondja a *Laozi*. Az igazság tehát nagyon egyszerű, ugyanakkor pontosan egyszerűségénél fogva, olyan nehezen felismerhető. A *Laozi* „tudás-ellenessége” éppen ezért nem ténylegesen magának a tudásnak az elvetését jelenti, hanem magát a konvencionális értelemben vett tudás-halmozást, a könyvekben kutakodás értékét helyezi háttérbe. Az a fajta tudás, amit a bölcs birtokol, nem a könyvek mélyére nézve tárul szemünk elé, hanem abban az egyszerűségben rejtetik, mely a *Laozi* sorai között bujkál, mégis oly nehezen észrevehető és követhető. Az „elvek” – amiket a *Laozi* követendőnek tart – nem bonyolultak, követésük mégis nehéz, s csak kevesek számára megvalósítható. Paradox módon mégiscsak van itt egy harc, az embernek önmagának háttérbe, ha úgy tetszik alulra helyezésének mozzanatában, mely a *Dao* követésének kulcsa. S azon kevesek, akik ezt meg tudják valósítani, azok nevezhetőek bölcsnek a *Laozi* értelmezésében.⁸⁸ Amit ugyanis a *Laozi* szem előtt tart és ami egyben érték számára, az a harmónia. A tudás pedig nem más, mint a harmónia titkának ismerete: „Ismerni a harmóniát: örökké létezni. Ismerni az örökkévalóságot: világosan látni. Csordul-tig tölteni <habzsolni> az életet: baljós előjel. Ha a szív <a vágy> hajszolja az életerőt (*qi* 氣), megmerevedést okoz. Ha valamely létező (*wu* 物) ereje teljében megöregszik, akkor elmondhatjuk, hogy nem a *dao* szerint él. Aki pedig nem a *dao* szerint él, az korai halállal pusztul el.”⁸⁹ Mindebből adódóan tehát a bölcs nem a tudása határának feszegetésében lesz bölcs, hanem a tapasztalásában, a megélésében és a hozzáállásában.⁹⁰

87 *Laozi* 70.

88 A későbbiekben majd az ilyen jellegű tudás és tapasztalás, illetve a bölcs a *Laozi* által így módon leírt alakja gyakran megjelenik a taoista filozófiában. Például a *Zhuangzi* gondolkodásában a bölcs olykor, mint egyszerű, hétköznapi alak jelenik meg, aki ugyanakkor mestere szakmájának. Mesterségének titka pedig éppen az a követés lesz, ami a *Dao* törvényeinek való megfelelés, és annak követése mozzanatában alapvető lesz. (Lásd pl. Baoding, a szakács történetét.) De ugyanez jelentkezik a neotaoista gondolkodásban is.

89 *Laozi* 55.

90 A *Laozi* nem megy bele ennek részletezésébe. Majd *Zhuangzi* fogja tovább vizsgálni tudásunk korlátait és véges voltának kérdését.

III. 6. A Bölcs

Laozi bölcs emberének (*shengren* 聖人) célja, hogy a dolgok változása között harmóniát teremtsen, s megtalálja a dolgok váltakozásában az egyensúlyt.⁹¹ „[...] a bölcs ember úgy kormányoz jól, hogy üressé teszi a szívét,⁹² de megtölti a hasát, gyengévé teszi az akarását (*zhi* 志), de erősíti a csontjait.”⁹³ A bölcs ember nemcsak abban különbözik a néptől, hogy képes mindezt megvalósítani, hanem ő az, aki életével példát mutat, sosem gyengül el, nem lendül ki valamelyik szélsőséges irányba, s így a nem-cselekvés megvalósításával „irányítás nélkül irányítja”, segíti az égalattit a béke megteremtésében és fenntartásában.⁹⁴ A *Laozi* szavaival élve a bölcs ember: „Megvalósítja a nem-cselekvést, és minden a legteljesebb rendben lesz.”⁹⁵

A *Laozi* gondolkodásában a bölcs (*shengren* 聖人), akiről a *Laozi* beszél a belsőt tartja fontosnak. A *Laozi* egy olyan bölcs uralkodót keres, aki életét a népnek „adja” (jóllehet pont így tartja meg önmagának), s a nem-cselekvéssel önmagát háttérbe helyezve segíti a népet,⁹⁶ hogy így a *Daoval* összhangban, megelégedettségben és békében tudjon élni, megoldást kínálva a kor zavaros helyzetére. A *Laozi* bölcsének a célja így nem csak önmagában, hanem az égalattiban is a harmónia megteremtése és fenntartása, illetve közreműködni a harmónia megteremtésén és fenntartásában.

IV. Az újonnan felfedezett *Laozi* szövegváltozatok

Az 1993-ban Guodianben felfedezett – *Guodiani* vagy *Bambuszlapos* (*Zhujian Laozi* 竹簡老子) – *Laozi* lényegében három különböző *Laozi* szöveg-változatot takar,⁹⁷ me-

91 Lásd *Laozi* 37.

92 Ez a gondolat majd később a *Guanzi* négy fejezetében igen központi helyre kerül.

93 *Laozi* 3.

94 A bölcs ember – hogy egy saját hasonlaltal érzékeltessem – egy olyan kormányos, aki összhangban és egységben tudja tartani matrózait, elérve így, hogy a hajó nyugodtan evickéljen a tenger hullámain. Tudja, mikor kell megpihenni (nem kihajózni a nyílt vízre), nem ellenkezik a természet törvényeivel, nincsenek saját vágyai, érdekei, illetve érdeke egy az égalattival, vagyis nem más, mint a hajón lévőket harmóniában tartani – a nagy viharokat elkerülve – a tenger hullámzása közepette. S a kormányos bölcs ugyan, igazi bölcsessége azonban nem a könyvekből fakad, mert sokkal mélyebb annál. Bölcsessége abban áll, hogy képes a nyugalom fenntartására, nem könnyelmű, és nem csábítják el a csillogó külsőségek, hanem a belsőt tartja fontosnak, a tükör megtisztítását, a *Daohoz* való közel kerülést tartja elsődlegesnek, s így szélsőségektől mentesen, harmóniában képes élni.

95 *Laozi* 3.

96 Lásd *Laozi* 7. *Laozi* 72., *Laozi* 66.

97 Sőt nem csak három különböző változatról van szó, hanem három eltérő szöveg-változat másolatáról (lásd bővebben WANG 1999: 158–162).

lyeket *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙⁹⁸ néven emlegetnek. Ezek jóval rövidebbek, mint a hagyományosan elterjedt szöveg. Hiszen csak 31 versszakot tartalmaznak a – hagyományosan elterjedt felosztásában – 81 versszakos szövegből.⁹⁹ Tartalmilag mind meghatározott téma köré csoportosulnak. A *bing* változat központi témája a kormányzás, melynek alapja a spontaneitás és a nem-cselekvés; a *yi* változaté az önművelés (*xiudao* 修道); a *jia* változaté – mely a leghosszabb a három közül – pedig egyrészt a kormányzás, másrészt a *Dao* és az önművelés.¹⁰⁰ Megállapítható, hogy a *Bambuszlapos* és a *Selyemfeliratos Laozi* változatok között, illetve azokat összevetve a hagyományosan elterjedt *Laozi* szövegével a különbségek nem olyan számottevőek, s azt mutatják, hogy a *Laozi* mai formája több eltérő szerző vagy szerzők által kompilált forrásból származik, melyek együttesen formálták a taoizmus filozófiájának kibontakozását és fejlődését.¹⁰¹ A legjelentősebb különbséget a *Bambuszlapos jia* változat tartalmazza a másik kettő – a *Bambuszlapos yi* és *bing* –, valamint a hagyományosan elterjedt szövegekkel összevetve. Úgy tűnik, hogy a Guodianben talált változatok jóllehet korban közelebb állnak a Mawangduiban felfedezett *Selyemfeliratos Laozi* A és B szövegekhez (*Boshu laozi* 帛書老子), ugyanakkor mégsem ugyanabból a forrásból táplálkoznak. Mindezekből az a következtetés is levonható, hogy a guodiani változatok a hagyományosan elterjedt szöveg kialakulásának különböző állomásait, de nem kizárólagos forrását jelentik, mely nagyjából Liu Xiang 劉向 (i.e. 77–6) idejére nyerhette el végleges formáját.¹⁰²

98 Ezek nem összekeverendők a Mawangduiban talált két változattal: *jia* 甲, *yi* 乙. A legkorábbi valószínűleg a *Jia*-változat. A szöveg az i.e. 4. századra datálható (lásd HENRICKS 2000: 1–22).

99 A 67-81. terjedő versszakok nem szerepelnek a guodiani szövegekben (lásd bővebben HENRICKS 2000: 1–26). A *Guodiani Laozi*-ben és a hagyományosan elterjedt *Laozi*-ben egyaránt meglévő versszakok között pedig eltérések vannak.

100 WANG 1999: 151.

101 A hagyományosan elterjedt *Laozi* szövegében például a következőket olvashatjuk: „Ha elvetnék a bölcsességet (*sheng* 聖) és a tudást (*zhi* 智), akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvennék az emberséget (*ren* 仁) és az igazságosságot (*yi* 義), akkor a nép újra szülőstiszelő (*xiao* 孝) és gyermekét tisztelő (*ci* 慈) lenne. Ha elvetnék a műveskedést (*qiao* 巧) és a haszonlesést (*li* 利), akkor a tolvajok és rablók nem léteznének többé. 絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。” (*Laozi* 19.) Míg a *Bambuszlapos Laozi* soraiban ez így szerepel: „Ha elvetnénk a tudást és a vitakozást, akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvetnénk a műveskedést és a haszonlesést, akkor tolvajok és rablók nem lennének. Ha elvetnénk a mesterségeset és a hamisat, akkor a nép ismét szülőstiszelő és gyermekét tisztelő lenne. 絕智棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有。絕偽棄詐，民復孝慈。” (Saját fordításban.) Wang Bo rámutat arra, hogy az emberségeség és igazságosság terminusok – nem külön-külön, hanem a korábbiól eltérően, közvetlenül egymás mellett felbukkanva – fogalompárként való használata először *Mozin*-nél található. Továbbá arra is, hogy a hagyományosan elterjedt szövegváltozatban található módosulások valószínűleg későbbi változtatások, melyek feltehetően *Zhuangzi* iskolájához köthetők (lásd bővebben WANG 1999: 163).

102 WANG 1999: 163.

V. Összefoglalás

Röviden összefoglalva a fentieket, a *Laozi* számára a dolgok változása közepette a harmónia megtalálása, s ezen keresztül az életút kiteljesítésének megvalósítása a cél. A *Laozi* azt az álláspontot képviseli, hogy ha az emberek képesek lennének önző vágyaik, egyéni érdekeik, a gazdagság és a hírnév hajszolása helyett az ég törvényeivel összhangba kerülni, akkor békében, gondtalanul tudnának élni, kerülve a szélsőséges kilengéseket. A cél tehát a szélsőségektől mentes élet megvalósítása, és egyfajta középen maradás a dolgok állandó változása közepette. A taoista bölcs azonosul a *Daoval*, aki megtalálta a rendet (*shi* 治), a nyugalmat, a harmóniát, és spontán (*ziran er ran* 自然而然) mozog a világban. Vágytalan és üres, mert a vágyak egyfajta teltséget jelentenek, vagyis valami felé való irányultságot. S vágyakkal telve lenni olyan, mint árral szemben úszni, hisz a dolgok állandó változásban vannak, s így például a teli üres az üres teli lesz, ennek értelmében értelmetlen tehát az állandóan teléhez ragaszkodni.

Mind a Mawangduiban, mind a Guodianben felfedezett szövegek pedig azt igazolják, hogy a *Laozi* hagyományosan elterjedt változata kialakulását tekintve hosszú utat járt be. Az új szövegek felfedezése elsősorban a *Laozi* keletkezésének, végleges változata kialakulásának történetére adja meg a választ. Ezek a szövegek, jóllehet átformálták az általunk eddig használt *Laozi* szövegéről alkotott vélekedésünket, azonban a taoizmus csírázásának és fejlődésének kezdeti korszakába való bepillantáson keresztül segítenek tisztábban látni a taoizmus kialakulásának kezdeti fázisait.

Felhasznált irodalom:

- CHEN GUYING 陳鼓應. 2003. *Laozi zhushi ji pingjia* 老子註釋及評價. Beijing, Zhonghua shuju.
- FENG YOULAN 馮友蘭. 1999. 中國哲學史新編 (上卷) *Zhongguozhexueshi xinbian (shangjuan)*. Beijing, Renmin chubanshe.
- FUNG YU-LAN 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest, Osiris.
- ROBINET, ISABELLE. 2006. *Taoizmus*. Budapest, Arany Hegy Alapítvány.
- GAO, XIUQIN 高秀芹 (szerk.). 2001. *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史. Beijing, Beijing daxue chuban she.
- HENRICKS, G. ROBERT. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching: a translation of the startling new documents found at Guodian*. New York, Columbia University Press.
- KOHN, LIVIA – LAFARGE, MICHAEL (ed.). 1998. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany, State University of New York Press.
- LAU, D. C. 2001. *Tao Te Ching*. The Chinese University Press.
- TÓKEI, FERENC. 2005. *Kínai Filozófia. Ókor*. II. kötet. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- WANG, BO 王博. 1999. „Guanyu guodian chumu zhujian »Laozi« de jiegou yu zhixing 關於郭店楚墓竹簡«老子»的結構與性質”. In *Daojiao wenhuayanjiu* 道教穩獲研究. Beijing, Shenghuo – dushu – xinzhi Sanlian shudian. 149–166.
- ZHANG, DAINIAN. 2002. *Key concepts in Chinese Philosophy*. Foreign Language Press, Beijing.