

VÁRNAI ANDRÁS

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Yang Zhu: a mindennapi élet dicsérére – a „hírnév” (*ming* 名) éltélése; „név” (*ming* 名) és „valóság” (*shi* 實) viszonya*

Abstract

Yang Zhu’s a praise of everyday life and condemnation of ‘fame’ (*ming* 名): The relation of ‘name’ (*ming* 名) and ‘reality’ (*shi* 實)

As an introduction, the paper examines the authenticity of Yang Zhu’s figure and the *Yang Zhu*. Speaking about Mozi and Yang Zhu, Mengzi says that their ‘evil doctrines will dupe the people and obstruct humanness [*ren* 仁] and righteousness [*yi* 義]’ and that ‘Yang Zhu is “for oneself” [*weiwo* 為我]’ (*Mengzi* IIB14, Van Norden’s translation slightly altered). The Chinese tradition is against Yang Zhu based on this statement. The key term of *weiwo* 為我 that appears in solely one part of the *Mengzi* linked with Yang Zhu’s figure is generally labelled in Sinology as ‘egoistic’, ‘selfish’, or ‘hedonistic’—concepts that are not applicable in the examination of Chinese thought. While Yang Zhu showed none of the mentioned characteristics, it was a major novelty in the history of Chinese thought that he ‘discovered the body (*shen* 身)’ and advocated that man is a person (*shen* 身) and thus can decide about himself. His teachings are attacked with good reason by both Confucians and Mohists, as well as later by the Legalists, since similarly to Zhuangzi he considered governing the ‘realm below heaven’ superfluous and thus unnecessary, as life is worth living in its everyday-like nature. He held the view that in reality, the sphere of small-community, family life, and everyday life must have priority. For that reason, all Confucian and Mohist benchmarks are basically incorrect in terms of one’s own needs. A central idea/suggestion of the *Yang Zhu* is to lead a life that one wishes to lead, where life is, as he advocated, irreconcilable with ‘fame’ (*ming* 名). Concerning the central importance of ‘fame’ for the elite, Yang Zhu’s standpoint strongly opposed that of Confucians as he considered it particularly undesirable.

Based on original sources, I argue that an intellectual current of ‘Yangism’ did not exist and that such interpretations stem from misunderstandings of modern Chinese approaches and European Sinology. In reality, Yang Zhu was a lone thinker of ancient Chinese thought. He opposed both Confucians, grounding their views in the elite and Mohists trying to involve commoners in organising society by criticising both ideological approaches, considering as decisive the basic given features of human life. This ‘model’ of leading one’s life that, unlike other streams of thought, did not produce a systematic teaching could not have had a long-lasting effect on ancient Chinese thought.

Keywords: Yang Zhu; Yangism; Mengzi; Mozi; Confucianism; Mohism; *weiwo*; *ming*; *shen*

* Köszönöm Kósa Gábor igen alapos észrevételeit és számomra oly fontos segítségét.

Yang Zhu 楊朱 a kínai hagyomány szerint kb. i. e. 450 és i. e. 370 vagy i. e. 440 és i. e. 360 között élt, de ez lehet más idő is, valójában nem tudjuk, csak azt, hogy a *Lunyu* és a *Mozi* keletkezése után élt. A korai szöveges feljegyzésekben sehol nem található olyan kiterjedtebb összegyűjtött anyag, amely kifejezetten Yang Zhu alakjára vonatkozna, mint az állítólag hamisított, az i. sz. III–IV. századi összeállításban, a *Liezi*-ben, amelyet a Yang Zhu állítólagos mondásainak szentelt 7. fejezetben a szerzők neki tulajdonítanak.¹ Yang Zhu életének részletei, sőt tanításai is nagyrészt elvesztek az idők során, de elég információnk van ahhoz, hogy összeállítsunk néhány elképzelést az alapgondolatáról. A vita az időbeliségről és hitelességről régóta tart a kínai hagyományban is és a sinológiában is. A *Yang Zhu* című mű szövegének az eredeti tanítással való összefüggéséről is sok vita alakult ki, már a kínai hagyományban is és a sinológiában különösen.

A hagyomány szövege és a sinológusok értelmezései

A konfuciózus „ortodoxia” kiemelkedő szereplője, Mengzi egyaránt támadja Mozi és Yang Zhu gondolatait, mert azok paradigmaticusan eltértek Kongzi tanításától, mégpedig két szélső irányba, a *jian'ai* 兼愛 („kiterjesztett törődés”) tanítása, illetve a *weiwo* 為我 (a „sajátmagáért/sajátmagukért cselekvés” vagy „önmagában/önmagukban tevékenykedő”²) tanítása hirdetésével. Mengzi korában erről a két tanításról lehetett feltenni, hogy veszélyeztetik a konfuciózus tanokat.

Mengzi 孟子 *Teng Wen gong xia* 滕文公下 (III.B.) fejezet 14. szakasza: 楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。[...] 楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼 閑先聖之道，距楊墨放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。[...] 豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

Yang Zhu és Mo Di szavai betöltik az egész égalattit. Mindaz, amit ma az égalattiban beszélnek, vagy csatlakozik Yang Zhu-hoz vagy Mo Di-hoz csatlakozik. [...] Ha Yang Zhu és Mo Di tanai [道 „útjai”] nem pusztulnak el, és Kongzi tanítása [道 „útja”] nem ragyog fel, akkor ezek a tévtanok megcsalják a népet, elfojtják benne az emberségesség (*ren* 仁) és igazságosság (*yi* 義 [„méltányosság”]) erényét. [...] Én félek ettől, s ezért védelmezem a régi bölcssek (*xiangshen* 先聖 tanításait [道 „útját”]. Küzdök Yang Zhu és Mo Di ellen, elűzöm a féktelen szavakat, hogy megakadályozzam a tévtanok érvényesülését. Mert ha érvé-

¹ Brindley 2022: 105.

² Emerson 1996: 554.

nyesülnek a szívekben, kárt okoznak a szolgálatokban, és ha érvényesülnek a szolgálatokban, kárt okoznak a kormányzásban.³

A konfucianus hagyomány – a *Mengzi* szöveghelyein olvasható állítások alapján – azzal vádolta Yang Zhu-t, hogy *weiwo* 為我 („önmagával törődő”⁴). Valójában Yang „tézise” a „sajátmagáért/sajátmagukért” cselekvés tanításával a mindennapi élet élését igenlő nézetet fejt ki. A Yang Zhu-nak tulajdonított (a *Liezi című taoista gyűjteményben fennmaradt*) szövegegyüttesben találunk egy figyelemre méltó szöveghelyet: *Liezi* 列子 *Yang Zhu* 楊朱 15. passzus: 公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！ Tőkei Ferenc ezt így fordítja: „A tökéletes ember éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, egy közösségbe tud olvadni az égalatti minden dolgával. Ezt nevezhetjük a legnagyobb tökéletességnek.”⁵ Némileg szövegközelibben: „Aki közösségben van az égalatti testével/személyével (*shen* 身), az égalatti dolgaival (»levőivel«) az egyedül a beérkezett ember!” A *zhi* 至 terminus szó szerinti jelentése: „megérkezett”, a magát teljesen megvalósított ember. Ez nem éppen azt mutatja, hogy Yang Zhu csak kizárólag önmagával törődő lett volna, hiszen itt a 天下之身 azt mondja, hogy a többi személlyel, vagyis más emberekkel, mivel az „égalatti személyei” nyilvánvalóan ezt jelentheti csak. (A szöveghelyre még visszatérek.)

Ki lehetett tehát ez a saját korában a *Mengzi*-n kívül, a *Xunzi*, a *Zhuangzi*, a *Hanfeizi* és a *Huainanzi* szövegeiben erősen támadott és félremagyarázott bölcsele, akit csak egyedül a *Lüshi Chunqiu*-ban illet felemás egyetértés?

Anton Forke, a *Yang Zhu* első fordítója, ily módon jellemzi Yang Zhu-t:

Az öröm igenlése és az elégedettség megőrzése Yang Zhu-hoz kötődött. Filozófiájának egészét a könnyen megszerezhető, közelről elérhető boldogság érzete tartja fenn, amelyben a boldogság független az erőszakos és nem megfelelő munkától, amely elfojtja az érzékeket, és az embereket akaratlan vadállattá változtatja, és független a gazdagság terhetől is, amely önmagában a személyiség korlátozásának közvetlen eszköze. A filozófus nem mondja meg, hogyan kell az életnek ezt a boldog állapotát előidézni. Számára ez valószínűleg annak a következménye volt, hogy felfedezte a gazdagság boldogságra való haszontalanságát.⁶

Angus Graham pedig ezt írja fordítása a bevezetőjében: „A történelmi Yang Zhu (Kr. e. 350 körül) volt az első jelentős kínai gondolkodó, aki filozófiát dolgozott ki azon ember számára, aki nem hajlandó részt venni a gazdagságért és a

³ *Mengzi* III.B. 9. Tőkei 2005a: 386.

⁴ *Mengzi* VII.B. 26. Tőkei 2005a: 386.

⁵ *Yang Zhu* 15. Tőkei 2005a: 318.

⁶ Forke 1912: 20.

hatalomért folytatott harcban.”⁷ Graham a *Disputers of the Tao* című könyvében (amely talán joggal tekinthető főművének) kiemeli, hogy „Yang Chu-ról csak töredékekből tudunk, Konfuciussszal és Mo Di-val ellentétben nem hozott létre tényleges iskolát”, „mitikus figuraként tekintettek rá, és a privatista szemlélet alapítójaként tartják számon, azon az elven, hogy mindent egyvalakinek kell megalapoznia”,⁸ „fiktív személy” is lehet, „aki a korszakban valóban nagy népszerűsége telt szert”, „gondolati és követői áramlata zászlajára tűzött”.⁹ Ez a gondolatmenet, mint valami tükör, megmutatja korszakunk sinológusainak többségét jellemző, meglehetősen ellentmondó álláspontját. Yang Zhu vagy „mitikus figura”, „fiktív személy” vagy „a korszakban valóban nagy népszerűsége telt szert”, és követői voltak, mint a *Mengzi* mondja, és itt is olvassuk. Az, hogy ez mennyiben volt „áramlat”, ha „nem hozott létre tényleges iskolát”, az is kérdéses. Graham harmadik e tárgyú munkájában így fogalmaz: „Yang Zhu egyike azon kínai filozófusoknak, akit a legkevésbé ismerünk. Az i. e. 4. században az ő tanai és Mozi tanai volt a konfucianizmus két legsikeresebb vetélytársa. A későbbi századok irodalma mégis ritkán említi.”¹⁰

Az ókori bölceletben kétféle viszonyt találunk Yang Zhu alakjához és tanításához (itt csak egy rövid vázlatot van mód erről adni, mert ezek kifejtése túl nagy terjedelmet venne igénybe). Hasonlóan Mengzi-hez a taoista Zhuangzi is támadja „haszontalan beszéd”-del vádolja azokkal együtt, akik követik, a legista Han Feizi pedig azt mondja róla, hogy, tanai felfordulást okoztak, amelynek nem tudtak véget vetni. A *Lüshi Chunqiu* ellenkezőleg, azt képviseli, hogy érveit nem lehet figyelmen kívül hagyni. A *Huainanzi*-ben megítélése elég felemás, egyfelől úgy mutatja be, mint olyan gondolkodót, aki hangsúlyozta, az embernek meg kell őriznie saját valódi jellegét, ugyanakkor azt mondja róla, hogy tanítása olyan, mint épület alap nélkül. Ennek alapján ne csodálkozzunk azon, hogy a későbbi hagyomány nemigen tudott mit kezdeni Yang Zhu-val.

Azok a toposzok, amelyek Yang Zhu gondolatairól elterjedtek a hagyományban, a sinológiában is befolyásolják az értelmezést. Ha megvizsgáljuk a sinológusok értelmezéseit, elég tarka képet kapunk.

Mindenekelőtt nézzük meg annak az időszaknak, a XIX–XX. század fordulójára időszakának a megközelítéseit, amelyben a kínai értelmiség újraébredése a nem konfuciánus hagyomány és így Yang Zhu iránt is megkezdődött. Ennek az időszaknak a realitása az volt, hogy a konfuciánus hagyományra alapozódott állameszme a „Közép Birodalmá”-ról kudarcot szenvedett a Nyugattal szemben. A kínai „új értelmiség” kettős utat keresett a kiláboláshoz. Egyrészt

⁷ Graham 1960: 135.

⁸ Graham 1989: 53.

⁹ Graham 1989: 55.

¹⁰ Graham 2009: 292.

az európai tudomány és filozófia felé fordult, másrészt a saját maga hagyományából megkísérelt más tanításokat újragondolni. Ennek során „került elő” Yang Zhu konfucianusok által megvetett, feledésbe merült alakja.

Először Kang Youwei értelmezése foglalkozik Yang Zhu-val. Ábrázolásában az összkép olyan valakiről szól, aki természetes beállítottságát követi, nevezetesen értékeli a testi élvezeteket, és aki alig törődik másokkal és azzal, ami a halál után következik. Úgy tűnik, ez a kép az, amire támaszkodik annak bemutatásakor, hogy Yang Zhu elmélete a *wei wo*-ról szól.¹¹ Kang szemszögéből az így jellemezhető tanítás elgyengítette volna befolyásával a kínai kormányzásról és a kínai mentalitásról szóló konfucianus tanokat. Akik követték az értelmezési sorban, a későbbi kínai értelmiségiek írásaiban megfigyelhető több eltérő tendencia. Hu Shi így értelmezi Yang Zhu tanítását:

Kongzi a világ jóindulatát hirdette, a fejedelmek azonban harcoltak egymással, megtámadták egymást, a haszonért küzdve. Yang Zhu „önmaga megbecsülését” hirdette azzal a példázattal, hogy „a régiek tudták, hogy mindenki egyetlen testnek van szentelve, és nem veszítheti azt el, és akkor mindenki hasznára válik az égalattinak”. Azt is mondta: „Ha irányítani akarod az égalattit, akkor lehet, hogy nem lesz rendben a dolog. Ha mindenki saját magát kormányozza és tiszteli magát, akkor nem támad meg és nem árt másnak. Ha mindenki a saját helyén van, akkor az égalatti jól irányított.” Yang Zhu „önmaga táplálásából” kiindulva felépítette ezt az elméletét. Szándéka egy olyan társadalom létrehozása, amelyben „senki sem veszít semmit, és így mindenki az égalatti javáért tesz”.¹²

A nyugati sinológiában szintén jelentősen eltérő véleményekkel találkozunk. Forke fordítása bevezetőjében így „értékel”: „Yang Zhu magatartáselmélete magányos munkájának egészét áthatja. [...] Ahhoz, hogy összhangban éljen, semmiről sem kell lemondania, semmire sem kell törekednie. [...] Egy egészen logikus életfilozófiát alakít ki, amelyben minden élet és az élet minden kifejezése az érzékekben összpontosul, ahol az érzékek művelése az elsődleges törvény, és ezek kielégítése a legegyszerűbb eszközzel a végső tárgy.”¹³ Henri Maspero így ír róla: „[E]szményképe [...] az az ember, aki eléggé távol tartja magát mindentől ebben a világban, hogy semmi se érintse, ami külső eseményként bármit is hozna számára, a mindig elfogadott tények, ahogy jönnek, úgy lesz úrrá rajtuk, s így mindig ura magának; nem a világ kormányzására keres törvényt, hanem saját maga kormányzására, az egyes ember foglalkoztatja, nem a társadalom.”¹⁴

¹¹ Wang 2023: 299–300.

¹² Hu Shi 1919: 199–200.

¹³ Forke 1912: 18.

¹⁴ Maspero 1978: 408–409.

Feng Yulan véleménye pedig így szól: „a Yang Zhuról szóló fejezetben foglaltak nagy része eltér más, a Yang eszméit bemutató korabeli források állításaitól”, és úgy látja, hogy Yang Zhu tanításának centrumában a „nagyrabecsülni az életet” hirdetése áll, és Yang Zhu nem támogatta a „szélsőséges hedonizmust”.¹⁵ Lau véleménye szerint azonban a *weiwo* tanítása egoista szerzőt mutat.¹⁶ Sőt a *Mengzi* fordításának bevezetőjében is és a *Mengzi* (VII.A.) 26.-ban is a *weiwo*-t úgy fordítja, hogy „chooses egoism”,¹⁷ holott nem értelmezhető ekként. Graham Yang Zhu feltételezett egoizmusáról azt mondja, hogy az csak Mengzi vádja után terjedt el.¹⁸ Graham nagyon tanulságos módon utasítja el a Yang Zhu-t ért vádakot, miszerint ő „önző” és „hedonista” volna. „A szerző lázadó minden konvenció ellen, amely akadályozza az élvezetet, és ellensége a tiszteletre-méltóságnak, az arc megtartása megszálottságának, hanem örömet akar szerezni más embereknek és magának is, ettől azonban még nem »hedonista«.”¹⁹ Thomasine Kushner összeveti a konfucianus és a motista felfogásmódot Yang Zhu megközelítésével.

A konfucianusok és a motisták gyakran állították, hogy az embernek kötelessége személyes áldozatokat hozni a világ javára kérdésre válaszolva: „Ha valaki megmentheti az emberiséget önmaga feláldozásával, nem köteles ezt megtenni?” a konfucianusok és a motisták egyhangúan azt válaszolták: igen, míg Yang Zhu megbotránkoztatta kortársait azzal, hogy: nem. [...] Yang Zhu alapvető gondolatai két mondatban foglalhatók össze: „mindenki önmagáért”, valamint „a dolgok megvetése és az élet megbecsülése”.²⁰

Erica Brindley felidézve Graham gondolatait, szintén kiemeli, hogy a *Yang Zhu* fejezet nagy hangsúlyt fektet arra, hogy az életet örömmel (*le* 樂) kellene megélnie az embernek, de ha a fő témáiról szóló vitában megvizsgáljuk az úgynevezett „hedonista” kérdés jellegét és terjedelmét, megkérdőjelezendő, hogy a fejezet orientációja jogosan érthető-e hedonisztikusnak.²¹ Mint látható elég tarka és kissé zavaros kép előtt állunk. Ezek után nézzük meg a *Yang Zhu* szöveghelejt, hátha kitisztul a kép.

¹⁵ Fung 2003: 94–95.

¹⁶ Lau 1970: 29–30.

¹⁷ Lau 1970: 30, 187.

¹⁸ Graham 1989: 61.

¹⁹ Graham 1960: 136–137.

²⁰ Kushner 1980: 320–321.

²¹ Brindley 2022: 105–106.

A *Yang Zhu* kiemelt téziseinek értelmezése és a szöveghelyek mondandója

A sunji hao 損一毫 – „egy hajszál/szőrszál elvesztése”

Yang Zhu-nak ez a példázata Mengzi vádja nyomán vált az egyik értelmezési vitakérdéssé. *Mengzi* 孟子 *Jinxinshang* 盡心上 (VII.A.) fejezet 26.: 孟子曰：楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。 „Mengzi mondotta: Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> mindenhez csak önmagáért nyúlt (*qu weiwo* 取為我). Ha egy hajszálát kellett volna kitépnie, hogy hasznára legyen az égalattinak, nem tette volna meg.”²²

Hu Shi értelmezése szerint

Yang Zhu gondolatai biztosan a „saját maga értékelése” vagy „valakinek a számára” szemlélete körül forognak. A későbbi generációk gyakran kritizálták Yang Zhu-t azzal, hogy „önző”, „dekadens” személynek nevezték. A késő „Tavaszi ősz” időszakban, valamint a „Hadakozó fejedelemségek” korai és középső időszakában az egyes államok folytonosan harcoltak egymással, és ártottak egymásnak a haszonért. Yang Zhu ezért ennek megfelelően viszonyult a világhoz. Mindennek elvetését és az „önmaga megbecsülése” elméletét hirdette azzal a példázattal, hogy „a régi kor emberei egyetlen hajszálát sem veszítették volna az égalatti javára”.²³

Lau a *Mencius* bevezetőjében egy rendkívül éleselméjű észrevételt tesz. Azt írja, hogy Mengzi éppen azért emeli ki Yang Zhu tanításából, hogy „egy hajszálát sem áldozná fel a birodalom hasznáért”, mert ez az a gondolat, amely alkalmas arra, hogy „Mengzi félrevezessen, s ez abban rejlik, hogy kiemeli azt, ami tulajdonképpen csak következmény, és Yang Zhu tanításának alaptételeként mutatja be”.²⁴

Forke értelmezése úgy mutatja be ezt az álláspontot, mint az értelmes, örömteli életigenlés dicséretét:

Az önfeláldozás kérdésében a filozófus egészen világos. Az élet nem önmagában számít, hiszen csak rövid ideig tartó létezésről szól. Az önfeláldozásból nincs semmi, amit meg kellene szerezni, talán a kis hírnevet meg kéne spórolni, mert ez a személyiség rovására és kárára történik, így helytelen dolog. [...] Ha a világ

²² *Mengzi* VII. A. 26. Tökei 2005a: 379.

²³ Hu Shi 1919: 199–200.

²⁴ Lau 1970: 30.

megköveteli ezt a végső önfeláldozást, akkor a világ rossz és a dolgok olyan állapota, amelyek erre az önfeláldozásra szólítanak fel, helytelenek.²⁵

Graham azt mondja, hogy a „hedonizmusra” utaló fejezetrészek betoldások. Ilyen közülük

Yang Zhu és Qin Guli, Mozi fő tanítványa párbeszéde. Nyilvánvalóan motista forrásból származik, többek között azért, mert a történetet Qin Guli oldaláról mesélik el. Ez a rész, amelyben Yang Zhu egy hajszálát sem hajlandó adni a világ javára, azt a hamis benyomást kelti, ha figyelmen kívül hagyjuk külön eredetét, hogy a Yang Zhu fejezet szerzője mintha amorális egoista és hedonista is lett volna. [...] Ezért kigúnyolták Yang Zhu-t, mint egy olyan embert, aki egy hajszálnyit sem áldoz fel azért, hogy az egész világ javára váljon.²⁶

Matt Stefon helyesen állítja: „Yangnak az az állítólagos elutasítása, hogy egy hajszál feláldozásával megváltsa a világot, egyáltalán nem támogatta a »mindenki csak magáért« elvet, ahogy Mengzi hitte. Yang Zhu azt hangsúlyozta, hogy az önkárosodás, amelyet a haj kitépése jelképez, semmiképpen sem vezet mások javára.”²⁷

Nos az értelmezések után vizsgáljuk meg magát a *Yang Zhu* szövegét, mit is mond valójában saját korának.²⁸ Először nézzük meg a *Yang Zhu* passzusa alapján, hogy mit állít a szöveghely:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 11. passzus: 楊朱曰：[...] 古之人，損一毫利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。禽子問楊朱曰：去子體之一毛，以濟一世，汝為之乎？楊子曰：世固非一毛之所濟。禽子曰：假濟，為之乎？楊子弗應。

Yang Zhu mondotta: [...] A régi idők emberei egy hajuk szálát sem adták oda, ha az égalattinak használhattak volna vele; s ha egy valakinek akart hódolni az egész égalatti, azt nem fogadta el. Az egyes emberek egy hajuk szálát sem adták oda, az egyes emberek nem igyekeztek használni az égalattinak, az égalattiban mégis rend volt. Qinzi 禽子 <Qin Guli> megkérdezte Yang Zhu-tól „Ha testedből mester, ki kellene tépned egy hajszálát s azzal segíthetnél az egész világon [a *shi*

²⁵ Forke 1912: 25.

²⁶ Graham 1960: 136–137.

²⁷ Stefon 2011. <https://www.britannica.com/biography/Yang-Zhu>

²⁸ A *Yang Zhu* 楊朱 szövegeinek fordításakor azt a bemutatási módot választom, hogy közlöm Tőkei fordítását és más fordítók terminusértelmezéseit, majd igyekszem megvilágítani, miért helytelen ezt az európai filozófia történetéből vett fogalmakkal interpretálni, amiként az a más kínai bölcselek által használt terminusok fordításakor is történik, ezzel félreértelmezve az eredeti gondolatok mondandóját.

世 jelentése itt „a kor” vagy „a nemzedék” – V. A.], vajon megtennéd-e?” Yangzi így felelt: „A világon nem egy hajszállal lehetne segíteni.” Qinzi tovább kérdezte: „Tegyük fel, hogy segítene. Megtennéd-e?” És Yangzi erre semmit sem felelt.²⁹

Ennek a passzusnak a tétje, hogy Yang Zhu miért nem felelt vitapartnere kérdésére? Azért nem, mert az láthatóan (amint a passzus későbbi szövegrészéből ki is derül) semmit nem fogott fel abból, amit neki mondott, és ami a mondandója mögötti életszemléletének magja, nevezetesen: hagyni kell mindent spontán módon menni, a „maga olyansága” (*ziran* 自然) alapján, az adottságoknak-hajlamoknak (*xing* 性) megfelelően. Nem arról van szó, miszerint Yang Zhu egy „hajaszálát” vagy „szőrszálát” sem volt hajlandó feláldozni másokért, hanem értelmetlennek találta a „felvetést”, vagyis a metaforát szó szerint értve, vitapartnere kérdésére adott válaszában joggal állította, nem mondhatjuk egy ilyen „áldozat”-ról, hogy bármin is segítene.

Emerson egy igen megszívlelendő megvilágítást fűz ehhez a passzushoz:

Yang Zhu doktrínája szilárdan a családi kötelmek kínai hagyományain alapult. A hagyományos kínai nézet az volt, hogy az életet kötelesség ápolni, a termékenység egyfajta követelmény volt. Az áldozatokra úgy gondoltak, mint az ételre, *amelyet* a szellemeknek visszaadtak hálából; a föld gyümölcsei, a hosszú élet, az egészség és az utódok voltak azok az áldások, amelyekért áldoztak a rítusok által. Az ókori kínaiak számára az ember teste (vagy élete) nem volt a sajátja, a szüleié és ősieié volt, ez volt az ő felajánlása nekik. A háborúk időszakában, annak minden veszedelmével együtt, a hadi érdem mindig az egyik fő út a magas

²⁹ *Yang Zhu* 11. Tókei 2005a: 313. Nézzük a terminusok fordításait: A *tianxia* 天下 értelmezése csak Tókeinél: „az égalatti” és Малявин-nál: „Поднебесной” pontos, a többiek átértelmezik, Forkénél „world”, sőt „universe”, illetve „world a perfect state”, Grahamnál „Empire”, Clearynél „world”, Wiegernél „l'État”, Wilhelmnél „ganzen Welt” szerepel. E szöveg hely értelmezésénél érdemes kitérni egy látszólagos apróságra, amely azonban rávilágít arra, hogy a fordító-értelmező milyen helyzetbe kerülhet saját nyelve korlátai miatt. A szöveg mondandója a *hao* 毫 írásjegy körül forog. Tókei „hajszál”-ként fordítja, Forke „hair”-ként, Graham „hair”-ként, Cleary kétféleképpen, „hair”-ként és „hair of body”-ként, Wieger „poil de corps”-ként, Wilhelm „ein Haar”-ként és „ein Haar vom Leibes”-ként, Малявин „один волосок”-ként. Az angolban, a németben és az oroszban nincs külön szó a „haj”-ra és a „szőr”-re, és a helyzet az, hogy mivel csak a magyarban és a franciában van külön szó (a „szőr”: „poil”, a „haj”: „cheveux”) ezért nehéz, de nem lehetetlen a hajszál és a szőrszál elkülönítése. A *hao* 毫 egyik eleme a *mao* 毛, amelynek jelentése: „szőr”; a „haj” az a *fa* 髮, tehát a szöveg helyen szőrszálról van szó. Ezért itt csak Wieger fordítása adja vissza egyértelműen az eredetét, aki megerősítésként az egyértelműségre, egy helyütt még hozzá is teszi: „poil de corps”; ezt a megoldást választja (bár csak részben) Cleary a „hair of body”-val és Wilhelm az „ein Haar vom Leibes”-szel. (A szöveg hely fordításai: Forke 1912: 52; Graham 1960: 148; Cleary 2009: 164; Wieger 1950: 131; Wilhelm 1921: 147; Малявин 1995: 370.)

pozícióhoz, így kikerülhetetlen feszültség uralkodott az ember ősei iránti kötelessége és az állam iránti kötelessége között.³⁰

Yang Zhu ebben a feszültségben az egyes embernek a saját közvetlen környezetében való életét részesíti előnyben, a hatalom iránti elköteleződés értelmetlen voltát hirdetve.

A *weiwo* 爲我 – „önzés”, vagy egészen másról szól a szöveg

A Yang Zhu személyével kapcsolatban kulcsterminusának tekinthető *weiwo* 爲我 – amely szintén a *Mengzi*-ben emlegetődik, mint elítélendő magatartásmód. Ez a terminus egyetlen szövegrészben szerepel, a *Liezi* 列子 *Liming* 力命 (6.) fejezet 6.-ban van ez az érdembeli „bejegyzés”, miszerint Yang Zhu meglátogatta beteg barátját, Ji Liangot, és arra inti, hogy legyen türelmes; itt, ebben a passzusban szerepel a *weiwo* 爲我 terminus. Ezt a szövegrészt hitelesnek tekinthetjük.³¹ A hagyomány és nyomában a sinológusok, a „hadakozó” időszak viszonyaira alapozzák azt, hogy a Yang Zhu sarkalatos terminusa a *weiwo*, amely Mengzi támadása (*Mengzi* III.B.9; III.B. 14; VII.B.26) nyomán a kínai hagyományban azt az értelmezést kapta, hogy „önmagamért” teszek, a sinológiában pedig, különösen Philip Ivanhoe szerint,³² erre alapozva azt, hogy „önző”, „egoista”.

Yang Zhu abban az átalakulásban, amely a Hadakozó fejedelemségek idején zajlott le, azt a szerepet vállalta magára, hogy az egyes ember szempontjait részesítette előnyben, a valósághoz való hűségnek és a mindennapokhoz való ragaszkodásnak hirdetve elsőbbséget. Ezzel Yang Zhu „felszabadította” a kínai elit egyes tagjait az őket meghatározó funkciók, szerepek és kapcsolatok alól, lehetővé téve az egyes számára az önmagával való 'azonosságtudat' és önfejlés új, nem nyilvános, nem rituális formáit.

Az alapvető támpont, amely lehetővé teszi Yang teljesítményének meghatározását, az az, hogy az ókori Kínában (és még később is) a társadalmilag és rituálisan meghatározott én [*wo* 我] nem azonosítható a testtel [*shen* 身], magával az adott személlyel, mint önálló lényel. Ahogy az én gyengén meghatározott, az ilyen társadalomban az egyes érdekek követését nem ösztönzik. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezik. De először is az egymásba fonódó szokásos kötelezettségek sűrű hálójára tette ezt nehezzé, azáltal, hogy egyik vagy másik kötelesség elhanya-

³⁰ Emerson 1996: 552.

³¹ Graham 1960: 136.

³² Ivanhoe et al. 2005: 369.

golását a konfucianus erények megtagadásaként tekintették, és az egyes emberi érdekek követése gyanús volt, ezért aktívan elfojtották.³³

Most azt a néhány figyelmreméltóan sarkalatos véleményt mutatom be, amelyek nem „önzés”-ként értelmezik ezt a terminust.

Kang Yuwei egy „naturalista” olvasatot kínál: „a *wei wo* átalakul az önző szándékoktól az önfejlesztés felé, a *zong yu* 縱慾 [a vágyak szabadon engedése – V. A.] pedig a negatív érzéstől vágyaikba való belemerülés átvált egy pozitív érzéssé, hogy »szabad utat engedjen« vágyainak. Ebben az olvasatban a *wei wo* beépül Kang víziójába a Nagy Egység iránti vágyba, és olyan ideává alakul át, amelyek kulcsfontosságúak annak megvalósításában.”³⁴ Kang számára a vágyak az Ég adottságai: „E típusok mindegyike csak azt követi, amihez közel állnak hajlamaik, hiszen az egyszerű emberek nyilván érdeklődnek a test jóléte iránt, ezért vannak vágyaik. Mivel ezeket is az Ég ruhazza fel, nem lehet őket megtiltani. Így még a bölcsek sem nélkülözhetik a test kielégítését [...] ezt semlegesesen kell felfogni.”³⁵ Az ok, amiért az embereknek vágyaik vannak, az az emberi lét testisége, és nincs értelme tiltani a vágyakat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vágyaknak nincs határa. Kang úgy látja, hogy a vágyak az emberi élet velejárói, de elmagyarázza, hogy

az Ég korlátokat is szab, ilyen például az ember élettartama, és az embereknek maguknak is vannak szabályai. A bölcsek tudják, hogy a vágyak az égből gyökereznek, ezért szolgálják őket, ám mértékkel, de ők is attól tartanak, hogy az emberek vágyaiknak túlzó módon hódolhatnak, ezért szabályrendet alkotnak, hogy az megfékezze őket. [...] Azok az emberek, akik maguknak élnek, azt teszik, amit tesznek, csak ne tegyék azt, amit nem kellene; ez minden. A *wei wo* lényegében a hajlamból fakadó vágyak kielégítése és más vágyak szükség szerinti visszatartása. [...] Minden teremtménynek, amelynek van vére és lehelete, szükségszerűen vannak vágyai, amely vágyak, változatlanul szabad játékot adnak nekik. Vágyak nélkül lenni egyszerűen az életben is halottnak lenni. A bölcsek a legvágyatlanabbak, de szabad kezet adnak az emberiség és méltányosság utáni vágyaknak. [...] Tehát ami megzabolazza az embereket, az annak köszönhető, hogy vérük és lélegzetük van, és ami szabad kezet ad nekik, az ugyancsak a vérnek és a lélegzetnek köszönhető.³⁶

³³ Emerson 1996: 537.

³⁴ Wang 2023: 305–306.

³⁵ Kang 2007: 498.

³⁶ Kang 2007: 499–500.

Hu Shi véleménye az, hogy a *weiwo* a „a bölcsek száz iskolája” (*zhuzibaijia* 諸子百家) vitáinak része volt a Hadakozó fejedelemségek időszakában, és a túlzó konfuciánus erényekre és a hírnévre törekvés elleni reflexió volt.³⁷

Emerson egy igen figyelemre méltó észrevételt tesz. Eszerint Yang „mindenki önmagáért cselekszik” elve (*wei wo*) felvet egy problémát, ugyanis ugyanúgy lefordítható „nekem” és „enyém” értelemben, mint az „értünk”, „nekünk”, „miénk” értelemben: a *wo* 我 lehet egyes vagy többes szám, és utóbbi esetben akkor használható, ha egy *jia* 家 „(nagy)család” vagy *zu* 族 „nemzetség” nevében beszél. A kínaiaknál az „én” kifejezés, hasonlóan a „személyes” (*si* 私) kifejezéshez nem határozott meg egy tisztán egyéni világot, így az „egoista”, vagy a „magán” fogalma nem alkalmazható ebben a világképben. „Egyáltalán nem biztos, hogy Yang Zhu vagy az ő követői elutasították a kínai család terhes kötelezettségeit. Csak a motistákat vádolta Mencius [Mengzi] a család elpusztításával, mivel Yang Zhu követői elfogadni látszottak a hagyományos szerepeket, így a család kitüntetett szerepét is.”³⁸ A szövegösszefüggések alapján is észszerű elfogadni, hogy ebben az esetben a terminust helyénvaló Emerson érvelése szerint kezelni, így az egyéni érdek helyett inkább érdemes csoportérdekről, pontosabban azok érdekéről beszélni, akik saját életünkben körülvesznek. Bár Yang Zhu nem ítéli el a hivatali köteleességek teljesítésének híveit, ám fontosabb számára ennek a kisebb környezetnek jólléte.³⁹

Yang Zhu-t gyakran kritizálják amiatt, hogy saját haszonra törekszik, és saját kívánságait mások rovására teljesíti. Hogy ez helyes-e vagy sem, az igen kérdéses. Yang Zhu u.n. „önerdekének” kiindulópontja a *weiwo* álláspontja, és alapvető tétele az, hogy „mindenki értékelje saját magát”, és tekintse magát „nemesnek” (*gaogui* 高貴 [ez a szópár nem szerepel a Yang Zhu szövegében, a *gui* 貴 önmagában igen, jelentése: „nagyra értékelt” – V. A.]). Nem a boldogság és az élvezet keresése mindenki személyes életében az, ami fontos, hanem amiért az ember értékes a saját maga és mások számára, az az életnek az értékelése és egyszerűségében helyes életvitele.⁴⁰

³⁷ Hu Shi 1919: 197.

³⁸ Emerson 1996: 554.

³⁹ Hartyáncsi 2012: 229.

⁴⁰ Zhong 2021: 19.

A *ming* 名 – „hírnév” és „név”

A konfuciánus követelményrendszer a hagyomány követését és a „hírnév” (*ming* 名), tehát a „neveség” (vagyis az ősöknek való megfelelés és az utódok számára mintaként szolgálás) elérését tette kötelességgé. Egy ilyen „neves” helyzet egyben nyilvánvalóan biztosította a hierarchiában betöltött helyet és a vele járó jómódot. Egy másik kiemelkedően fontos gondolata-tanácsa a *Yang Zhu*-nak az élet normál vitele és a hírnév közötti összeegyeztethetlenséget hirdeti. A „hírnév” szerepének az elit számára kiemelkedő szerepe kapcsán Emerson bemutatja, hogy Yang Zhu álláspontja milyen élesen szembenáll a konfuciánus követelménnyel, amely annak elérését kívánatosnak tekinti.

Azáltal, hogy a nyilvános kitüntetések és címeket, az udvari szertartásokat és az uralmi kapcsolatokat külső körülményeknek tekintő és negligálhatóként aposztrofáló tanítása Yang Zhu-nak a hagyományos rituális rend középpontját célozta meg, életviteli beállítódása élesen különbözött a konfuciánus és hagyományos formák követésének doktrínájától. [...] A változás benne az, hogy a Yang Zhu-nak tulajdonítható kínai élettanítás – aminek mindig is szidalmazva ellenálltak a konfuciánusok – az egyes emberi és családi élet felértékelődése volt a köz- és az udvari élet rovására. A „kínai ént, a személyt” soha nem szűnt meg relációsan meghatározni, elsősorban benne a közvetlen rokoni kapcsolatok feltételeire vonatkozóan; de a legtöbb kínai számára, a konfuciánus elit kivételével, az uralkodóhoz és az előjárókhöz s általában a közélethez való viszony egy külső és gyakran megterhelő aggályt okozott. Ez a változás egybeesett azzal, hogy a hagyományos, rituális cselekvési mintákat egyfajta racionalizálás váltotta fel. [...] Így vagy úgy, a legtöbb korai kínai gondolkodó vagy részt vett ebben átalakulásban, vagy reagált rá.⁴¹

Nézzük meg hát, miként „reagált” Yang Zhu:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 2.: 太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也，故不為名所觀。從性而游，不逆萬物所好，死後之名，非所取也，故不為刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。

A régmúlt idők emberei tudták, hogy az élet nagyon rövid, tudták, hogy a halál nagyon gyorsan elérheti őket, ezért mindig a szívüket követve cselekedtek, nem fordítottak hátat annak, ami a természetben (*ziran* 自然) szeretni való, és nem vetették el maguktól azt, ami testüknek gyönyörűség volt. Ezért nem a hírnév

⁴¹ Emerson 1996: 535–536.

utáni vágy ösztökélte őket, hanem hajlamaik (*xing* [性]) után mentek, s nem helyezkedtek szembe azzal, amit minden létező (*wanwu* 萬物) jónak tartott. A halál utáni hírnévvel mit sem törődtek, ezért büntetés nem is érte őket. Hogy hírt és dicsőséget előbb vagy utóbb szerezzenek, hogy éveiknek száma több vagy kevesebb legyen, mindezt sohasem mérlegelték.⁴²

Vagyis amit a szöveghely mond, az azt igazolja, hogy a *Yang Zhu* – a régiekre hivatkozással ugyan, hogy megfeleljen a tradíciónak – elítélve a hivatalviselés sikerességével elért hírnévnek szentelt életgyakorlatot, azt hirdeti, hogy az értel-

⁴² *Yang Zhu* 2. Tőkei 2005a. 306. Tőkei fordításában a „természetben” értelmezés helytelen, a *ziran* 自然 jelentése szó szerint „a maga olyansága”, a „spontaneitás” kifejezéssel is viszszaadható a gondolat magva; a „hajlamaik” értelmezés a *xing* 性 fordításakor megfelelő, szó szerint: „adottság” (amely az Égtől kapott), a *wanwu* 萬物 szó szerint „a tízezer dolog” vagy „tízezer levő” – itt az utóbbi jelentés a szövegbeillő. A *dangsenzhiyu* 當身之娛 valódi jelentése nem a „test gyönyörűsége”, hanem „kezelj úgy személyedet, hogy örülhess” (rejoice – K549g). Forke az „emberek” helyett „all creatures”-t értelmez, ami képtelenség, a „szív követésé”-t „impulses”-ként fordítja, és helyesen „propensities” fordít, csak hogy megtoldja azt a „natural”-lal. Ő is, Tőkeihez hasonlóan „pleasure”-ként fordítja a *yu* 娛-t. Graham jól adja vissza a „spontaneous” értelmezéssel a *ziran* jelentését, ám a *xing* jelentését hibásan „their nature” fordítással átértelmezi. A „hírt és dicsőséget” Tőkeinél, a „glory and fame” Forkénél és a „reputed and praised” Grahamnél értelmezés egyaránt hibás a *mingyu*, 名譽 terminuspár fordításánál, ugyanis így: 名譽, vagy (többnyire) „hírnév”-et, vagy „dicséret”-et jelent. Az ókori szövegekben sok helyen szerepel a terminuspár, a *Yang Zhu*-beli jelentés szempontjából fontos a *Mozi*-ben (2. 4.; 27. 8), a *Zhuangzhi*-ben (XIV. 2. XXIX. 3) és a *Liezi* más szöveghelyein (I. 10. VI. 8) egyértelműen látszik, hogy ezeket a jelentéseket érthetjük, tehát külön 名 és 譽 értelmezés esetén, a „név” + „hírnév/dicséret” megoldás lehetséges csak, a „hírnév” és „dicséret” nem. Itt egyértelműen a „név” és a „hírnév” párbáállítása volt az eredeti szöveghelyen a cél. Cleary fordítása nagyon tanulságos, mert bizonyos kifejezéseket a sztenderd szerint fordít, másoknál azonban ragaszkodik az eredeti értelméhez. A „natural inclinations” jól mutatja ezt, hiszen a „természetes” értelmezés helytelen, viszont a „hajlamok” rendben van; ám később a „naturally” értelmezést választja. Amikor külön értelmezi a *minget* 名 a szöveg korábbi részében, a „reputation”-t használja, ám a későbbi helyen pontos, amikor „name and fame”-ként fordítja a *mingyu* 名譽 terminuspárt. Itt mutatkozik meg világosan, hogy a *ming* 名 nem jelenthet mindig „hírnév”-et a *Yang Zhu*-ban. Wieger francia fordítása olyannyira átértelmezi a szöveghelyet, hogy egyetlen kulcsterminus sem szerepel benne, a *xing* terminus sem jelenik meg nála; és egyáltalán nincs tekintettel arra, hogy itt a legfontosabb állítás: nincs értelme a „hírnév” hajszolásának. Wilhelm megoldása hasonló, mint (majd egy századdal később) Clearyé, „natürlichen Neigungen”-ként, illetve „ihrer Natur”-ként fordítja a *xinget*. A hibás értelmezés jellemzi a „hírnév/dicséret” jelentés kettébontását (mint Tőkeinél és Grahamnél is): a „Ruhmes willen” fordítás helyes, ám a „Ruhm und Lob” már helytelen. Малявин fordítása nagyon problémás, szinte minden kulcshelet átértelmez: „природная желяния” („természetes vágyak”), „слава” („dicsőség”), „своей природе” („saját természeténél fogva”), így éppen a mondandó veleje vesz el. (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 40; Graham 1960: 140; Cleary 2009: 149; Wieger 1950: 127; Wilhelm 1921: 137; Малявин 1995: 362–363.)

mes magatartás az, ha megragadjuk az amúgy rövid és megismételhetetlen jelen életnek megfelelő örömteliséget.

A „hedonizmus” kifejezés értelmes használata nagyon is kérdéses, de amit ezzel a szakirodalomban egyesek kifejeznek, az óvatosan használható az életről és halálról (*sheng si* 生死), a valóságról (*shi* 實) szóló fejezetben található fontos terminusok csoportjának mélyebb megértése érdekében, a „hírnév” és „színlelés” (*ming* 名 és *wei* 偽), valamint a „belső” és „külső” (*nei wai* 内外) viszonyának vizsgálatakor.⁴³ A „valóság” (*shi*) a „színlelés” (*wei*), helyett a valódi és természetes dolgok iránti aggodalommal teljes, szemben azzal, ami a névvel (*ming* 名) és hírnévvel (*ming* 名) kapcsolatos törődéssel jár. A *Yang Zhu* különösen az az ezek miatti aggodás ellen lép fel.⁴⁴

Ugyanígy ítéli el és veti el a színlelt hűség alapján megszerzett „nevet”:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 17.: 楊朱曰：[...] 安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。

Yang Zhu azt mondta: „[...] Ha megnyugvás biztosítatik a feletteseknek, mégpedig nem a hűség erénye által, akkor a hűségnek a híre [a 名 itt a gondolat tartalma miatt »neve« jelentésű – V. A.] semmivé foszlik. Ha pedig haszon származik a rajtunk kívülálló dolgokból, és nem az igazságosság erénye révén, akkor az igazságosság híre semmivé válik. Ha a fejedelem és alattvaló egyaránt megnyugvást talál, ha a rajtunk kívülálló dolgok és az énünk egymásnak kölcsönösen hasznára vannak, akkor a régi idők erénye (*dao* 道) megvalósult.”⁴⁵

⁴³ Brindley 2022: 106.

⁴⁴ Brindley 2022: 119–120.

⁴⁵ *Yang Zhu* 18. Tőkei 2005a: 320. A *shang* 上 Tőkeinél „felettesek”, Forkenél „sovereign”, Grahmnél „ruler”, Clearynél „to rulers”, Wiegernél „princes”, Wilhelmnél „Herr-Oberen”, Maлявин-nál „государ”. A *shang* itt „feljebbvaló”-t vagy „felülálló”-t jelent, a többi fordítás átértelmez. A *zhong* 忠 „hűség erénye”, „loyalty”, „loyal”, „loyalty”, „loyaux”, „Pflichttreue”, „Преданность” („hűség, odaadás”). Ez mindenkinél rendben. A *ming* 名 „híre”, „fame”, „reputation”, „the name”, „renom”, „Ruhm”, „имя”. A *ming* a szöveghelynek ezen a részén mindkét értelemben fordítják, de helyesebb a „név”, az utolsó rész mondasáinak összefüggésében. A *li* 利 „haszon”, „profit”, „benefit”, „profit-benefit”, „bons pour les êtres” – „concession mutuelle par tous des avantages congrus”, „nützen”, Maлявин nem a *li*-t fordítja le, hanem helyette a „помочь” („segítés”) kifejezést használja; Wieger is kibővíti és átértelmez. A *yi* 義 „igazságosság”, „righteousness”, „dutiful”, „justice”, Wieger itt nem fordítja, hanem „de bonté”-t ír (később „vérité”-t), „Uneigennützigkeit”, „Исполнения долга” („kötelességteljesítés”). Egyik értelmezés sem helytálló, a 義 „méltányosság”-ot jelent (az egyik legfontosabb erényt) a kínai gondolkodásban, Kongzi kiemelt hangsúlyt helyez rá, és majd minden bölcselő él vele. A *jun chen* 君臣 „fejedelem és alattvaló”, „sovereign and subjects”, „ruler and subject”, „sovereign and subjects”, „supérieurs et les inférieurs”, „Fürsten und Untertanen”, „Правитель и подданные”. Itt szinte minden fordítás megfelelő, Wieger „supérieurs” értelmezése kissé pontatlan. A *wo* 我 „énünk”, „I”, „one’s life”, „self”, „égoïstes”, „Ich”, „жить сам себе” („élni magának”). Wieger „égoïstes”-ja nem elfogadható

A *Yang Zhu* e passzusának gondolatmenete így fejeződik be:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 17.: 鬻子曰：去名者无憂。老子曰：名者實之賓。

Yuzi (鬻子) azt mondta: „Aki lemond a hírnévről, annak nincsen gondja”. Laozi pedig azt mondta: „A hírnév (csupán) vendége a valóságnak.”⁴⁶

Lábjegyzetben Tőkei megjegyzi, hogy a Laozi szájába adott mondás nincs a *Daodejing*-ben (ami így van), ám arra nem gondol, hogy ő maga, mégpedig helyesen „név”-ként fordította le a terminust a *Zhuangzi* (I. 2.) fordításakor, ahol ez az alapvetően fontos állítás szerepel: „A név a valóság vendége.”⁴⁷ Ami pedig a Laozi ebbéli mondandóját illeti, az nagyon is a „név” körül forog, ugyanis a *dao* megnevezhetetlensége több passzusnak (I; XIV; XXV; XXXIII) is tárgya, és világos, hogy Laozi számára a *dao* 道 a „való”.

Yuzi 鬻子 vagy Yuxiong 鬻熊 a legenda szerint tanítója volt Wenwangnak, és szövetséget kötött a Zhou-dinasztiával. Ő volt az alapítója a Chu 楚 fejedelemségnek. Egy másik hagyomány szerint ő volt a „*Yuzi*” című mű szerzője, és

(nyilvánvalóan befolyásolta az hibás felfogás, amely Yang Zhu-t így tekintette); Малявин értelmezése viszont jól fejezi ki Yang Zhu tanítását. A *dao* „道”, „erény”, „the dictum”, „Way”, „Way”, Wieger nem fordítja, „Sinn”, „Путь”. Csak az „út” fordítások megfelelőek, Tőkei „erény” értelmezése nem helyes, Forke „dictum”-ja átértelmezés, Wilhelm „Sinn”-je pedig teljesen elképesztő, hiszen itt a „régiek útja”-ról van szó. A *ming* 名 „hírnév”, „fame”, „reputation”, „name”, „réputation”, „Namen”, „имя”. Itt kizárólag a „név” értelmezés helyes. A *you* 憂 „gond”, „sorrow”, „care”, „worry”, „chagrins”, „Sorgen”, „забот” („aggódás”). A jelentés: „aggodalom”. A mondandó: *Qu ming zhe wu yo* 去名者无憂 pontos jelentése: „Azok, akik elvesztik a nevüket, nem aggódnak.” (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 64; Graham 1960: 156; Cleary 2009: 169; Wieger 1950: 135; Wilhelm 1921:155–156; Малявин 1995: 375–376.)

⁴⁶ *Yang Zhu* 18, 19. Tőkei 2005a: 320. A mondás (amelyet itt a *Yang Zhu* szöveghelye Laozi-nek tulajdonít) *ming zhe shi zhi bin* 名者實之賓 „a hírnév vendége a valóságnak”, Forkénél „fame is the follower of reality”, Grahamnál „reputation is the guest who comes and goes, reality is the host who stays” – ez túlfordítás (sem itt, sem a *Zhuangzi* I.2.-ben – ahol a mondás ténylegesen szerepel – nincs a szövegben); Clearynél „name is a guest of reality”, Wiegernél „la réputation ne vaut pas la vérité” – ez félrefordítás; Wilhelmnél „Name ist der Gast der Wirklichkeit”, Малявин-nál „имя – это гость действительности” („a név valóság vendége”). Cleary, Wilhelm és Малявин fordítása a helyénvaló, a 名 itt a gondolatsor tartalma miatt „név” jelentésű. Attól, hogy Tőkei, Forke, Graham és Wieger ragaszkodik ahhoz, hogy a standard értelmezés a „hírnév” kérdését a *Yang Zhu*-ban központi szerepben láttatja, és minden név-írásjegyet így értelmez a szövegben, ennek megfelelően félreérti és durván félreértelmezi a gondolatot. Wilhelm nem tudja eldönteni, miként értelmezzen, az elején „Ruhm”, a végén „Namen” van. Cleary és Малявин, nagyon helyesen következetes a fordításban mindkét helyen. (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 64; Graham 1960: 156; Cleary 2009: 169; Wieger 1950: 135; Wilhelm 1921: 155–156; Малявин 1995: 375–376.)

⁴⁷ *Zhuangzi* I.2. Tőkei 2005b: 59.

a Han-dinasztia idején a taoisták közé sorolták. Vagyis a *Yuzi* és a *Laozi* szentenciáira hivatkozás csak a későbbi „újrairás” szöveg helye lehet. Az azonban elég egyértelműen látszik, hogy arról van szó, amit itt Yang Zhu (elsőként) állít, a valóságos életet ne kívánjuk a „megnevezés” (*ming* 名) hálójába fogni, ugyanis akárcsak a „hírnév” (*ming* 名), a „név” (*ming* 名), mint olyan, mint ami megszabná az élet vitelét, sem tartozik a normális mindennapi élethez.

Nézzük meg ezt az összefüggést a két *ming* 名 között, amelynek keveredése a fordításokban is zavart okoz.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 1.: 實無名，名無實；名者，偽而已矣。

Az igazhoz ... nem tartozik hozzá a hírnév, és a hírnév nem kapcsolódik az igazhoz. Úgy van és nem másképp, hogy a hírnév: hamisság.⁴⁸

Ami az „igaz-hamis” fogalom párt illeti, annak valóban megfelelő terminuspár a kínaiban nem létezett, a fordításokban azonban több gondolkodó szövegeiben is, például a *Mozi* (36.1.) és a *Zhuangzi* (II.10.) értelmezésénél a *Yangzhu* 1-hez hasonló hibát követnek el a *shi-fei* 是非 („úgy van” – „nem úgy”) átértelmezésével. Most csak néhány gondolatot hoznék ide ezzel kapcsolatban. Vajon a klasszikus kínai gondolkodásban azonosítható-e valamiféle absztrakt „igazság”-fogalom? Megállapítható, hogy tulajdonképpen az ókori kínai gondolkodók

⁴⁸ *Yang Zhu* 1. Tőkei 2005a. 305. Forke „összetömöríti” és kiegészítően kibővíti a gondolatot: „The ignorant, while seeking to maintain fame, sacrifice reality” – a *shi*-re 實 a „reality” pontos, ám a *ming*-re 名 hibásan a „fame”-et adja meg, „Graham a „reality” és a „reputation” párost és a *wei*-re 矣 „pretence” kifejezéseket használja, Cleary a „reality” és „name” fogalmát adja meg, és az „artificial” kifejezést. Wieger „megoldása” nem fordítja a *shi*-t 實, hanem fura mód a „renom”-ot kapcsolja a „fausse supposition” formulához, ami azért is hibás, mert „feltételezés” szó nincs is a szövegben. Wilhelm „való” helyett „wahr”-t fordít, és ezt kapcsolja a „Ruhm”-hoz, és utóbbit a „nicht wahr”-ral jellemzi. Малявин fordításában van minden a helyén: „действительность” („valóság”) „название” („megnevezés”), „обман” („megtévesztés”), az eredetinek megfelelően. Tőkei, Forke, Graham, Wieger és Wilhelm fordítása egyaránt hibás, mert bár a *ming* 名 hírnevet is jelent, és a kijelentés egy olyan szövegrészben van, amely a hírnév hiábavalóságáról szól, ám a szöveg helyi mondandója az, hogy hiába engedte át Yao és Shun az „égalattit” (*tanxia* 天下), ezt csak névleg teheték (hiszen ők kapták az „égi megbízatást”, *tianxia*-t 天命). A helyes jelentés: „A valóságnak nincs neve, a névnek nincs valósága.” Így Cleary és Малявин fordítása a helyes. Ráadásul Tőkei és Wilhelm azt a hibát is elkövetik, hogy a *shi*-t 實, a „valóság” terminust az „igaz(ság)” fogalmával vélik visszaadni, ami már igen súlyos félreértelmezés. A példázat tehát valójában erről szól, ahogyan a *Zhuangzi* ugyanerről beszél (I.2.): 名者，實之賓也 „A név a valóság vendége.” Ráadásul Tőkei és Wilhelm azt a hibát is elkövetik, hogy a *shi*-t 實, a „valóság” terminust az „igaz”, illetve „wahr” fogalmával vélik visszaadni, ami már szintén súlyos félreértelmezés. Ezt igazolja az is, hogy a „hamis”-nak, illetve „nem-igaz”-nak („nicht wahr”) fordított *wei* 偽 terminus sokkal inkább itt „kitalált”, „tetszetős”, „színelte”, „megtévesztő” (Kroll 2014: 473) értelmű. (A szöveg helyi fordításai: Forke 1912: 37; Graham 1960: 158; Cleary 2009: 148; Wieger 1950: 126; Wilhelm 1921: 136; Малявин 1995: 361.)

világosan látták a „valós” – „úgy van” [*shi* 實 és *shi* 是] és a „téves-hibás” [*cuo* 錯 és *wu* 誤] megkülönböztetésének jelentőségét, továbbá a valóság [*shi* 實] és a dolgok [*wu* 物] összehangolásának értékét.⁴⁹ Ám egyáltalán nem rendelkeztek a nyugati „igazság”-gal megegyező fogalommal és olyannal sem, amely fedné a nyugati „igaz” predikátumot. Az angol „truth”, a görög „αλήθεια”, a magyar „igazság” szavaknak – amelyek általánosítást kifejező fogalmak – nincsen megfelelője a kínai nyelvben. A görög hagyománnyal ellentétben az „igazság” fogalmának tisztázása, magának az „igazság” kutatásának jelentősége nem mutatható ki a kínai bölcsélet fennmaradt szövegeiben.⁵⁰ „Az ókori filozófiai hagyomány nem foglalkozott olyan kérdésekkel, amelyekben az igazság fogalma központi szerepet játszott. A klasszikus kínai filozófiának gyakorlatilag nem volt metafizikai elmélete.”⁵¹

Miért elvetendő Yang Zhu számára a „hírnév” utáni sóvárgás, miért ítéli azt el olyan élesen? „A *Liezi Yang Zhu* fejezete szerint az ember *xingjét* 性 megzavarná a hosszú élet, a hírnév, a kiváló pozíció és a pénz utáni vágy. A hírnév (*ming* 名) »hiú név«, elrejtí a tényleges személyiséget, a magas pozíció pedig arra kényszerítené betöltőjét, hogy fáradtságosan töltsse a napot az élet megélése helyett. A hosszú élet pedig egyre több teljesíthetetlen kívánságot és vágyat hozna.”⁵²

A *shen* 身, a *sheng* 生 és a *xing* 性 – a „test felfedezése”

Yang Zhu kulcsfontosságú újítása a „test felfedezése” volt. A Hadakozó fejedelemségek időszakában az egyes ember és az állam viszonyát „újrendezték”, egyszerre teremtve új hatalmi rendet és egy új érzését az emberi létnek, egyfajta „magaazonosságot”. A *xing* nek, az emberi hajlamoknak közvetlenül a testi vonatkozásokra történő értelmezésével Yang Zhu felszabadította a kínai elit egyes tagjait a nyilvános rituális szerepek és kisebb mértékben a „klánazonosítások” és az ősök szellemeivel szembeni hagyományos kötelezettségek rigid betartásától, amelyek addig uralták őket.⁵³

Yang Zhu számára ez az életforma azt jelentette, hogy a valódi élet, a mindennapi élet megélése elől vonta el a cselekvést, a „hajlamok” (*xing* 性) és a „személyesség” (*shen* 身) rovására. Az egész nyilvános élet előtte külső és semmis volt, inkább akadály, mint segítség. Figyelmen kívül hagyott minden nyilvános azonosítást, és csak a saját közvetlen környezettel való együttélés-

⁴⁹ Harbsmeier 1991: 140. skk.

⁵⁰ Harbsmeier 1991: 129–130; 1998: 332–338, 478–487.

⁵¹ Hansen 1985: 493.

⁵² Zhong 2021: 19.

⁵³ Emerson 1996: 535.

ben talált értéket. A *xing* 性 Graham szerint az ember „megfelelő fejlődési iránya” az életben. Az egyes emberek törődnek a saját *xing*jükkel, és mások is törődjenek a magukéval.⁵⁴ A *xing* 性 kínai írott karaktere két részre bontható: egy gyökelemre és egy értelmező elemre, amelynek jelentése „születés”, „növekedés”, „élet” (*sheng* 生). Tehát a *ren xing* 人性 az emberi élet dinamikus kibontakozására utal. Így, Yang Zhu bölceletének középpontjában az élet teljességének fontossága áll, annak felismerése, hogy a testi épségnek és a jóllétnek kiemelkedő szerepet kell kapnia az életben. Az a helyes attitűd, ha amit az ember tesz, a vallott és kinyilvánított értékeivel összhangban van. Úgy tűnik, Yangzi volt az egyik első kínai bölcselelő, akit kifejezetten foglalkoztatott az ember adottságainak-hajlamainak (*ren xing*) kérdése. A *xing* kapcsolata a fentiek alapján, nyilvánvalóan szoros a *sheng* „élet” terminussal, amely a „születés” és „növekedés” jelentést is hordozza, utalva arra, hogy ez az élet alapvető meghatározottsága. Mivel mindhárom jelentés az emberi „test” (*shen* 身) funkciója (is), nyilvánvaló, hogy az a *Yang Zhu*-ban jelen lévő összefüggés, amely a *sheng* és a *shen* között áll fenn, a „test” megőrzésének-gondozásának az „élet” megfelelő módjának szempontjából elsődleges. Emerson szerint az emberi test sérthetlensége ezzel függ össze, és összhangnak kell lennie a személy és a saját élet feletti rendelkezés, valamint a kisközösség normális életében való részvétel között, a *Yang Zhu* tanítása alapján. Kiemeli, hogy éppen ezért nevezhető Yang Zhu az emberi test elsőbrendűsége „felfedezőjének”.⁵⁵

Két szöveghellyel érdemes itt bővebben foglalkozni, mert rávilágít arra, hogy Yang Zhu tanításának mi a fő „motívuma”, és milyen mértékig értik azt félre. A 10. passzusban egy szöveghelyen azt mondja a Yang Zhu-t kérdező: 有人於此，貴生愛身以斲不死可乎？曰：理无不死。 „Ha valaki nagyra becsüli az életet és szereti a testét, elérheti-e ezzel a halhatatlanságot? (Yang Zhu) felelte: A természettörvény nem ismer halhatatlanságot.”⁵⁶

Először is, a *guisheng aishen* 貴生愛身 „nagyra becsüli az életet, törődik saját személyével” jelentésű, mert „az élet nagyrabecsülése” a magunk nagyrabecsülése, és itt nem pusztán a testünk megőrzése a feladat, hiszen ha csak a testünkkel törődnénk, az nem tenné lehetővé, hogy kiteljesítsük életünket azáltal, hogy szeretteinkkel együtt (*xianlian* 相憐) élhetjük meg az életet. Az 5. passzusban elhangzik egy kérdés: *xi lian* 奚戀 „miért szeretünk?”. A 6.-ban pedig ezt olvashatjuk: „Az életben kölcsönösen vagyunk egymáshoz szeretettel (vagy »szimpátiával«, »együttérzéssel«, »ragaszkodással») *sheng xiang lian* 生相憐, a kölcsönös szeretet útján [járva] *xianglian zhi dao* 相憐之道”. (A *lian* 憐 rokon jelentésű a később gyakrabban használt *liannal* 戀.) Az a kisközösségi

⁵⁴ Graham 2009: 295.

⁵⁵ Emerson 1996: 533.

⁵⁶ *Yang Zhu* 10. Tőkei 2005a: 312.

élet, amelyről a kínai társadalomban beszélni lehet, az egyes „nagy családok” *jia* 家 harmonikus működésére alapozott élet. Az egyes embernek ez a valóságos élete terepe, amelyben mindennapjai telnek, ezért ebben a közegben érdemes magát angazsálnia. Ha az ember „közösségben [volna] az égalatti minden személyével” *gong tianxia shen* 公天下之身 (15. passzus), akkor hasonlóan ahhoz, ahogyan a *Mozi* a „kiterjesztett kölcsönös törődés” *jianxiang'ai* 兼相愛 elvárását megfogalmazza, az egész „égalatti” egy közösség lehetne, ám mivel ez nem lehetséges, maradjunk saját köreinkben. A külső dolgokat csak az élet táplálására, hasznára, fokozására és megőrzésére szabad felhasználni, a magunk és szeretteink kárára pedig nem, pusztán azért, hogy hasznot húzzunk; ez komoly zűrzavar volna az ügyek fontossági sorrendjét illetően. Lépünk tovább az értelmezésében: a *qi bu si* 斡不死 jelentése nem „elérni a halhatatlanságot”, a *qi* 斡 „kérni”, a *bu si* 不死 nem „halhatatlanság”, hanem „nem meghalni”, ez nyilvánvalóan egészen mást jelent, mint azt, amit a nyugati kultúrkörben halhatatlanságon értünk. A helyes értelmezés: „Lehet-e kérni a nem meghalást?” A *li* 理 – Needham hibás értelmezése, amelyet itt (és más helyütt is) Tókei átvett – nem jelenthet „természettörvény”-t, mert ennek a fogalomnak a kínai gondolkodásban nincs megfeleltethetője. A *li* 理 nemcsak „minta (egy anyagon)”, „az égi mintázat”, „háló”, „az égi csillagháló”, „rend”. „égi rend”, „szabály”, „elv” vagy később „racionális erény”, „racionális törvény” vagy igei alakban: „rendbe tenni” terminusként is használatos.⁵⁷ Itt tehát a *li wu bu si* 理无不死 helyes értelmezése: „A szabály (vagy a »rend«) az, hogy nincs nem meghalás.”

A *Yang Zhu* 楊朱 1.-ben is szereplő *shi-fei* terminuspár szerepe még egy szöveg helyen válik fontossá, egy olyan összefüggésben, amelyben Yang Zhu arra kíván választ adni, milyen is a helyénvaló élet. „A »szabadság« vagy »elengedés« (*si* 肆) koncepció a szabadság sajátos ízét tükrözi, amely eltér a tipikus taoista elképzelésektől, amelyek a *Zhuangzi*-ben kifejtettek révén váltak népszerűvé, és amelyek egyébként dominánsak a *Liezi* más részeiben is, a *Yang Zhu*-ban viszont hangsúlyos az életöröm (*lesheng* 樂生) gondolata.”⁵⁸ Az a „szabadság”, amelyről itt egyáltalában szó lehet, valaminek az „elengedésére” való hajlam vagy a annak lehetősége, egyfajta „kontrollátlanság” vagy „kikapcsoltság”, „lazaság”.⁵⁹ (Természetesen szó nincs a nyugati filozófia által értelmezett „szabadság” fogalmáról, amely a szabadságjogok és az önálló döntésen alapozódó cselekvés szabadságának összefüggését jelenti az antikvitás óta.) Olyan termi-

⁵⁷ Needham 1984a: 84–85, 88–89; Várnai 1984: 101–102; Karlgren 1940: 978–979, 202–203.

⁵⁸ Brindley 2022: 106.

⁵⁹ Kroll 2014: 429; Schuessler 2007: 479, 565.

nusok is hangsúlyosak, mint a *yangsheng* 養生 („az élet táplálása”). Yang Zhu számára az igazi tápláló élet az örömről, az egészségről és a vitalitásról szól.⁶⁰

Liezi 列子 Yang Zhu 楊朱 7.: 養生於 [⋯] 肆之而已, 勿壅勿闕。[⋯] 肆之而已恣耳之所欲聽, 恣目之所欲視, 恣鼻之所欲向, 恣口之所欲言, 恣體之所欲安, 恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲, 而不得聽, 謂之闕聰; 目之所欲見者美色, 而不得視, 謂之闕明; 鼻之所欲向者椒蘭, 而不得嗅, 謂之闕顛; 口之所欲道者是非, 而不得言, 謂之闕智; 體之所欲安者美厚, 而不得從, 謂之闕適; 意之所欲為者放逸, 而不得行, 謂之闕性。[H]ogyan kell az étellel bánni (*yangsheng* 養生). [...] [A]nnyi az egész, hogy szabadjára kell engedni és nem szabad gátolni, nem szabad akadályozni. [...] Engedni kell, hogy azt hallgassa, amire a füle vágyik, azt nézze amire a szeme vágyik, ahhoz hajoljon közel, amire az orra vágyik, azt mondja, amire a szája vágyik, abban találjon nyugalmat, amire a teste vágyik, és azt tegye, amire az akarata vágyik. Füle arra vágyik, hogy szép hangokat halljon, és ha nem hallgathatja őket, akkor megakadályozod hallása élesedését. Szeme arra vágyik, hogy szép dolgokat lásson, és ha nem nézheti őket, akkor gátoltat látása erősödésében. Orra arra vágyik, borshoz és orchideához hajoljon közel, és ha nem szívhatja be illatukat, akkor meggátoltat érzékelésében. Szája arra vágyik, hogy megmondja mi igaz és mi hamis, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcselkedésben. Teste arra vágyik, hogy találjon meglepedést élvezetében, de ha nem követheti vágyát, akkor meggátoltat élvezetében. Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, de ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad hajlamait (*xing* 性).⁶¹

Mivel ez a passzus a *Yang Zhu* egy lényegi mondandóját hordozza, a fontos gondolatok esetében elemzem a kifejtés sarkalatos terminusait, megmutatom a fordítások problematikusságát, és ezekhez a gondolatokhoz saját fordítást is megadok.

A kifejtés első mondata kulcshely Yang Zhu mondandója szempontjából: „Szája arra vágyik, hogy megmondja mi igaz és mi hamis, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcselkedésben.”⁶² A fontos kifejezések és terminusok:

⁶⁰ Brindley 2022: 114.

⁶¹ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 307–308.

⁶² *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. Forke: „What the mouth likes to talk about is right and wrong; and if it is not permitted to speak I call it obstruction of the understanding.” Graham: „What the mouth wishes to discuss is truth and falsehood and if this is denied it, I say that the intelligence is restricted.”; Cleary: „What the mouth wants to express is judgment; if it can't, that is called inhibiting the intellect”; Wieger nem fordítja le, hanem összevon: „Il faut laisser le repos de l'esprit”; Wilhelm: „Mund verlangt über Recht und Unrecht zu reden; wenn man ihn nicht darüber sprechen läßt, so unterdrückt man die Ausbildung der Klugheit”; Малявин: „устам угодно обсуждать истинное и ложное, и, когда им в этом отказано, ум терпит

yu 欲 „akar”, „kíván”; *dao* 道 eredeti használatában „út”, igei alakban „menni”, itt a „mondani” jelentés megfelelő (amely a *Mengzi*-beli használata nyomán értelmezhető bölcséleti szövegben – K 1048a–e);⁶³ *shi-fei* 是非 „úgy van” – „nem úgy”; *yan* 言 „beszél”; *zhi* 智 „bölcesség”. Az én értelmezésem (mivel itt a *dao* igei funkcióban van): „Amit a száj mondani akar, az az »úgy van« vagy »nem úgy«, de ha nem beszélhet, azt a bölcesség akadályozásának hívják.”

A második mondat mondandója: „Teste [*ti* 體] arra vágyik, hogy találjon megelégedést élvezetében, de ha nem követheti vágyát, akkor meggátoltad élvezetében.”⁶⁴ Nézzük a kifejezéseket: az *an* 安 „biztonság”, „kényelem”, „nyugalom”;⁶⁵ a *mei* 美 „szép”, „jó”, „kitűnő”, „dicséretes”;⁶⁶ a *hou* 厚 „gyarapodás”, „bőség”, „jómódú”, „prosperáló”;⁶⁷ a *cong* „engedelmes” „követni-következő”, „részesé lenni”, „vminek az útján”;⁶⁸ 從 a *shi* 適 „megfelelő”, „helyénvaló”, „elégedett”.⁶⁹ A mondat valójában így szól: „A test biztonságban kíván lenni, hogy elégedett (legyen), és jómódban (legyen), és mégsem követheti azt, amit elégedettségre hívnak.”

A harmadik mondat gondolata: „Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, de ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad hajlamait (*xing* 性).”⁷⁰ A fontos kifejezések: a *yi* 意 „akarat”, „szándék”; a *fang* 放 „elenge-

стеснение.” („A száj szereti megvitatni, hogy mi igaz és mi hamis, és mikor ezt tagadják, az elme kényszert szenved.”). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wiegler 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Alapvetően hibásnak tartom a fordítók értelmezését, mert nem „jó”-ról – „rossz”-ról, nem „igaz”-ról – „hamis”-ról, nem „megértés”-ről, nem „intellektus”-ról, nem „szellem”-ről van szó.

⁶³ Karlgrén 1996: 272–273; Kroll 2014: 79–80.

⁶⁴ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. „What the body wishes to find ease in is fine clothes and good food, and if these are denied it, I say that its comfort is restricted.” „What the body wants for comfort is good food and clothing; if it can't get them, that is called inhibiting ease.” Wiegler itt sem fordít, hanem összevon: „toute licence pour les aises du corps”. „Den Leib verlangt der Schönheit und Fülle zu genießen; wenn man ihn nicht gewähren läßt, so unterdrückt man sein Wohlbefinden.” „Телу угодно в хорошие, облачаться красивыми одеждными и питаться изысканными кушаньями, и, когда ему в этом отказано, оно терпит стеснение.” („A test arra vágyik, hogy jól legyen, szép ruhákba öltözhessen, és finom ételeket ehessen, és ha ezt megtagadják, elnyomást szenved.”) (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wiegler 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Ezek a fordítások így hibásak, Tőkei kivételével kibővítenek, Wiegler pedig elhagy, Tőkei pedig az „élvezet” értelmezéssel eltorzítja a mondandót a sztenderd felfogásnak megfelelően, miszerint *Yang Zhu* egy „élvhajász”, „egoista”, „önző” figura.

⁶⁵ Kroll 2014: 79.

⁶⁶ Kroll 2014: 299.

⁶⁷ Kroll 2014: 163.

⁶⁸ Kroll 2014: 66.

⁶⁹ Kroll 2014: 418.

⁷⁰ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. „What the mind likes is to be at peace ; and its not being permitted rest I call obstruction of the mind's nature”; „What the will wishes to achieve is freedom and

dett”, „korlátozatlan”, „gondtalan”;⁷¹ a *yi* 逸 „konvencióelvető”, „független”, „korlátlan”;⁷² a *xing* 行 „menni”, „tenni”, „viselkedni”. Értelmezésem: „Amit akarata kíván cselekedni, az a korlátozatlan függetlenség, de akadályozott az, amit hajlamoknak hívnak.”

A korabeli szövegek az emberi „lélekre” és testre is több, eltérő jelentésű kifejezést használtak. Egyesek szerint Yang Zhu nézeteinek egyik vívmánya éppen az emberi test „felfedezése” volt. A forrásokból úgy tűnik, mintha az egyéni test (*shen* 身) egységben megőrzésének fontosságát használták volna érvként az egyes ember érdekei elsőbbségének igazolásához.⁷³

Folytassuk az egyes ember és az „égalatti” dolgait „intézők” viszonyának vizsgálatával.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱15.: 楊朱曰：... 有其物有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物不橫私天下之身，不橫私天下物者，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。

Yang Zhu mondotta: „Aki teljesen birtokolni tudná a dolgokat, s teljesen tudná a saját énjét, az egyéni kénye-kedve szerint rendelkezhetnék (*si* 私) az égalatti minden énjével, egyéni kénye-kedve szerint rendelkezhetnék (*si* 私) az égalatti minden dolgával, de hát vajon szent ember lenne az ilyen? A tökéletes ember

leisure, and if it is denied these, I say that man's nature is restricted”; „What the will wants to do is be free; if it cannot, that is called inhibiting nature.”; Wieger nem fordít, összevon: „Il faut laisser toute liberté”; „Den Willen verlangt darnach, sich unbehindert auszuwirken; wenn man ihn nicht so handeln läßt, so unterdrückt man seine Natur”; „Мыслям угодно скитаться привольно и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение.” („A gondolatok szabadon akarnak kalandozni, és amikor ezt tagadják, zavart viselnek el.”). (A szöveg hely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Ami itt a fordításokban alapvetően hibás, az az, hogy a „szabad” – „szabadon” értelmét Graham és Wieger elferdítik: „freedom”, „liberté”, nem a „szabadság”-ról van szó, ez a kínai ókori felfogásban – eltérően az antikvitástól – nem volt jelen, itt csak a „free” – „freely”, illetve „libre” – „librement” fordítás lett volna lehetséges, ugyanis ezek jelentése „negáció”: „valamitől nem függően”; Tőkei „szabadon”, Cleary „be free” és Малявин „привольно” fordítása helyes, Wilhelm „unbehindert auszuwirken” értelmezése részben kikerüli a jelentés visszaadását, mert a szókapcsolat jelentése körülbelül „akadálytalan kivonulás”, de azért valamennyire tartalmazza a „szabadon” egyfajta negatív értelmét. A kulcsterminus itt a *xing* 性, jelentése: „adottság” (amely az „Ég elrendeléséből” – *tianming* 天命 származik, mint a *Zhongyong* I. mondja), emberi „hajlamok”, így ezek az értelmezések: „nature”, „nature”, „nature”, „Natur” alapvetően átértelmezők és helytelenek, Малявин kikerüli ugyan a problémát, de fordítása: „терпят стеснение” („zavart viselnek el”) eltér az eredeti terminustól is. Csak Tőkei fordítása, a „hajlamok” megfélelő.

⁷¹ Kroll 2014: 109.

⁷² Kroll 2014: 552.

⁷³ Hartvándi 2016: 117.

éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, az égalatti minden dolgával. Ezt nevezhetjük a legnagyobb tökéletességnek.”⁷⁴

Ha megvizsgáljuk a terminusokat, akkor más jelentést találunk; a *shen* 身 „test” – „személy”, és nem szerepel „én”; a *heng* 橫 „áthat” és nem „birtokol”; a *zhi* 至 „beérkezett”, „egészen végigmenni az úton”; a *zhizhi* 至至 „egészen végigmenni az úton a beérkezésig” – „a legtávolabbi megérkezésig” (Kroll itt a *dao*-ra 到 hivatkozik)⁷⁵; a *wei* 謂 („nevezni”), hogy csak a legfontosabbakat emeljem ki.

A szöveg jelentése pontosabban a következő: „A dolgok (»lévők«) vannak, és van testük, a saját hatásuk az égalatti testére, a saját hatásuk az égalatti dol-

⁷⁴ *Yang Zhu* 15. Tőkei 2005a: 318. A fontos szöveghelyek fordításai: A *you qi wu* 有其物 („a dolgok vannak”): „teljesen birtokolni tudná a dolgokat”, Forke: „possess things”, Graham: „possess the things”, Cleary: „to be possessive about your things”, Wieger: „qui asservit les hommes et les êtres”, Wilhelm: „das Nicht-Ich in der Gewalt hätte”, Малявин: „владеть вещами” („birtokolni a dolgokat”). A *you qi shen* 有其身 („vannak a testek”): „teljesen birtokolni tudná a saját énjét”, „a body born complete could not possess”, „keep life and body intact”, „possess this body”, „à sa jouissance personnelles”, „sein eignes Ich in der Gewalt hätte”, „природу свою, возвращаю владеть своим телом”. A *heng si tianxia zhi wu* 橫私天下之物 („erőszakosan sajátmagának az égalatti dolgait”): „az egyéni kénye-kedve szerint (*si* 私) rendelkezhetnék az égalatti minden dolgával”, „would be unlawfully appropriating a body belonging to the whole universe”, „would be violently to reserve for things which belong to the world”, „to arbitrarily privatize things that belong to the world”, „sa domination ou à sa jouissance personnelles”, „könnte willkürlich verfügen über alles in der Welt”, „произвольно при свайвать, что принадлежит всему Поднебесному миру” (önkényesen kisajátítja azt, ami az egész Égalatti világhoz tartozik”). A kulcsmondat *gongtianxia zhi shen, gongtianxia zhi wu, qi wei zhiren yi* (公天下之身, 公天下之物, 其唯至人矣 („közösségen van az égalatti testével, az égalatti dolgaival, ez egyedül a beérkezett ember”) fordításai: „tökéletes ember éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, az égalatti minden dolgával”, „who regards as common property a body appertaining to the universe and the things of the universe is a perfect man”, „the highest man, who treats as common possessions the body and the things which belong to the world”, „perfect people can be impartial toward bodies belonging to the world and things belonging to the world”, „qui fraternise avec les hommes et les êtres, cherchant et laissant chacun chercher son bien naturel”, „Wer sich mit jedem Ich in der Welt und mit jedem Nicht-Ich in der Welt”, „человек относится к своему телу и к вещам вокруг как к общему достоянию Поднебесной” („az emberek a testüket és a körülöttük lévő dolgokat az Égalattii közös örökségként kezelik”). A *ci zhi wei zhizhi zhe ye* 此之謂至至者也 („ez nevezhető a legtávolabbihoz [vagyis a *dao*-hoz] való megérkezésnek”): „ez nevezhető a legnagyobb tökéletességnek; this which is meant by „highest of the highest”; “This is what is called reaching the ultimate”; „un sur-homme, le plus supérieur de tous les hommes”; „ist die Vollkommenheit der Vollkommenheit”; „называется «вершина высшего»” („nevezhető a »legmagasabb csúcsnak«”). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 61; Graham 1960: 153–154; Cleary 2009: 166; Wieger 1950: 134; Wilhelm 1921: 153; Малявин 1995: 374.) Ezekkel a fordításokkal nemcsak az a probléma, hogy pontatlanok, hanem túl „irodalmiasak” is, és a az eredetihez képest a szöveg egy részét hozzátoldják.

⁷⁵ Kroll 2014: 609.

gaira (»levőire«), ám de ne hass sajátodként az égalatti testére, ne hass sajátodként az égalatti dolgaira (»levőire«), egyedül a bölcs ember [az, aki teheti]! Aki közösségben van az égalatti testével, az égalatti dolgaival (»levőivel«), az egyedül a beérkezett ember! Ezt nevezhetjük a legtávolabbihoz [vagyis a *dao*-hoz] való megérkezésnek.”

A kormányzás elutasítása és a kisközösségi élet igenlése

Ezek a gondolatok sokfelé utat találtak maguknak, és nem csak a korabeli kormányzó elit körében váltak népszerűvé (a konfucianusok támadásai elsősorban ennek köszönhetők), sokkal inkább arra érdemes gondolnunk, hogy a kisebb beosztásokban tevékenykedő *shi*-k 士 és a közemberek számára a valóságban a kisközösségi-családi élet szférája és a mindennapi élet élvezett elsőbbséget, és ez beállítás későbbi szövegekben is megőrződött. Ugyanakkor a követők nem tömörültek intézményes keretek közé, lévén Yang Zhu éppen az egyes kisközösségi élet elsőlegességét hirdette, így nem is fejthetett ki a későbbi irányzatokra maradandó hatást. A Yang Zhu által preferált gondolatrendszer eszmetörténeti jelentőségének megértéséhez inkább azt érdemes vizsgálni, hogy milyen témákat provokált ki.

Az egyes ember és kisközössége életének vitele szembekerül a kötelességek hierarchikus felfogásával, így a kormányzás feladatáról a *Yang Zhu* egy következő passzusa igen sajátos állítást tartalmaz, amely szembemegy mind Kongzi, mind Mozi elvárásaival. Az a kisközösségi élet, amelyről a kínai társadalomban beszélni lehet, az egyes „nagy családok” (*jia* 家) harmonikus működésére alapozott élet.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 13.: 楊朱見梁王，言治天下如運諸掌。梁王曰：先生有一妻一妾，而不能治；三畝之園，而不能芸，而言治天下如運諸掌，何也？對曰：[...] 將治大者不治細，成大功者不成小，此之謂矣。

Amikor Yang Zhu meglátogatta Liang királyát, és azt mondta neki, hogy az égalatti kormányzása olyan (egyszerű) hogy szinte a tenyerünkben fordul meg. Liang királya ekkor így szól: „Mester, neked van egy feleséged és egy ágyasod, s te mégsem tudod rendben tartani őket; van egy három *mu*-nyi kerted, de még azt sem tudod megművelni. Hogyan vélekedjek arról, hogy az égalatti jó kormányzását a tenyerünkben fordulónak mondod?” (Yang Zhu) így felelt: „[...] Aki nagy dolgokat akar rendben tartani, nem rendezget apró dolgokat. Aki nagy tetteket akar véghezvinni, nem végez kis dolgokat. Ez bizony így van.”⁷⁶

⁷⁶ *Yang Zhu* 13. Tőkei 2005a: 316. A fordításokban az „égalatti” a szokásos módon, átinterpretálásra kerül, itt még *Малывинн*ál is, kivéve Tőkeiét: „az égalatti”, Forkénél „world”, Graham-

Vajon mit ért azon Yang Zhu, hogy kormányozni olyan egyszerű, hogy az 'kézenfekvő'?

A *Yang Zhu*-ban a szükségtelen dolgok iránti ambíció hiánya a belső „szabadság”, „elengedés” igenlése, vagyis hogy ne küzdjünk olyan dolgokért, amelyek nem természetesek és nem szükségesek. A középpontban a „belső” (*nei* 内) és a „külső” (*wai* 外) viszonya áll, egy bizonyos szűkebb értelemben vett autarchia szempontjából, így a belső szabadságot dicséri. Amikor megölhetnek vagy életet kaphatunk, az, ami irányítja az életünket, kívülünk van, de amikor a világon semmi sem áll ellenünkben, ami így irányítja életünket, az bennünk van. Yang Zhu nézete az, hogy ez a belső fókusz nyugalmat, míg a külső hatásokra való összpontosítás zavarokat idéz elő.⁷⁷ Ezt a hozzáállást példázza, hogy a megfelelő életvitelhez a belső kormányzása elegendő.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱8.: 夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。

Ha valaki jól tudja kormányozni a külvilágot (*wai* 外), attól a dolgok még nem feltétlenül jönnek rendbe, saját magát azonban fáradsággal terheli meg. Ha pedig valaki jól tudja kormányozni a belsőt (*nei* 内), attól a (külső) dolgok még nem feltétlenül zavarodnak össze, saját hajlamai azonban szabadon érvényesülhetnek.⁷⁸

nél „Empire”, Clearynél „the land”, Wiegernél „l’empire”, Wilhelmnél „Welt”, Малявинnál is, „царство” („birodalom”). A *zhi* 治 „kormányozni-irányítani-vezetni”, a fordítások: „kormányozni”, „govern”, „ruling”, „governing”, „gouverner”, „zu ordnen”, „управлять”, ez rendben van. A kulcshelyet így fordítják: „tenyerünkben fordul meg”, „turning round the palm of the hand”, „rolling it in the palm of hand control”, „operating it in the palm of one’s hand”, „retourner la main”, „gehe im Hand umdrehen”, „вращать на ладони” („tenyérben forgatni” – átvitt értelemben „kézenfekvő”). A *yun zhang* 運掌 kifejezésben a 運 jelentése „revolve” (K 458d), ezt mindenki megpróbálja visszaadni, több kevesebb sikerrel. A *bunengzhi* 不能治 „nem tudsz rendben tartani”, „unable to govern”, „cannot control”, „can’t keep order”, „n’arrivez pas à faire tenir tranquilles”, „nicht in Ordnung halten”, „не можете справиться” („nem lehet elrendezni”). A *cheng* 成 „(valamivé) válni”, „kiteljesedik”, „bevégez”; az értelmezések: „véghezvinni”, „manages important matters”, „successes”, „accomplishes”, „à s’occuper”, „vollbringen”, „занят одерживает победу” („a győzelem elnyerésével foglalkozni”). Wieger ebbe a passzusba is beleértelmez-belefordít: a kérdező király szerint Yang Zhu gúnyolódik („moquer”), Yang Zhu – miután válaszolt, hozzáteszi – „Je pense que vous m’aurez compris”, ez azért probléma mert hogy a beszélgetőtárs éppen hogy nem értette meg (mint ahogyan a „hallgatás” esetében sem, amint láttuk). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 58; Graham 1960: 152; Cleary 2009: 164; Wieger 1950: 133; Wilhelm 1921: 150; Малявин 1995: 372–373.)

⁷⁷ Brindley 2022: 122.

⁷⁸ *Yang Zhu* 8. Tőkei 2005a. 310–311. A *zhiwai* 治外 („a külső kormányzása”) értelmezése. Tőkei: „tudja kormányozni a külvilágot”, Forke: „regulate external things”, Graham: „ordering the lives of others”, Cleary: „govern the external”, Wieger: „réglementez l’extérieur”, Wilhelm: „Ordnung des Äußeren”, Малявин: „повелевать людьми” („parancsolni az embereknek”). A többség visszaadja a formulát, Малявин azonban úgy fordít, hogy az nincs

A *Yang Zhu* az egyes ember mikrotársadalmát helyezi előtérbe, az életet, az egészséget és a valódiságot, szembeállítva a külső dolgokkal, a hírnévvel és a pusztta szertartással, ami a makrotársadalmat jellemzi. Alaptanításai szerint az égalattit az emberek nem tudják rendbe tenni, és aki erre tesz kísérletet, az nemcsak hiábavalóan cselekszik, hanem elkerülhetetlenül elhanyagolja saját magát és életét. Más szóval nem szükséges, hogy az egyes ember irányítsa és rendbehozza az égalattit, és nemcsak hogy egy ilyen próbálkozás végül nem képes az embereket valóban magatartásukban és viselkedésükben megváltoztatni, hanem senkinek sem lesz igazán ereje és ideje ilyen feladatot vállalni, ha megfelelően kell ellátnia saját személyes feladatait az életben. Elég egészséges embernek lenni, élni a mindennapi életünket, mérlegelni a dolgokat és mérlegelni teendőinket és a kockázatokat az alapján, ami valóban hasznos, előnyös és életet tápláló. És mivel egyértelműen az élet az, ami a legfontosabb és a legértékesebb, ezért ugyan tekintettel kell lennünk a külső dolgokra, de soha nem kell őket fontosabbnak tekinteni az életnél. A külső dolgokat csak az élet táplálására, hasznára, fokozására és megőrzésére szabad felhasználni, a magunk és szeretteink kárára pedig nem, pusztán azért, hogy hasznot húzzunk, mert az komoly zűrzavart eredményez az ügyek fontossági sorrendjét illetően.

Ez a szemlélet a háborús viszonyok hatásaiból táplálkozott, azok elvetésére helyezve a nézőpontot. Yang Zhu úgy látta, hogy az olyan, az ember külső

összefüggésben a *wai* 外 jelentésével. A *wu wei bi zhi* 物未必治 („a dolgok nem feltétlenül kormányozhatók”) értelmezése: „a dolgok még nem feltétlenül jönnek rendbe”, „does not necessarily succeed”, „do not necessarily succeed in governing others”, „les hommes trouvent ainsi obstacles”, „nicht sicher, daß die Welt durch ihn in Ordnung kommt”, „едва ли преуспее в своем занятии” („nem valószínű, hogy sikeres lesz a tevékenysége”). Mint látható, itt igen variábilis megoldásokkal találkozunk, de nagyjából visszaadják a mondandót. A *zhinei* 治内 („A belső kormányzása”) értelmezése: „kormányozni a belsőt”, „the things become regulated”, „ordering his own life”, „govern the internal”, „penchants intérieurs”, „Inneres in Ordnung zu bringen”, „умеет владеть собой” („tud uralkodni magán”). *Maлявин* némileg mást fordít, de az értelmét ő is tükrözi. A *xing jiaoyi* 性交逸 („átadva magát adottságainak magasabbrendűvé válik”) értelmezése: „saját hajlamai szabadon érvényesülhetnek”, „the mind obtains peace and rest”, „gives scope to his nature”, „are naturally at ease with them”, „instincts leur libre”, „sein eignes Wesen hat eitel Behagen”, „даст волю своей природе” („szabad utat enged a természetének”). Mint látható, senki sem adja vissza az eredeti gondolatot, amely kiemeli az átlagemberek köréből azt, aki belső kormányzása révén képes adottságait kiteljesíteni. Sem a „természete”, sem a „szabadsága” nem megfelelő értelmezés. Forke pedig egyenesen ártértelez az eredetit. Itt elég világosan válik láthatóvá – amit már többször hangoztattam –, hogy mennyire eltérően lehet fordítani egyazon szöveget, és hogy ezek eltérő értelmezésekkel függenek össze. Mindenekelőtt azt érdemes újfent tisztázni, hogy a *xing* 性 nem jelent „természet”-et vagy valakinek a „természetét”, hanem mint itt *Tókei* helyesen fordítja „hajlam”-ot, még pontosabban „adottság”-ot (amely az Égtől jön). (A szöveg hely fordításai: Forke 1912: 48; Graham 1960: 145; Cleary 2009: 156; Wieger 1950: 129; Wilhelm 1921: 143; *Maлявин* 1995: 367.)

viszonyait uraló követelmények, mint a hírnév, státus vagy maga a hatalomban vállalt szerep, ártalmasak az ember számára. Ezért erős távolságot tartott a szerartartásos műviségtől, ezzel megőrizni kívánta a hajlamait nem elnyomó embert valós állapotában. Az emberek közti kapcsolatok alapja ez a valóságos közvetlen viszony kell legyen, nem pedig valamiféle fennkölt ám elvont elvek. „Mások kiválósága, valamint a holtak emléke helyett pedig a még élő, égi eredetű hajlamainkat kell megőriznünk, nem szabad azokat feladnunk.”⁷⁹

Ehhez kapcsolható az a tanítása Yang Zhu-nak, amely arra figyelmeztet, hogy sem a „hűség” erénye, sem pusztán a külső „haszon” nem oldja fel a konfliktusokat az „égalatti” emberei számára, csak az „egymásnak kölcsönösen hasznára lenni” segít. A *xiang'li* 兼利 gondolata igencsak hasonlít Mozi iniciatívájához, annak ellenére, hogy ő nem a kisközösségi élet, hanem a *jiang'ai* 兼愛, a „kiterjesztett törődés” szempontjai szerint követeli a *xiang'li* 兼利 megvalósítását.

Yang Zhu azt „javasolta” gondolataival, hogy a hadakozó felek elitje szakadjon el a „haldokló rituális univerzumtól”, és ha már muszáj, a „közélet új, észszerűsített formáit” kövesse. Számára a közélet, amely korábban vitathatatlanul az értékrendszer középpontjában volt, csak származékos jelentőségűnek bizonyult.

Nem tartotta a „hűség” (*zhong* 忠) kötelmét akár az előljárók, akár a „felesküdt mesterek” iránt érvényesnek. Ez az új, az egyes emberre fókuszáló megközelítése teljesen összeegyeztethetetlen volt a korszak összes hatalmi rendszerével, s a legélesebben a konfuciánus tanítással, amely alapvetően tisztán látta a rendszer stabilitásának az alattvalóktól való függését, s azt szorgalmazta, hogy azok hűségét a szertartásrenddel (*li* 禮) biztosítsák. Ez az oka annak, hogy Yang Zhu volt Mencius [Mengzi] elsődleges célpontja.⁸⁰

Az emberek mindennapi élete saját közvetlen környezetükhöz kötött, ebben találhatják meg a nekik megfelelő és követhető életvitelt, kölcsönös egymásrautaltságukban.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 6.: 楊朱曰：古語有之：生相憐，死相捐。此語至矣。相憐之道，非唯情也；勤能使逸，饑能使飽，寒能使溫，窮能使達也。相捐之道，非不相哀也；不含珠玉，不服文錦，不陳犧牲，不設明器也。

Yang Zhu mondotta: „Van egy régi mondás: »Az életben szeretjük egymást. a halálban elhagyjuk egymást.« Találók ezek a szavak. A kölcsönös szeretet (*xianglian* 相憐) elve nem csupán érzelmeket jelent, hanem a fáradtságban

⁷⁹ Hartyándi 1916: 117.

⁸⁰ Emerson 1996: 548.

kényelmet tud biztosítani, az éhségben jóllakást tud biztosítani, a hidegben meleget tud biztosítani, a szükségben sikert tud biztosítani. A kölcsönös elhagyás elve sem azt jelenti, hogy nem bánkódunk egymásért, hanem hogy nem teszünk a halott szájába sem gyöngyöt, sem jádét, nem öltöztetjük ékes selyemruhába, nem áldozunk fel neki állatokat, és nem teszünk a sírba lélektárgyakat (*mingqi* 明器).⁸¹

Ez a passzus egyfelől hasonlít Mozi álláspontjára, másfelől mutatja, hogy Yang Zhu nem volt sem „egoista”, sem „hedonista”.

A *Liezi Yang Zhu* fejezetében megjelenő Yang Zhu megkérdőjelezi a siker- és státuszéhséget. De ellenvetései nem annyira erénybeli követelményekből fakadnak, mint inkább életstratégiaiak. Yang Zhu számára arról van szó, hogy ezek a dolgok kontraproduktívak. Nem szabadítanak, hanem bezárnak és megkötnek minket, és veszélybe sodorhatnak. Tehát mit tegyünk helyette? Yang Zhu válasza egyértelmű. Követnünk kell „szívünk kívánságát”, csakhogy valóban azt, nem pedig, mint Kongzi vallotta, amikor „követhettem szívem kívánságát, mégsem hágtam át semmi előírást”.⁸² Yang Zhu egész máshogy érti e kívánalmat. Kerül-

⁸¹ *Yang Zhu* 6. Tőkei 2005a: 307. A *xianglian* 相憐 (a 憐 „szeret”, „vonzódik” „szimpatizál”, „sajnál”, „szánni-szánalom”, „kedves az ember szívének”) fordítása-értelmezése. Tőkei: „kölcsönös szeretet”, Forke: „pity the living”, Graham „each of us pity”, Cleary: „compassion”, Wieger: „s’aider du rant”, Wilhelm: „gegenseitigen Mitleids”, Малявин: „друг друга жалеть” („egymást sajnálni”). A *lian* 憐 nem „sajnálát”, „szánalom”, „könyörület”, „segítség”, hanem „szeretet”, „kedves a szívnek” („dear to heart”). Csak Tőkei fordítása pontos. A *dao* 道 fordításai: „elv”, Forke nem fordítja, Grahamnál és Clerynél „way”, Wieger ezt elhagyja, „Grundsatz”, „истинно” („való”). A 道 nem elv, hanem a követendő „út” (az „elv”-ként is értelmezés – más jelentésbővülésekkel együtt – csak később jelenik meg a kínai gondolkodásban), Graham és Cleary fordítása pontos, a többieké átértelmez. A *qing* 情 „érzelem”, „feeling”, „to feel for them”, „emotion”, Wieger ezt sem fordítja, „Gefühl”, „сочувствование” („együttérzés”). A *qiong neng shi daye* 窮能使達 (a 窮 „baj”, „nehézség”, „szegénység”, „kimerültség”; a 使 „alkalmaz”, „használ”; a 達 „elér”, „kiterjed”, „siker”) fordításai: „a szükségben sikert biztosít”, „assistance to the miserable”, „in trouble can help to get through”, „in straits can be fulfilled”, „de l’aide procurer les aises de la vie”, „dem Mißerfolg verschafft er Erfolg”, „если он в беде, его нужно освободить” („ha bajban van, ki kell szabadítani abból”). Egyik fordítás sem pontos, de Forkéé kivételével mindegyik elfogadható, mert a gondolatot úgy-ahogy visszaadják. A *xiangyuan* 相捐 (a 捐 „lemondás”, „megszűnés”, „elhagyás”) „kölcsönös elhagyás elve”, „have rightly bewailed them”, „way to abandon”, „abandonment”, Wieger nem fordítja, „voneinander zu lassen”, „друг другой уходит” („egymást elhagyni”). Ezek az értelmezések Forkéé kivételével megfelelőek, de csak Tőkeié pontos. A *mingqi* 明器 (器 eszköz”, „edény”) a 明器 „az elhunytal eltemtetett sírtárgyak, hogy az »élvezze« azokat az élet után is”; fordításai: a „lélektárgy” értelmezés „túlfordítás”, „to expose effigies of paper”, „funeral vessels”, „funerary implements”, „les objets offerts au mort”, „prächtigen Geräte”, „памятные предметы” („emléktárgyak”), Forke, Wilhelm és Малявин félrefordít, a többi elfogadható. (A szöveg helyi fordításai: Forke 1912: 42; Graham 1960: 141–142; Cleary 2009: 151–152; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139; Малявин 1995: 365.)

⁸² *Lunyu* II.4. Tőkei 2005a: 61.

nünk kell hajlamaink megsértését. A hírnévvel és státusszal vagy a vagyonnal kapcsolatos aggodalmak nem zavarnak bennünket, és törődnünk kell a test örömeivel. És ezeknek megfelelően kell járnunk a világban, nem állva ellene az élet jó dolgainak, nem aggódva a posztumusz hírnév miatt és nem aggódva a büntetés és a jutalom miatt. Ezek helyett a vágyak és veszélyek helyett arra készítjük magunkat, hogy figyelmen kívül hagyjuk mindazt, amivel kecsesgetnek és aggasztanak, mivel az a helyes, ha a személyünk rendbenléte összpontosítunk. A saját élete az egyes embernek elkerülhetetlenül „érvényesebb” számára, mint bármely más emberé. Az elégedettség és a harmónia elnyeréséhez az embernek meg kell szabadulnia a mások iránt való elvárásoktól. Minden külső interakció pozitívan vagy negatívan megváltoztatja más, nem hozzánk tartozó emberek életét, és így káros lehet. „Yang Zhu tanítása az elengedés – mindenki éljen saját belátása szerint – gondolataihoz kapcsolódik. Az ember önbecsülésének forrása »megőrizni az egész közvetlen környezetet, és nem terhelni meg a dolgokat«; törekedni, ha valamire, akkor az élet hiteles értékének felismerésére.”⁸³

Yang Zhu és a taoisták – vajon tényleg az előd?

A Zhou-dinasztiát követően egyre kidolgozottabbakká váltak Yang Zhu-nak a különböző irányzatokkal, elsősorban a taoizmussal társító, a taoistákhoz tartozásáról szóló kijelentések. A tendencia folytatódott a Han-dinasztia alatt. Ekkor is a legerősebb társítás a taoizmussal volt, legyen szó Laozi-ról, Liezi-ről, Zhuangzi-ról vagy általában a taoizmusról. De még különböző alkalmi kihívások is ezt a nézetet osztották abban a késztetésben, hogy „az egyik rivális leszármazási vonalban találják meg, és elvegyék a saját nézetét, hogy »magáért« kiálljon”.⁸⁴ A sinológiában is követték ezt az „irányvonalat”. Ezért, érdemes röviden megvizsgálni, vajon van-e valóban kapcsolat Yang Zhu tanítása és a taoista tanítások között.

Kang Yuwei ábrázolása támaszkodik annak hangsúlyozására, hogy a Yang Zhu és a Laozi gondolatai között kapcsolat volt. Határozottan Laozi-t és Yang Zhu-t egy leszármazási vonalba egyesítve Kang nemcsak Yangnak, hanem Laozi-nak is azt tulajdonítja, hogy „nem emberiségük”, vagyis a *ren* 仁 elvetése az, amit hirdettek. Kang számára a „nem emberiség” gondolata egy politikai rendszert támad a *ren* 忍 „közömbösség” eszméjén alapuló mentalitással, amely a *buren* 不忍 „együttérzés” gondolatának ellentéte.⁸⁵ Ez az a terminus, amely kifejezi azt a mentalitást, amit Kang ideálisnak tart a Nagy

⁸³ Tang 1971: 225–226.

⁸⁴ Deefort 2020: 241–242.

⁸⁵ Kang 2007: 495.

Egység *Datong* 大同 konfuciánus eszményének eléréséhez.⁸⁶ Kang durván összemossa a *Laozi*-ben valóban meglévő, a *shengren* nem emberséges” (*Laozi* V.) attitűdöt és Yang Zhu nézetét: „A bölcs ember nem emberséges, és a népet szalmakutyaként kezeli. Ezért távolítja el az együttérző szívet, közömbös és közömbös, és csak a vágynak hódol. Ez a hétköznapi embereknek is közös öröm, így ma is ezen az úton járnak, éppen úgy, mint a nagyok, és így a nagy út tolvajai. Mindig is azt mondtam, hogy Lao és Yang megismerése nagy katasztrófa volt Kínának.”⁸⁷ Ez az összekapcsolás meglehetősen képtelen, hiszen a *Laozi*-ben valóban ott van, hogy a „bölcs úgy bánik az emberekkel, mint afféle szalmakutyákkal”,⁸⁸ viszont a *shengren* „vágytalan”; ám a *Yang Zhu*-ban semmi ilyesmi nem szerepel az emberek megvetéséről, egyetlen helyen szerepel a *yu* 慾 („vágy”), a 8. passzusban, ahol ezt egy konfuciánus használja elítélőleg, mire válasz az, hogy „a benső rendbetétele a fontos”, mert a közülethez való viszony külső és megterhelő, nem az élet megfelelő módja az egyes ember számára.

Forke bevezetőjében azt mondja, hogy „Yang Zhu elveszett műve a láncszem, amely összeköt, közelebb kerülve a taoista doktrínához”,⁸⁹ és ezért beszélhet Feng Yulan arról, hogy Yang Zhu a taoisták „elődje”.⁹⁰ Hu Shi véleménye az, hogy ami „Yang Zhu elméletét illeti, az rokon a *Laozi*-ben mondottakkal (például a *Laozi* 13.: »Ha a személyedet emberként értékeled az égalattiban, és ha el tudod küldeni az égalattinak, hogy szeresd magadat, mint embert az égalattiban, akkor támogatni tudod az égalattit.«). Ez közel áll a taoizmushoz, de nincs teljesen összhangban a *Laozi* gondolataival, a *Laozi* által értékelt bölcs a látóság hirdetője, míg Yang Zhu kinek-kinek saját magát értékelő, saját maga megbecsülésének előtérbe helyező tanát hirdeti, és ezt Zhuang Zhou is elítéli.”⁹¹ Maspero szerint: „Yang Zhu tanítása igen közel van a taoizmushoz, de egyszerűsége igen távol is van tőle [...]. Bizonyos tanításai taoista tendenciáit már a kortársak is felismerték: »Ha szavaidat Lao Dan elé vinnék, hogy felőled kérdezzék, szavaid megegyeznének (feleletével)«.”⁹² (Itt a híres „hajszál” példázattal van dolgunk [*Yang Zhu* 11], amelyet részletesen bemutatam.) Ide még az a megjegyzés kívánkozik, hogy ha „tendenciákat” emlegetnek, az mindig utólagos észrevétel, és az eredeti szerző saját művét nyilván nem „tendencia”-

⁸⁶ Kang 2007: 497.

⁸⁷ Kang 2007: 497.

⁸⁸ *Laozi* V. Tőkei 2005b: 18.

⁸⁹ Forke 1912: 17.

⁹⁰ Fung 2003: 93.

⁹¹ Hu Shi 1919: 198.

⁹² Maspero 1978: 404.

ként írja. Feng Yulan egyenesen a „taoizmus első szakaszának” tekinti Yang Zhu tanítását,⁹³ Lau pedig „előfutárnak” nevezi⁹⁴. Chan Wing-tsit szerint

a *Liezi Yang Zhu* fejezete taoizmusa tisztán negatív. A mindenképpen egyenlőségének, az élet és halál iránti közömbösség, a természet követésének, a sors elfogadásának eszméi mind a taoizmus eredeti összetevői. De a *Yang Zhu* fejezet hedonista filozófiája közvetlenül szemben áll a vágytalanság taoista filozófiájával. A *Liezi*-ban a tétlenség taoista doktrínája, azaz a nem mesterséges cselekvés, az erőfeszítés teljes feladásává fajult. A spontaneitást összekeverik a lemondással. Talán az egyetlen építő szempont a szkepticizmus erős érzése, amely, mint Wang Chong esetében, valóban segített megszabadítani a kínai elmét a dogmáktól és a hagyományoktól. Mencius [Mengzi] szerint Yang Zhu az önfenntartásról szóló tanárról volt ismert, aki nem áldozna fel semmit, még akkor sem, ha az egész világ javára válna. Mencius ezért az egoizmusért támadta erősen. Másolható feljegyzések megerősítik ezt a tanítást. Ezt a gondolatot a *Yang Zhu* fejezete egyes részei reprodukálják. De a fejezet más részei az önfenntartás igénye és egyfajta közöny miatt ellentmondanak ennek, mert az önfenntartás és az élet és halál iránti közömbösség nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen. Különben is, az érzéki élvezetekben való elmerülés nem volt Yang Zhu szerint a természet megőrzésének útja.⁹⁵

Graham azon a véleményen van, hogy „bár *Yang Zhu* tanításának egyes vonásai beépültek a taoizmusba”,⁹⁶ a viszony differenciáltabb: „A Kr. e. 3. századi taoisták a személyes élet művelésével is foglalkozva, könnyen befogadták Yang Zhu-t saját maguk közé. A Yang Zhu fejezeten kívül a *Liezi*-ben Yang Zhu taoista.”⁹⁷ Ám Graham szerint a *Yang Zhu* fejezet szinte érintetlen a taoista gondolkodástól és nyelvtől. A taoista, éppúgy, mint a konfucianus mérsékelt, megalukvó, aki minden megfontolást az ellenkezőjével egyensúlyoz, és kerül minden túlzást. Ez az alak, éppen ellenkezőleg, temperamentumát tekintve szélsőséges, aki minden kérdést durva világossággal ad elő, és az egy óra intenzív gyönyörűséget az egészséget, a biztonságot részesíti előnyben az erkölcs minden megfontolásához képest. A taoista nevet a társadalmi konvenciókon, és kibújik vagy alkalmazkodik hozzájuk; ő börtönként irtózik tőlük, ahonnan bármi áron ki kell menekülnie. Bármely taoista megértené, hogy mit értünk a »szabad valamitől« gondolata alatt, de ennek a fejezetnek a szerzője talán az egyetlen korai kínai

⁹³ Fung 2003: 93.

⁹⁴ Lau 1970: 29.

⁹⁵ Chan 1973: 309–310.

⁹⁶ Graham 2009: 292.

⁹⁷ Graham 1960: 136.

gondolkodó, aki értékelte volna azt a szenvedélyt, amelyet ez a szó: »szabadság« Nyugaton gerjeszt.”⁹⁸

Graham utal arra, hogy „Zhang Zhan 張湛 (a Han-kor után, a Jin-dinasztia idején élt szerző) azt feltételezi, miszerint a *Yang Zhu* fejezet, amely a fizikai és átmeneti örömökben való elkényeztetésre összpontosít, Lie Yukou 列圉寇, a *Liezi* feltételezett szerzője korábbi éveiből származik, mielőtt taoista lett”.⁹⁹ John Emerson véleménye szerint rossz irányba tapogatóznak azok, akik a taoizmus előfutárát tisztelik benne, mint Feng Yulan, mert teljességgel hiányzik belőle a miszticizmus és az intuíció; csak marginális elemeket vettek át belőle.¹⁰⁰ Zhou Daxing a *Yang Zhu*-t legutóbb tárgyaló kínai sinológus szerint Yang Zhu saját tanai nem előzményei a taoizmusnak.¹⁰¹ Yang Zhu a konfuciánusok hagyománykezelésénél is archaikusabban felfogott hagyományra utalhat vissza azzal, hogy bár az egyes embernek kötelezettségei vannak az „égalatti”, tehát a társadalom ügyeiben, mégis saját kisközössége, családjá élete igazi terepe, amelyben mindennapjai telnek, ezért ebben a közegben érdemes megtalálnia a maga helyes útját.¹⁰²

Részben ezért tekinthetjük, mind a kínai bölcsélet egyes gondolkodói, mind a sinológusok egy része a taoistákkal rokon tanítást (*Laozi* LVIII.) vallónak, ám távol áll tőle azok kivonulást hirdetése. Amit eredeti forrásokban szövegszerűen a taoista viszonylatról találunk, az a *Liezi* 列子 *Huangdi* 皇帝 (2.) fejezet 15.passzusában van, amely annak érdekében, hogy – a *Liezi* lévén taoista kompiláció – taoistaként tüntessék fel, azt mondja, hogy Laozi-től tanulta meg az erényt. Ez az utóbbi, nyilván meghamisítása mindannak, amit Yang Zhu-ról a *Yang Zhu* (7.) fejezetben megismerhetünk. Ezt az értelmezést látszik alátámasztani a szöveg hely további gondolatmenete: aki a teste kényelmével, a jóléttel és a függetlenséggel kíván élni hajlamainak megfelelően, az nyilván nem vitatkozik *shi*-ről és *fei*-ről. Azt azért jó tudni, hogy igazán közös vonások a taoista gondolatokkal nincsenek.

A helyénvaló élet alapot teremt arra, hogy az egyes ember az életét boldoggá tegye a maga számára.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 5.: 楊朱曰：... 其可焉在？可在樂生，可在逸身。故善樂生者不窶，善逸身者不殖。

Yang Zhu mondotta: „[...] [M]i az, ami kívánatos? Én azt mondom: semmi más, mint hogy örömet találjunk az életben és szabadjára engedjük testünket. Aki ért

⁹⁸ Graham 1960: 136–137.

⁹⁹ Graham 1990: xiii.

¹⁰⁰ Emerson 1996: 537.

¹⁰¹ Zhou 2021: 11.

¹⁰² Hartvándi 2012: 229.

hozzá, hogy örömet találjon az életben, az nem szegényedik el; aki ért hozzá, hogy szabadjára engedje a testét, az nem gazdagszik meg.”¹⁰³

A *Liezi* is a kiegyensúlyozottság és az üres szív értékelésére koncentrált; a saját test szeretetét részesítette előnyben, és a természetes adottságok megőrzését tűzte ki célul azért, hogy kizárja a külső dolgok okozta zavart és vonzódást. A *Yang Zhu* egy mondása szerint „az emberek élete olyan, mint a hajnali harmat”, amelyben az emberek amennyire csak lehet, élvezettel élik le napjaikat, nem áldozzák fel örömeiket mások javára. A doktrína pragmatikus következményei, az állam és az állam uralkodó ideológiái általi kezelésük tekintetében elárul valamit arról a feszültségről, amely mindig fennáll egyrészt az állam és a társadalomban vett kollektív külső igényei, másrészt az egyes ember vágyaival, álmaival, szabadságszomjával és örömeivel, a „test” elsőbbségben részesítése között.¹⁰⁴

A hatalomtól való távolságtartás tekintetében *Yang Zhu* elsősorban *Zhuangzi* attitűdjével rokonítható, mert számára a hatalomnak megfelelő lét ugyanúgy irreleváns volt. Ugyanez igaz az Ég értelmezésére is. Gondolkodásában az elrendelés (*tianming* 天命) nem játszik szerepet. Ezzel a hozzáállással *Yang Zhu* ellentétes álláspontot képviselt a társadalmi szerep értelmezésében, mint a konfucianusok és a motisták, akik a megfelelő szertartásrend szerinti maga-

¹⁰³ *Yang Zhu* 5. Tőkei 2005a: 307. A *qikeyanzai* 其可焉在? fordításai. Tőkei: „[M]i az, ami kívánatos?”, Forke: „But what then will do?”, Graham: „[W]here is the right course to be found?”, Cleary: „[W]hat is appropriate?”, Wieger: „Que faire?”, Wilhelm: „Worin besteht nun das Wünschenswerte?”, Малявин: „Как же следует жить?” („Hogyan kell élni?”). Itt csak Малявин fordítása áll még legközelebb az eredetihez: 在 „élni”, a 生 „élet”, de itt az a probléma, hogy „kellést” értelmez, holott a 可 „lehet”. A *zailie sheng* 在樂生 és a *shanle sheng* 善樂生 fordításai: „örömet talál az életben”, „enjoy life”, „found in enjoying life”, „good at enjoying life”, „vivre joyeux”, „sich seiner Gesundheit freut”, „нужно уметь наслаждаться жизнью” („tudni kell élvezni az életet”). A *lei* 樂 „boldog”, „örömteli”, „gyönyörűség”, „jókedv” – „derü”. A *shanyishi* 善逸身 fordításai: „szabadjára engedje testét”, „take one’s ease”, „freeing ourselves from care”, „avoiding stress”, „bien traiter son corps”, „seinem Leib Bequemlichkeiten schafft”, „быть свободным от всех забот” („mentesnek kell lenned minden gondtól”). Mint látjuk elég változatos az értelmezés, és igazából egyik sem adja vissza pontosan az eredetit, Tőkei „örömet talál az életben” megoldása pontos, ám komoly hiba a „test szabadjára engedéséről” beszélni, mert ez ugyanabból a beállítódásból következik, mint az „élvezet” kifejezés használata a korábbi fordításban a *hou-ra* 厚, akárcsak ezen a szöveghegyen a *le* 樂 „наслаждаться” („élvezni”) értelmezés Малявин-nál (nevezetesen, hogy *Yang Zhu* „egoista élvhajász”), holott nem erről van szó, hanem „örömteli életről”. A *shen* 身 nemcsak „test”, hanem „személy” is, és ez azért döntő a fordítás során, mert *Yang Zhu* a konfucianus kívánalomra, a *xiushen* 修身 „javítani-fejlesztetni személyét”, amely „az Ég Fiától a közemberekig mindenkinek feladata (*Zhongyong* I.) követelményére reflektál, elutasítva azt, mondván: 善逸身 – „jól függetleníti személyét”. (A szöveghegy fordításai: Forke 1912: 42; Graham 1960: 141; Cleary 2009: 151; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139; Малявин 1995: 364.)

¹⁰⁴ Brindley 2022: 122–123.

tartást, illetve a másokkal szembeni kiterjesztett kölcsönös törődést hirdették. Yang Zhu nézeteinek megjelenése nemcsak Kongzi erénytanával, hanem Mozi hasznosságelvével is ellentétes.

Mintegy zárásul tisztáznunk szükséges egy, a szakirodalomban elterjedten alkalmazott formula körüli zavart.

Az úgynevezett „janguizmus” – a feltételezések és a helyzet

Vizsgáljuk meg a *Yang Zhu* elemzése után, a sinológiában elterjedt nézetet az úgynevezett „janguizmus”-ról. A „janguizmus” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) elnevezéssel egy olyan állítólagosan Yang Zhu által alapított „iskola” illetetik, amely valójában nem létezett, ilyen terminus nem szerepel nemhogy egyetlen ókori szöveghelyen sem, de egészen az úgynevezett császárkor végéig, a Qing-dinasztia bukásáig a XX. század elején. A nyugati szerzők értelmezéseiben Yang Zhu-n kívül egyetlen más „janguistát” nem neveznek meg. Közvetlenül a „janguisták”-tól „ugyan még nem fedeztek fel” saját szöveget, és minden, amit az „irányzatról” tudni lehet, a rivális tanítások megjegyzéseiből származik, állítják az elemzők. Eszerint a beállítás szerint a „janguisták” fő hangsúlya a *xing* (性 „adottság”, „hajlam”) terminus értelmezésére került. Ám a *Mengzi*, a *Xunzi*, a *Zhungzi*, a *Hanfeizi*, a *Huainanzi* és a *Lüshi Chunqiu* szövegeiben nem találunk semmiféle megjegyzést vagy utalást a „janguisták”-ra, csak Yang Zhu-ra.

„Az a tény, hogy Yang Zhu a mindenki »magáért« kell kiálljon nézete mellett érvelt és vitatkozott, a (re)konstruált janguista filozófia két fontos jellemzőjévé válik.”¹⁰⁵ A *Yang Zhu*-ban az „én”/„mi” (*wo* 我)¹⁰⁶ befelé néző, az egyes ember benső erőneire figyelő szemléletmódját látjuk, a janguistának nevezett irodalmi forrásokban közölt esettörténetek azonban azt mutatják, hogy egyes „janguisták” időnként vulgáris hedonistáknak tűnnek, és úgy látszik, hogy a hagyományos történetek némelyikében egyfajta „a testnek engedni” állítást hirdetik, és ezen érveik illusztrálására használják anélkül, hogy ez valóban megfelelné annak, ami a *Yang Zhu*-ban olvasható.¹⁰⁷

Figyelemre méltó az is, hogy hiányzik a „janguisták” említése a különböző bölcséleti szereplők olyan nézeteiből, mint például az egyébként Yang Zhu-t említő és őt támadó Zhuangzi szöveghelyeiről, például a *Zhuangzi* „Az égalatti [iskolái]” 天下 vagy a *Xunzi* „A tizenkét mester ellen” 非十二子 és „Az előítéletek eloszlatása” 解蔽 fejezetei, ahol a különböző irányzatok alakjainak

¹⁰⁵ Deefort 2020: 241–242.

¹⁰⁶ Emerson 1996: 554.

¹⁰⁷ Brindley 2022: 121.

sokszor ócsárlásig menő kritikáját fejtegeti. Ugyanígy a *Hanfeizi* „Nyolc téves elmélet” 八經 és „Híres tudósok” 顯學, fejezetei, amelyben a konfucianusokat és a motistákat ítélik el a szöveghelyek. A *Shiji* „A Nagy Asztrológus előszava [az égalatti iskoláiról]” 太史公自序 kissé összezavarva felsorolja az irányzatokat (Sima Qian „adja” valamennyinek az „iskola” címkét), ám „jangista iskolát” ő sem említ. Ami pedig az úgynevezett „jangista” szöveghelyeket illeti: „még csak nem is említik egyszer sem a manapság gyakran jangistaként megnevezett fejezetekben”, ám azok mellett, ezek a szöveghelyek sem tudnak „jangisták”-ról.¹⁰⁸

Ha megnézzük azon szerzők munkáit, akiknek Yang Zhu-val kapcsolatos véleményeit bemutattam, leszögezhető, hogy sem Hu, sem Feng, sem Chan nem szól „jangizmus”-ról, sőt Graham sem a *Liezi* 1960-as fordításában és a „The Date and Composition of Liehtzyy” 1961-es tanulmányában. Ám a sinológusok egy része, azok közül, akik a *Yang Zhu* szövegével foglalkoztak, úgy kezelte a követőket, mint egy irányzatot. Ez megjelenik Lau felfogásában, amikor a *Mencius* előszavában azt írja, hogy Mengzi idején „Yang Zhu iskolája még mindig jelentős befolyást gyakorolt, és még később is”,¹⁰⁹ és a *Mengzi* (VII.B.) 72. fordításakor is Yang „iskoláját” fordítja bele a szövegpasszusba,¹¹⁰ holott ott az eredetiben semmi ilyesmi nincs, csak Yang Zhu-ról magáról van szó. Furcsa mód, Graham fő művében a „Disputers of the Tao”-ban 1989-ben azt a kifejezést használja, hogy Yang Zhu „a jangista iskola [...] egyik tagja”, és ebben a műben a fejezetcím is: „Yangists”,¹¹¹ és sinológusok arról értekeztek, hogy a jangizmus befolyásolta a taoizmust, és a későbbi taoista hiedelmek előfutárának tekinthető. Graham úgy véli, hogy ha egy Yang Zhu nevű személy élt is, csak egy lehetett a „jangisták”-nak nevezett irányzat elterjedt nézeteit terjesztők közül, és hagiografikus hagyomány emelte ki közülük, és az ezt tárgyaló fejezetben következetesen a „jangisták” elnevezést használja, sőt itt Graham az úgynevezett „jangista hedonizmusról” beszél.¹¹² Ez meglehetősen furcsa fordulat, ahhoz képest, hogy – mint idéztem – korábbi, a *Yang Zhu*-t lefordító és elemző munkájában éppen azt taglalta, hogy Yang Zhu sem „önző”, sem „hedonista” nem volt.¹¹³

A jangizmus olyan megközelítést adta a társadalom optimális működése módjáról, amely szemben állt mind a konfucianusoknak az elitre alapozó, mind a motistáknak a közembereket a társadalomszervezésbe bevonni kívánó nézeteivel

¹⁰⁸ Deefort 2020: 240–241.

¹⁰⁹ Lau 1970: 29.

¹¹⁰ Lau 1970: 199.

¹¹¹ Graham 1989: 53–54.

¹¹² Graham 1989: 54.

¹¹³ Graham 1960: 136–137.

azáltal, hogy kritizálva mindkét ideologikus útmutatást, az emberi élet alapadottságait tekintette mérvadónak. Ennek az életvezetési „modellnek”, amely, eltérően a többi irányzattól, nem fejtett ki rendszerszerű tanítást, nem lehetett hosszú távú hatása az ókori kínai bölceletben. A jangizmus közvetlen támadás a konfucianizmus ellen, azt sugallva, hogy a konfucianizmus által védett hatalomgyakorlás, és az emberek életébe való beavatkozás hibás.¹¹⁴

Mindez illik magára a *Yang Zhu* passzusaira, de ettől még a „jangizmust” mint olyat nem látjuk.

Ralf Moritz „Die Philosophie im alten China” című művében is „Der Yangismus und die Entdeckung des Individualismus”-ként beszél a *Yang Zhu* szövegéről,¹¹⁵ holott sem „izmusnak”, sem „az individualizmus felfedezésének” nem találjuk nyomát az eredetiben, csak Yang Zhu-ról olvashatunk.

Emerson szerint ennek a gondolatnak a hívei a fenti okokból megvetették a többi irányzat bölceletét, a „jangizmus” „politikai jelentősége” meglehetően nagy volt, és e tézisével meg kívánja erősíteni azt az állítását, hogy az iskola gyorsan sokféleképpen fejlődött. A jangisták rendre fontosabbnak ítélték az úgynevezett „közéletnél” a „magánéletet”. „Jangista” szempontból a közérdek előremozdításának egyetlen helyes módja az, ha mindenki a saját magánérdekét követi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyugati analógiák, az egoizmus, hedonizmus és az individualizmus fogalmai jól jellemezhetnék.¹¹⁶ Szögezzük le, Kínában nem volt jelen az individuum fogalma, nincs ennek megfelelő terminus, ami nem véletlen, hiszen az autonóm egyénnek, mint a görög politész esetében, Kínában nem volt a társadalomtestben semmiféle létezési feltétele, így lehetősége sem.

Zhou Daxing megközelítése úgy fogja fel ezt a tanítást, mint amiben megjelenik a hatalommal szembeni bezárkózás.

A jangizmus azáltal táplálja az életet, hogy mérlegeli a kockázatokat és mérlegeli a dolgokat a racionális célokra, és a módszert teljesen az egyén szemszögéből szemléli. Ez egy védekező válasz az egyre embertelenebbé és személytelenebbé váló állam hatalmának növekedésére. A közélet külső, és az egyénnek figyelembe kell vennie annak kockázatait, például a háborúk, intrikák és kapzsiság veszélyeit, valamint az erkölcsi, etikai és közéleti aggodalom hiányát. A jangizmus nem annyira a konfucianizmus elutasításáról szól, mint inkább a világ hatalmasságainak és korrupciójának elutasításáról és arról, hogy meg sem próbálja megreformálni vagy rendbe tenni. Minden cselekedetet a közvetlen

¹¹⁴ Graham 1989: 54–55.

¹¹⁵ Moritz 1990: 93.

¹¹⁶ Emerson 1996: 537.

személyes tárgyi viszonyai alapján ítél meg, anélkül, hogy hangsúlyt fektetne a rangra, becsületre, hírnévre, hagyományra vagy közvéleményre, amely nem járult hozzá a személyes jóléthez.¹¹⁷

Miközben e szerzők több figyelemreméltó észrevételt tesznek a *Yang Zhu* szöveg helyei alapján annak gondolatairól és azok háttéréről, aközben furcsamód egyetlen más szövegről nem tesznek említést. Ez bizony nem véletlen.

A „jangizmus” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) névvel illetett irányzatról egy mai kínai szöveg hely megad néhány nevet, amelyek viselői lettek volna a „jangisták”. A következőt olvashatjuk:

杨朱学派是战国时期道家学派之一。其创始人 为 杨子、告子、子华子、詹子、它嚣、魏牟等。他们对老子的思想加以发展，旨在通过对个体的自我完善进而达到社会的整体和谐。他们“贵生”，„全生”的观点，对稍后的庄周很有启发。

A Yang Zhu Iskola a taoista iskolák egyike volt a háborúzó államok időszakában. Alapítói Yangzi, Gaozi, Zi Huazi, Zhanzi, Ta Xiao, Wei Mou és mások. Kidolgozták Laozi gondolatait, és az egyéni önfejlesztésen keresztül a társadalom általános harmóniájának elérését tűzték ki célul. Az „élet értékeléséről” és az „egész életéről” szóló nézeteik később nagyon inspirálták Zhuang Zhou-t.¹¹⁸

Nézzük hát meg az e „jangisták” figuráit ’bemutató’ szöveg helyeket.

Gaozi 告子 antikonfuciánus, Mengzi vitapartner, róla semmi olyan szöveg hely nincs, amely arra utalna, hogy Yang követője lett volna.

Zhanzi 詹子 esetében már el lehet mondani, hogy valami hasonlót beszélt Yang Zhou-hoz (ez egyetlen helyen szerepel):

Lü Shi Chun Qiu 呂氏春秋 *Shen fen lan* 審分覽 *Zhiji* 執一 2.: 楚王問為國於詹子。詹子對曰：何聞為身，不聞為國。詹子豈以國可無為哉？以為為國之本在於為身，身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰以身為家，以家為國，以國為天下。此四者，異位同本。故聖人之事，廣之則極宇宙、窮日月，約之則無出乎身者也。

Amikor Chu királya megkérdezte Zhanzi-t, hogyan kormányozná az államot [szó szerint *guo* 國, „ország”], Zhanzi azt válaszolta: Hallottam már a személy [*shen* 身, „test”, „személy”] gondozásáról, de az állam gondozásáról nem. Valóban azt akarta-e Zhanzi sugallni, hogy nincs mód gondoskodni az államról. Sokkal inkább úgy vélte, hogy az állam gondozásának alapja a személy gondozásában rejlik. Amikor a személyt gondozzák, a háztartást [*jia* 家, „család”, „háznép”,

¹¹⁷ Zhou 2021: 23.

¹¹⁸ <https://baike.sogou>

„háztartás”) is gondolják; amikor a háztartást gondolják, az államot is gondolják; és amikor az államot ellátják, a világot [*tianxia* 天下 „égalatti”) is. Ezért azt mondják: Alkalmazd a személyt a háztartásra, a háztartást az államra, az államot pedig a világra. Ez a négy különböző pozíciót tölt be, de közös alapokon nyugszik. Ennélfogva, amit a bölcs tesz, a szélességét tekintve, eléri a világegyetem [*yuzhou* 宇宙 „égi építmény”, „égbolt” vagy „ég és föld”¹¹⁹] végét, egészen annak határáig, ahol a nap és a hold süt; de ha a lényegét tekintjük, akkor nem lép túl a saját személyén.¹²⁰

Ám mint látható, ennek zárógondolata meglehetősen misztikus, és ezt megerősíti a *Huainzi* egy szöveghelye. *Huainanzi* 淮南子 *Dao Ying Xun* 道應訓 15.: 詹子曰：重生。重生則輕利. „Zhan Zi azt mondta: Újjászületés. Az újjászületés könnyű és hasznos.” Tehát nem lehet „jangista”, hiszen Yang Zhu az élet egyszerűségéről és mindennapi élet megélésének igenléséről beszél.

Zihuazi 子華 figurája ugyancsak nem rokonítható igazán Yang Zhu-val, bár valami hasonlóról ő is beszél. A *Zhuangzi* egyik szöveghelyén és a *Lü Shi Chun Qiu* szövegében néhány helyen jelenik meg.

Zhuangzi 莊子 *Za pian* 雜篇 *Rang wang* 讓王 4.: 韓、魏相與爭侵地。子華子見昭僖侯，昭僖侯有憂色。子華子曰：今使天下書銘於君之前，書之言曰：左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢，然而攫之者必有天下。君能攫之乎？昭僖侯曰：寡人不攫也。子華子曰：甚善！自是觀之，兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。韓之輕於天下亦遠矣，今之所爭者，其輕於韓又遠。君固愁身傷生以憂戚不得也！僖侯曰：善哉！教寡人者眾矣，未嘗得聞此言也。子華子可謂知輕重矣。

Két fejedelemség Han és Wei egy földdarab miatt háborúztak. Zihuazi felkereste Zhaoxi herceget [a *hou* 侯 „részfejedelem”) Han urát. A herceg [*hou* 侯] arcára kiült a sok gond. – Ha egy írással jönnék hozzád, amelyen ez állna: „Ha bal kézzel megfogod jobb kezedet elveszíted, ha jobb kézzel megfogod, bal kezed bánja. Aki megfogja világ [*tianxia* 天下 égalatti] ura lesz” –, megmarkolnád-e az írást, herceg [*hou* 侯]? – kérdezte Zihuazi. – Nem nyúlnék hozzá – felelt a herceg [*hou* 侯]. – Milyen igaz! – folytatta Zihuazi. – Láthatod, hogy a két kezed mennyivel fontosabb, mint az Égalatti, s egész tested még karjaidnál is többet ér. És mily semmiség Han az Égalattihoz képest s te még Hannál is jelentéktelenebb ügyben háborúskodsz! Tested gyötröd, elméd károsítod érte, s keseregsz, hogy meg nem szerezheted! – Bizony úgy van! – Kiáltott fel a herceg [*hou* 侯]. – Sokan tanítottak már engem, de ilyen szavakat még sohasem hallottam. Zihuazi illik a mondás: tudta mi fontos, és mi semmiség.¹²¹

¹¹⁹ Kroll 2014: 570, 614.

¹²⁰ Knoblock–Riegel 2005: 435.

¹²¹ Dobos 2010: 268–269.

Ennek a történetnek a mondandója hasonlít ugyan ahhoz, amit a *Yang Zhu* egy szöveghelyén találhatunk, de még inkább a *Zhuangzi* más szöveghelyeire, például a *Rang wang* többi passzusára, amelyekben minden történet hasonlóan szól arról, hogy különböző szereplők – köztük kissé elképesztően még Kongzi is (a 10. és a 12. passzusban) – a hatalomban való részvétel visszautasítását és az egyszerű életet és az Út követését tekinti helyes életvitelnek, és van egy kissé furcsa szöveghely, amelyben a földművesmunkában és a „szabad kószálás”-ban együtt láttatja a „szív vágynak” kiteljesedését (1. passzus).

Hasonló a *Lü Shi Chun Qiu* 呂氏春秋 *Zhongchun ji* 仲春紀 *Guisheng* 貴生 7. passzus bemutatása: 子華子曰：全生為上，虧生次之，死次之，迫生為下。 „Zihuazi azt mondta: Az egész [»teljes« – 全] élet az első, a hiányt szenvedő [vagy »fogyatkozó« – 虧] élet a következő, a halál a következő, a kényszerű [»elnyomott», »zaklatott« – 迫] élet alacsony.”

A *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 *Shenwei* 審為 (128.) fejezet 3.-ban megismétli azt a történetet, amely a *Zhuangzi*-ben Zi Hua-ról szól. A 4. passzus pedig Zhanzi történetét mondja újra. Ez a szöveghely viszont nem egészen azt mondja, amit Yang Zhu tanított a mindennapi élet örömeiről, bár kétségtelenül rokonítható megközelítésű azzal, hogy az élet teljességét igenli, és a kényszerűt alacsonyra sorolja.

A *Zihuazi* 子华子 című mű különféle bölcséleti és misztikus gondolatok gyűjteménye, amelyet egy bizonyos Cheng Bennek, más néven Chengzi-nek tulajdonítanak az i. e. IV. századból.

Tehát a *Zhuangzi*-ben, a *Lü Shi Chun Qiu*-ban szereplő személy és a *Zihuazi* mutatta „kép” nem utal a Yang Zhu-t jellemző attitűdre, sem a *Yang Zhu* tanításában megjelenő gondolatokra, így ez a figura sem lehet a „jangista iskola 楊朱學派” tagja.

Taxiao 它嚣 és Wei Mou 魏牟 együtt szerepel a *Xunzi* 6. fejezet egy passzusában, ahol arról van szó, hogy „félrevezették az ostoba sokaságot”, Taxiao sehol máshol nem fordul elő. Wei Mou viszont szintén szerepel a *Zhuangzi*-ben.

Zhuangzi 莊子 *Za pian* 雜篇 *Rang wang* 讓王 12.: 魏牟，萬乘之公子也，其隱巖穴也，難為於布衣之士，雖未至乎道，可謂有其意矣。

Vej [Wei] hercege Mou tízezer harci szekér parancsolója volt [ez pontatlan, a pontos fordítás: Wei Mou, a tízezer harci szekeres (azzal rendelkező) *gong* fia – a 公 itt „fejedelem” – V. A.] – hogy sziklák és barlangok rejtekén éljen, nagyobb feladat volt ez neki, mint egy közönséges embernek. Az Úthoz bár el nem jutott ő, de sejteése volt róla, azt elmondhatjuk.¹²²

¹²² Dobos 2010: 274.

Ez a szöveghely azt alátámasztja, hogy Wei Mou valamiképpen taoista irányban „kísérletezett”, ám világossá teszi, hogy semmi köze Yang Zhu gondolataihoz. Ugyanez a helyzet egy másik szöveghellyel (*Qiushui* 秋水12.), ahol Gongsun Long-gal szerepel együtt és Wei Mou arról beszél, hogy Zhuangzi tanítását kell követni.

Ha megvizsgáljuk azokat a további szöveghelyeket, amelyek hasonló gondolatokat hordoznak, azokban is egy taoista attitűd van jelen, vagy legalábbis az hüvelyezhető ki a szöveghelyekből.

Zhuangzi tanításában például ez a szempont eltérően szerepel a *Liezi* 列子 *Yang Zhu* 楊朱7-es, valamint 2-es passzusaihoz képest. Ettől a megközelítéstől eltérően a *Zhuangzi* egy látszólag hasonló módú életértelmezést éppen egy rablóvezér szájába ad:

Zhuangzi 莊子 *Dao Zhi* 盜跖 fejezet 1.: 目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病瘦、死喪、憂患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。

A szem szépet látni vágyik, a fül kedves hangokat szeret, a száj a különféle ízeket szereti, a törekvések pedig teljesülni akarnak. Száz év az ember életének végső határa, a nyolcvanéves már agg, a hatvanéves is öreg már. Ha idejéből elveszed míg gyógyulva lábadozott, amíg gyászolva szomorkodott és keserűségben szenvedett, egy hónapban alig marad négy-öt nap, mikor mosolyra húzódnatott szája.¹²³

Idáig a szöveghely olyasmit mond, mint a *Yang Zhu* passzusai. Ám innen egészen más, nem racionálisan érvelő, hanem a misztikába hajló folytatás következik:

天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。

Ég és föld véget nem érnek, de az ember halálának szabott ideje van. Vedd ezt az időhöz kötött valamit odahajítva a végtelenség¹²⁴ közepébe: oly hirtelen tűnik el, mint a rohanó ló árnya valami falrepedésben. Aki akaratát nem követheti, s a sors [*ming* 命 „elrendelés”] adta éveit kitölteni nem tudja, az mind tudatlan az Út felől.¹²⁵

¹²³ Dobos 2010: 285.

¹²⁴ Pontosabban: *wuqiong* 無窮 „nem befejezettség”, „nem teljesség”; *qiong* 窮 „végső dolog”, „legvégső”, „legtávolabbi”, „teljesség”, „rendkívüli”, „megszűnő”, „befejezettség” (K 1006h) – Karlgrén 1996: 264–265. Schuessler 1987: 492; Schuessler 2007: 433; Kroll 2014: 372.

¹²⁵ Dobos 2010: 285–286.

Yang Zhu nem mond semmi ilyet, ez tipikusan Zhuangzi mondandója.

A *Lüshi chunqiu* hasonló passzusokat tartalmaz:

Lüshi chunqiu 呂氏春秋 *Zhongji* 重己 (3.) fejezet 1.: 夫弗知慎者，... 以此治身，必死必殃；以此治國，必殘必亡。死殃殘亡，非自至也，惑召之也。壽長至常亦然。故有道者，不察所召，而察其召之者，則其至不可禁矣。此論不可不熟。

Ha az ember nem tudja óvatosan [...] irányítani a testét, akkor bizonyosan meghal és katasztrófát szenved, ha így kormányozza az országát, az tönkremegy és elpusztul. A halál, a csapás és a pusztulás nem jön magától, hanem a kísértés idézi elő. Ugyanez vonatkozik a hosszú élettartamra is. Ezért aki rendelkezik a *dao*-val, az nem arra figyel, hogy mit vezet, hanem arra, hogy mi vezet, akkor nem lehet akadályozni. Ez a nézet nem lehet ismeretlen.

Összegezve a szöveghelyek alapján elmondható, hogy Zhanzi és Zhihuazi figuráiról az állítható: hasonló példázatok köthetők a nevükhöz, mint a *Yang Zhu* szövegében található, ám előbbi erősen misztikus megközelítésű, utóbbi gondolatai sem a mindennapi élet körül forognak. A többi szöveghely pedig elég világosan tükrözi, hogy Ta Xiao és Wei Mou esetében sem állítható, hogy Yang Zhu-hoz hasonlót hangoztattak volna. Én azt gondolom, hogy a „jangisták” elnevezés, mint fogalom, „üres név” („Egy gondolat elveszíti értékét számunkra, amint felismerjük, hogy valamelyik részének referenciája hiányzik.” Miért? A válasz az, hogy azért, mert érdekel minket az igazság, és referens hiányában egy üres névvel ellátott mondat nem fejezheti ki az igazságot¹²⁶), és az imént tisztáztam, hogy a „jangisták”-nak tulajdonított szerzőkről ez – miszerint „jangisták” – nem állítható. Tehát mindezek után én úgy látom, hogy „jangisták”-ról nem beszélhetünk, „jangizmus” nem volt, a „jangista iskola” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) modern „találmány”.

¹²⁶ Frege 1892: 198, 203–204.

Konklúzió

Mengzi Mozi-ról és Yang Zhu-ról beszélve azt mondja: „ezek a tévtanok megcsalják a népet, s elfojtják benne az emberségesség (*ren* 仁) és igazságosság (*yi* 義 [valójában: „méltányosság” – V.A.] erényét.”¹²⁷ A *Mengzi* VII.B. 72-ben olvasható kijelentés pedig arra utal, hogy a velük való vita (a pontos fordítása a szövegrésznek: „Yang Mo *bian* 楊墨辯 – Yanggal és Mo-val vitázik”) értelmetlen, nem alkalmas a konfucianizmus tanainak megvédésére, a megoldás a tőlük (valamely motívációtól; erről a szöveghely hallgat) elpártolókat „be kell fogadni”. A szöveghely nem beszél sem „hívek”-ről, sem „követők”-ről, sem „iskoláról”, az csak kikövetkeztethető, hogy Mozi, Yang Zhu és a *ru* 儒 követői többé-kevésbé olyan csoportokként azonosíthatók, amelyekhez egy követő csatlakozhat, vagy onnan elpártolhat. A passzus nem szól arról, hogy ezek „megszervezett” csoportosulások voltak-e (ezt egyébként a források alapján csak a motistákról állíthatjuk¹²⁸), sem arról, hogy „mi forgott kockán,” de az egyértelmű, hogy „híveket” akartak szerezni egymástól.¹²⁹ A következtetés, amely ebből a megközelítésből adódik, az, hogy *Mengzi* e passzusa nem a bölcséleti irányokról szól, hanem másról. Amikor a *Mengzi* Yang Zhu és Mo Di tanítását károsnak tekinti, akkor azokról az emberekről van szó, akik a magatartásukat, tehát a konfuciánusok részben erénytani, nagyobbrészt kormányzati elvárásainak elutasítását követik. Ez tehát nem a motistákról és a „yangistákról” szól, hanem azokról, akik tanításaikat követve – az elit tagjai közül és köznépből – elfordulnak a konfuciánus szabályoktól és követelményektől. Az a *Mengzi* által hangoztatott állítás, hogy a Mo-tól és Yangtól elpártolókat „be kell fogadni” ennek mintegy „visszafordításáról” szól. Ugyanakkor, mivel mindketten igen találó érvekkel támadták Kongzi tanait, és egy nagyon is erős érvrendszert építettek fel, a hatalomtechnikává váló konfucianizmus velejárója a velük szembeni drasztikus elutasítás és a saját álláspontot teljesen abszolutizáló érvelés. A *Mengzi*-féle megközelítés bizonyítja, hogy a „másik oldalt” legszívesebben kitagadták volna a korszak gondolkodásának „történetéből”. Ez bizony a hatalom szava. Meg is tettek sok mindent, hogy a recepcióját ellehetetlenítsék, ennek a fenti érvelés nagyon is a részét képezte. *Mengzi* érvelésében benne van az a hatalomtechnikai és tekintélyelvű fogás is félig rejtetten, miszerint az utolsó szó az övé, ő még vitatkozhat, de más már igazán ne tegye. Ez majd a *Xunzi*-ben és a *Hanfeizi*-ben mintegy visszaköszön.

¹²⁷ *Mengzi* III. B. 9. Tőkei 2005a: 386.

¹²⁸ Knoblock 1988: 57.

¹²⁹ Deefort 2020: 238.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Forke, Anton 1912. *Yang Chu's Garden of Pleasure*. (Trans. by A. F.) London: Wisdom of the East. John Murray.
- Graham, Angus Charles 1960. *The Book of Lieh-tzū*. (Translation A. C. G.) London: John Murray.
- Hu Shi 1919. *Zhongguo zhexueshi dagang* 胡適《中國哲學史大綱》[A kínai filozófia történetének kivonata]. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Kang Youwei 2007. *Kang Youwei quanji* 康有為全集 [Kang Youwei összegyűjtött művei]. Jiang Yihua 姜義華 – Zhang Ronghua 張榮華 (ed.). Beijing: Zhongguo renmindaxue chubanshe.
- Knoblock, John 1988–1990–1994. *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works* I–III. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503623057>
- Knoblock, John – Riegel, Jeffrey 2000. *The Annals of Lü Buwei [Lüshi Chunqiu]*. A Complete Translation and Study. Stanford University Press.
- Lau Din Cheuk 1970. *Mencius*. London–New York: Penguin Books.
- Maljavin, Vlagyimir Vjacseszlavovics Малявин, Влади́мир Вячесла́вович 1995. *Чжуан-цзы Ле-цзы. Философское Наследие [Chuang Tzu. Le Tzu. Filozófiai örökség]*. 123. köt. Moskva: Издательство Мысль.
- Tőkei Ferenc 2005a; b; c. *Kínai filozófia. Ókor*. I.; II.; III. kötet. (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Wieger, Léon 1950. *Les pères du système taoïste* I. Lao-tzeu II. Lie-tzeu III. Tchoang-tzeu. Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin. Paris: Les belles lettres.
- Wilhelm, Richard 1921. *Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung hü dschen ging: Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*. (Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von R. W.) Jena: Eugen Diederichs Verlag.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Brindley, Erica 2022. *Deconstructing 'Hedonism': Understanding Yang Zhu in the Liezi and Beyond*. In: *The many lives of Yang Zhu: a historical overview*. Ed. by Carine Defoort – Tieng-mien Lee. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9781438490410-005>
- Cleary, Thomas 2009. *The Book of Master Lie (Lieh-Tzu / Liezi)*. Internet Archive. Copyright by T. C.
- Defoort, Carine M. G. 2020. „Five Visions of Yang Zhu: Before He Became a Philosopher.” *Asian Studies* VIII (XXIV).2: 235–256. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.235-256>
- Defoort, Carine – Lee Ting-mien (eds.) 2022. *The many lives of Yang Zhu: a historical overview*. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9781438490410>
- Emerson, John 1996. „Yang Chu's Discovery of the Body.” *Philosophy East and West* 46.4: 533–566. <https://doi.org/10.2307/1399495>
- Feng Youlan [= Fung Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris.
- Frege, Gottlob 1892. „Ueber Begriff und Gegenstand.” *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16: 192–205.
- Graham, Angus Charles 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.

- Graham, A.C. 1961. „The Date and Composition of Liehtzzy.” *Asia Major* 8: 139–198.
- Graham, A.C. 2009. „The Dialogue Between Yang Ju and Chyntzzy.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22.2: 291–299. Published online by Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00068713>
- Hansen, Chad 1985. „Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’.” *The Journal of Asian Studies* 44.3: 491–519. <https://doi.org/10.2307/2056264>
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allinson (ed.): *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford Univ Press, 125–166.
- Harbsmeier, Christoph 1998. *Language and Logic. Science and Civilisation in China*. Vol. 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartyándi Mátyás 2012. „Az emberi test a korai kínai bölcseletben.” In Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távolság” II*. Budapest: Eötvös Collegium Orientalisztikai Műhely, 225–231.
- Hartyándi Mátyás 2016. „A Zhou-kori bölcselet karaktere.” *Műhely Kulturális Folyóirat* XXXIX.5–6: 115–118. <https://doi.org/10.31074/gyntf.2017.3.118.122>
- Ivanhoe, Philip J. – Van Norden, Bryan W. 2005. „Yangism.” In: *Readings in classical Chinese philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 369–379.
- Kushner, Thomasine 1980. „Yang Chu: Ethical egoist in ancient China.” *Journal of Chinese Philosophy* 7.4: 319–325. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1980.tb00164.x>
- Stefon, Matt 2011. „Yang Zhu.” *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Yang-Zhu> (utolsó letöltés: 2025. 03. 03.)
- Wang, (Abigail) Xiaowei 2023. „From Heretic to Hedonist: Kang Youwei’s Transformation of Yang Zhu.” *Asian Studies* XI (XXVII).2: 295–314. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.2.295-314>
- Zhou Daxing 周大興 2021. „Yang Zhu 楊朱.” In: *Huawen zhaxue baike 華文哲學百科 / Mandarin Encyclopedia of Philosophy*. Wang Yiqi 王一奇 (szerk.). http://mepphilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=Yang_Zhu (utolsó letöltés: 2025. 03. 04.)

