

## „Egyenes nevek” (Zheng ming) Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcséletben\*

Az ókori kínai teoretikusok a nyelv, különösen az írott nyelv funkcióját szocializáló, szabályozó és koordináló viselkedési mechanizmusként, előíró jellegét kiemelve lényegében társadalmi intézményként fogták fel. Központi kérdés volt, hogy az Ég által adott (*Tian ming*) mágikus jelleg, illetve a történelmi tradíció határozza meg a nyelvhasználatot. A korai konfuciánusoktól a késői motistákig a „régir királyok” (*gu wang*) „egyenes-helyes neveit” (*zheng ming*) tekintik kiindulópontnak, s miközben nyelvértelmezési eljárásaikban drasztikusan eltérő álláspontokat képviselnek, a kanonizált gyökereket illetően ugyanazon tradícióból eredeztetik a nyelv (a „nevek”) adekvát működtetését.

A nyelvelméletet, a „szív-elme” (*xin* – észhasználat) kormányzáselméletét és az erénytant összekötő központi elemek a „*ming*”-ek. A *ming* három különböző – de eredettörténetileg összekapcsolódó és jelentésében egymásra vonatkozó – ideogrammája kifejezi nyelv („név”), hatalom („égi parancs”) és erénytan („világosság”, „az ég fényében”) különválaszthatatlanságát a kínai bölcséletben és felfogásmódokban.<sup>1</sup> A *mingen* keresztül érvényesített cselekvési „út” (*dao*) az egyes ember tevékenységében (*wei*) „működik” (*de* – „hatás”, „hatalom”, „erény”) ugyan, de a közösségi praxis vezérli.

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

\* Az ELTE BTK Filozófia Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja rendezésében *Nyelv, hatalom, morál* címmel 2010. szeptember 30. és október 1. között Budapesten rendezett konferencián elhangzott előadás írott változata.

<sup>1</sup> Az irodalomjegyzék után közöljük azt a néhány írásjegyet, amelyeknek a tanulmány vizuális megjelenésére is utal.

Az az időszak a Zhou-kori Kína történetében, amelyre Konfuciusz tevékenysége esik – legalábbis az utókor konfuciánus tradíciójának szemszögéből – a mester álláspontja szerint a zűrzavar (*luan*) kora. Amikor Kongzi arról beszél, hogy nem lehetséges, hogy aki szülőisztelő (*xiao*) és testvéries (*ti*), az ellenkezhetne a felsőbbbséggel (*shang*), akkor, megállapítva, hogy az ezen elvi értékek erényére, útjára (*dao*) alapozott (*ben*) emberség (*ren*) az a módszer (*shu*), amellyel a nemes ember (*junzi*) élhet, arra jut, hogy ennek a rendnek (*li*) a megőrzése az egyetlen lehetséges alternatívája az égalatti (*tian xia*) ellehetetlenülésének, tönkremenetelének (*Lun yu* I. 2. Tőkei 2005. I. köt. 57).

Ahhoz, hogy a nemes ember (*junzi*) ezt a feladatát betölthesse, mindenekelőtt tettei és szavai egybecsengésével kell hogy kötelességteljesítését (*zhong*) végezze. Ez szavahihetőségén (*xin*) alapszik (*Lun yu* I. 5. Tőkei 2005. I. köt. 58). Konfuciusz számára és a továbbiakban a konfuciánus gondolkodók, például Mengzi és Xunzi, valamint motista és taoista opponenseik, sőt még a nevek iskolájának paradoxonbölcselei számára is ezért válik elsőrendű fontosságúvá a nevek (*ming*) és a valóság (*shi*) viszonyának a nevek felől kiinduló tisztázása, rendbetétele. Ezért funkcionális jelentőségű a nevek kijavítása (*zheng ming*) kategóriapár értelmezése az ókori kínai bölcseletben.

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

Annak érdekében, hogy minden rendben legyen, minden a helyére kerüljön, a nevek egyenessége, mármint a valóság neveknek megfelelő helyesbítése, a kormányzati zűrzavar felszámolása az elérendő cél.

Zilu mondá: Wei ura vár téged a kormányzás ügyében. Mit készülsz tenni először? A mester mondá: Szükségeltetne a nevek egyenessége. [...] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a szavak nem megfelelőek. Ha a szavak nem megfelelőek, akkor a dolgok nem valósulnak meg. Ha a dolgok nem valósulnak meg, akkor a szertartások és a zene (harmónia) (*li yue*) nem virágoznak. (*Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 119. Bizonyos alapkategóriák terminológiai értelmezéséhez itt és a következőkben saját fordítást alkalmaztam.)

Ha a szertartások nem virágoznak, felborul a rend, és felfordulás lesz. Ezért kell, hogy minden az őt megillető elnevezést kapja, tudni kell mindenről, mi is az valójában, mi a funkciója. A rendetlenség ez által elkerülhető, a helyes (egyenes – *zheng*) működés alapja a rend. Ebből a megközelítésmódból világossá tehető,

miért olyan alapvetően fontos erény a szavahihetőség (*xin*), amely nem véletlenül jelent egyúttal megbízhatóságot. Ha a nemes nem szavahihető, nem követik, amit mond. „A mester mondá: Azt az embert, ki nem szavahihető, nem tudom, lehet-e egyáltalán valamire is használni” (*Lun yu* II. 22. Tőkei 2005. I. köt. 64). A nemes ember tudásával mozgatja, irányítja a világot. Elöl halad, és a tudatlanokat magával viszi a helyes úton. Nem magáért teszi ezt, hanem az „égalattiért”. „Ahhoz, hogy a szavahihetőség közeledjék az igazságosság szerint valóhoz, képesnek kell lenni a szavakat teljesíteni is” (*Lun yu* I. 13. Tőkei 2005. I. köt. 55). A szavahihetőség tehát azt jelenti, hogy tetteink követhessék szavainkat, cselekedeteink megbízhatóak legyenek.

A feladat a helyes út megtalálása, az azon való járás mikéntje. A nemes ember erényei révén megtalálja ezt a mikéntet. A közönséges, a kis ember (*xiao ren*) természetesen nem. Melyek ezek az erények? Emberség (*ren*) és igazságosság, méltányosság (*yi*). Az emberségesség alapja a szülőtisztelet (*xiao*) és testvériség (*ti*), és ezen alap működtetése a szertartásossággal lehetséges. Az igazságosság hűségességgel és megbízhatósággal alapozható meg, melynek működtetése az erényesség (*de*). Ahhoz azonban, hogy a szülőtisztelet és testvériség, illetve hűség és megbízhatóság működjenek, elengedhetetlen egy hozzájuk kapcsolódó kategóriapár érvényesülése, nevezetesen a műveltség (*wen*) és tudás (*zhi*) hatása az előbbiekre. Így válik világossá, hogy ha a nemesember-lét kizárja a kisember-létet, akkor az igazságosság kizárja a haszonleső létet, az emberségesség kizárja a részrehajló (*si*) létet, a szülőtisztelet és testvériség kizárja a feljebbvalókkal való ellenkezést, a műveltség „zárójelbe teszi” a természetes hajlamokat (*ye*), hűség és megbízhatóság kizárja az „önállósdit” (*si*). Így történik, hogy a szertartások maguk is csak a megfelelő mértéken állva helyesek, és hogy az erény nem pusztá illem (*li*) (*Lun yu* I. 12. Tőkei 2005. I. köt. 59; *Lun yu* II. 20. Tőkei 2005. I. köt. 63).

A *Lun yu* ezen kategóriaháló fogalomrendszerében építi ki a kínai társadalomszerkezet elitjének sajátos identitástudatát, mely ahhoz a feladathoz kötődik, amely a társadalom irányítását, az égalatti vezetését a helyes úton (*zheng dao*), a nevek rendbetételével – egyenessé tételével (*zheng ming*) gondolja végbevinni. A konfucianizmusnak ez a domináns ideológiai feedbackje az, ami felől talán a kínai bölcsélet egész irányultságát meg lehet érteni, fel lehet fejteni (Ivanhoe 1996. 78 skk.).

A *Lun yu*ben, amikor minden a helyén van, és minden betölti a maga szerepét, vagyis amikor rend van és nem felfordulás, az ég és égalatti harmóniában vannak, és a nemes a helyes úton jár. Ezen ideális státus tételezésének része, hogy önművelés és cselekvés elkülöníthetetlen, nem egy eszköz–cél kettőségének relációja igazából, hanem egy adott viszony elválaszthatatlan aspektusaként jelennek meg és működnek (Hsiao Kung-chuan 1995. 78 skk.).

A *Lun yu* szövegösszefüggéseinek belső koherenciája különös jelentőséggel bír a helyes úton járás megfelelő módja, a *dao* működése, hatásmechanizmusa,

az úton járó helyes követése, erényessége (*de*) mint fő feladat felől tekintve. Az égalatti (*tian xia*), az állam (*guo jia* – „az ország és családjai”) csak akkor működik, ha azt az égi rend mintázata (*tian li*), az égi út (*tian dao*) követése alapján igazgatják. Ebben az értelemben a *dao* a „régii királyok útja” (*xian wang zhi dao*), a mintakövetés, amelynek legfőbb aspektusa és egyben működési feltétele a *de* elérése és megtartása (*Lun yu* I. 12. Tőkei 2005. I. köt. 59). Arra, hogy hogyan lehetséges ez az elérés és megtartás, és hogy honnan ered és miként adott a *de*, Kongzi azt tételezi, hogy „az Ég oltotta belém az erényt (*de*)” (*Lun yu* VII. 22. Tőkei 2005. I. köt. 85). Ha az ég ruházza fel a *junzit* az erénnyel, akkor bár a közönséges emberek részesülhetnek az erény áldásaiból a nemes révén, de tökéletesítéséhez, a tökéletes erény (*ren*), az emberségesség (*ren*) eléréséhez csak a *junzi* számára adták a feltételek.

Hogyan működtethető ez az erény? Csak az ég mintáinak (*tian li*) az Ég Fia (*Tianzi*) általi áthagyományozása útján, amelyet a nemes ember (*junzi*) tevékenysége során gyakorol. Ezt úgy értelmezhetjük, miszerint a felsőbbtség befolyása, példakényszere az alávettettekre kikerülhetetlen, mintegy az égi törvény erejével hat (Maspero 1978. 368).

Az a kölcsönös kapcsolatrendszer, amely a *junzit* a feljebbvalókhoz (*shang*) és az alatt lévőkhez (*xia*) köti, az az alapvető kötelmi mechanizmus, amely a *Lun yu*-tól kezdődően a konfucianus értékrend egyik normatív módon meghatározó elemeként kihat a társadalomszervező elit ideológiájára, identitástudatára, és egyben sajátosan befolyásolja bölcséleti irányzatait is, mind az irányító elit tevékenységének apológiáit, mind az opponenciáit.

Térjünk rá a *zheng ming* értelmezésére. A *zheng* írásjegy „egyenest”, „helyest”, „rendbetételt” iniciálójelentései a *zheng ming* szóösszetételben, kategóriapárban, amely Konfuciusz egyik legfontosabb és a későbbiek során legfontosabb hatású kifejezése a következő értelmezésekben fordítható: „a nevek kijavítása”, „egyenessé tétele”, „helyreállítás”, „rendbetevése”, „kiigazítása”, „helyretétele”, „helyreigazítása”. A *Lun yu* így ír:

A legfontosabb a nevek egyenessége (*zheng ming*) [...] ha a nevek nem helyesek, a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak). Ha a szavak nem felelnek meg, akkor a tettek nem sikerülnek [...] ezért a nemes ember olyan neveket ad, hogy azokat mindig mondani is lehessen, és kimondva őket mindig cselekedni is lehessen. (*Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 120. Az írásjegyek értelmezéséhez lásd Karlgren 1940. 87 skk.; Ullving 1997. 365–366; Couvreur 1947. 213 skk.; Matthews 1993. 328 skk.; Huang 1964. 786; Ощаньин 1959. 218.)

Kongzi bölcséletében több olyan eszmefuttatással találkozunk, melyek kulcskategóriáinak bármelyike lehetne tanítása sarokköve, de valamennyi közül leginkább talán a *zheng ming* az, melynek fontossága azt az eszmekör alapkövévé teszi nemcsak magának a konfucianizmusnak, hanem – mivel hatása tetten érhető

majdnem minden más alapfogalommal kapcsolatban – az egész ókori kínai bölcséletnek vitatémája, értelmezési mezeje és *sine qua non*-ja lesz (Maspero 1933. 349–256; Dawson 1981. 117 skk.; Fung 2003. 71).

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

Konfuciusznál magánál a *zheng ming* egy olyan szabályrend, követelmény vagy eljárás mód, mellyel ráhangoljuk a nyelvhasználatot a funkcionális emberi tevékenységek megfelelő (helyes, tehát *zheng* – egyenes) megnevezésére, aminek következményeként harmonikusabb lesz a kapcsolat a különféle társadalmi funkciók összefüggése között. A *zheng ming* értelmének és érvényének talán legeklektantásabb konfuciuszi példája a *Lun yu*-ben a következő: „A fejedelem a helyes kormányzás felől kérdezte Kongzit. A mester válasza így szólt: Az uralkodó legyen uralkodó, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú” (*Lun yu*. XII. 11. Tőkei 2005. I. köt. 116). Világos, hogy Konfuciusz itt nem „definiálni” szándékszik, nem ez a fontos a szentenciában, hanem az az előírás-szerű követelmény, hogy az a szerepkör, amit a név megnevez, maradéktalanul betöltendő, éppen azért, hogy akként neveztetessen meg. Ez egészen nyilvánvalóvá válik a fejedelem reagálásában: „Nagyon jó! Valóban! Ha a fejedelem nem fejedelem, az alattvaló nem alattvaló, az apa nem apa és a fiú nem fiú, akkor hiába van meg a gabonám (adójövedelem), képes lehetek-e meg is enni (élni vele)?” (*Lun yu*. XII. 11. Tőkei 2005. I. köt. 116).

A nevek meghatározása nem egyszerűen csak azt jelenti, hogy a létező valóságot ellátjuk a megfelelő nevekkal, hanem a nyelv mágikus kifejező erejében – hiszen a nevek az Égtől jönnek – benne „lakozik” az is, hogy egy bizonyos kívánt irányba „befolyásolja” a valóságos világ működését, hogy ezáltal a helyes viselkedési normák megvalósulhassanak az Ég (*Tian*) működését leképező ég-alatti (*tian xia*) gyakorlatában.

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

Mo Ti Konfuciusz tanaihoz kapcsolódik ugyan, de az ő tanítása radikálisan szembefordul a konfucianizmus alapeszményével, a „*jia*”-k „arisztokráciájával”, a tradicionális elit nemes emberével (*junzi*). Nézeteinek középpontjában a *jian*

*ai* fogalma áll. A *jian* jelentéstartalmai közül idetartozik az „egyesít”, „egyesül”, „összefog”, „közös”, „összekapcsol”, „összevegyül”, „egybeolvad”, „érintkezik”, „szövetkezik”. Ennek a kulcsfontosságú fogalomnak a helyes fordítása: „*kiterjesztett törődés*”. Ezt az értelmezést megerősítheti, hogy az analóg terminus, amelyet a motisták és nyomukban mások is használnak, a „*kölcsönös törődés*” (*xiang ai*, ahol a *xiang* terminus „segédkezőnek” is fordítható). (Az adott ideogrammát, a *jian* értelmű piktogram-írás-kép-elemzésemet Karlgren 1959. 627a. és Ulving 1997. 243 alapján történt. Lásd még Forke 1922. 217; Maspero 1978; Needham 1971. 170; Mei 1973. 67; Lu 1992. 18.)

A „*kiterjesztett törődés*” két összetevője az „emberségesség” (*ren*) és az „igazságosság” (*yi*). Ez a *Lun ju*-ben is alapvető fontosságú két fogalom, a *Moziben* azonban átértelmeződik, mégpedig azáltal, hogy a „*kiterjesztés*” (*jian*) „hasznosul” (*li*) az égalattiban az emberek számára, azért, mert a „*törődés*” (*ai*) kötelemének „*kölcsönössége*” (*xiang*) konstituálhatja a „*rendet*” (*li*), és mert a „*zűrzavar*” (*luan*) a „*kölcsönös törődés*” (*xiang ai*) hiányából származik. A társadalmi „*hasznosság*” (*li*) és a „*kiterjesztett törődés*” (*jian ai*) szoros összefüggésben van a *Moziben*. Azért van szükség a bölcs uralkodóra, hogy az felügyelje azt, hogy az emberek a „*kiterjesztett törődésnek*” (*jian ai*) megfelelően viselkednek-e, mert ha nem, akkor „*zűrzavar*” (*luan*) támad, és mert az nem „*hasznos*” (*li*) az emberek számára. Mo Tinél az engedelmisség az Ég akaratának (*Tian zhi*), és nyomában az Ég Fiának (*Tian zi*) akarata központi szerepet kap. A motizmusban bármely más ókori gondolatrendszerénél erősebb vallásosság figyelhető meg a „*centralizációs*” igény hatékonyságának fedezeteként (Needham 1971. 169; Wieger 1922. 211). A „*kiterjesztett kölcsönös törődés*” (*jian xiang ai*) és a „*kölcsönös igyekezet használni (egymásnak)*” (*xiang li*) az „*Ég elvárásához*” (*Tian yi*) való igazodás (*Moz* 26. Tőkei 2005. I. köt. 270).

Mo Ti tanításának paradoxona talán abban áll, hogy az égalatti (*tian xia*) egyesítése érdekében, miközben teóriájának alanyai közé beemeli a népet (*min*), radikálisabb hatalomközpontosítási igénnyel és annak legitimációs elvével lép fel, mint az elitariánus Kongzi. Az államban az emberek kapcsolatait alá-fölérendeltségi viszonyaik határozzák meg. A konfuciánus értékrend alapja az, hogy az emberek között a legalapvetőbb rokoni kapcsolat, az apa-fiú kapcsolat kötelemét (*xiao ti*) kiterjeszti a társadalomban létező más érintkezési módokra is. Ahogy a fiú tiszteli apját, úgy legyen hűséges (*xin*) az alattvaló uralkodójához, úgy tisztelje fiatalabb fivér az idősebbet, úgy legyen hűséges feleség a férjhez, és úgy tisztelje írástudó hivatalnok vendégbarátját. Ez az ötös kötelem, amely az emberi kapcsolatokat a kínai társadalom konfuciánus elvei szerint mindmáig meghatározza. Mo Ti ezzel szemben az egész égalattit (*tian xia*) veszi alapul, melynek minden ember részese, bármely társadalmi rétegbe tartozék is. Az emberek közötti kapcsolatot ezért a „*kiterjesztett törődés*”-nek (*jian ai*) kell meghatároznia (Wu Jü 1922. 18–19; Mei 1973. 98–99). Mo Ti azt veti a konfuciánusok szemére, hogy „az égalatti nemes emberei (*junzi*) meg tudják nevezni (*ming*) az erényt

(*ren*)”, de a gyakorlatban nem tudják különválasztani az erényes és nem erényes cselekedeteket (*Mozi* 47. 9. Tőkei 2005. I. köt. 238).

Amikor a *Lun yu* a régiek követését összefüggésbe hozza a nevek rendbenlével, akkor hol kimondva, hol hallgatólagosan folyamatos, töretlen kontinuitást konstituál a múlt és jelen között, azt a jövő felé meghosszabbítva. Mo Ti ezzel szemben úgy látja, hogy a tradíció nem nyújt fogódzót a jelen problémáinak megoldásához. A régiek beszédének (*gu yen*) követése csak üres beszéd, ha nem felelhetünk vele az aktuális kérdésekre. „Olyan szavakat, amelyeket tettekre lehet váltani, mindig kimondhatunk, olyanokat azonban, amelyek már nem megvalósíthatók, ne mondogassunk örökké. Mert ha szüntelenül olyasmiről beszélünk, ami megvalósíthatatlan, az mérő szájjáértés” (*Mozi* 46. 12. Tőkei 2005. I. köt. 227). Vagyis a halott tradíció nem tradíció többé, hiszen a tradíció szerepe az lenne, hogy összekösse a múltat a jellel, élőként kapcsolva hozzá az erendőt a mához.

Mo Ti éppen arra vonatkozóan hivatkozik a régi királyokra, hogy azok miképpen alkalmazták saját gyakorlatukban az adott helyzetre való reagálás képességét (*neng*). Megmutatja, hogy amit „ma” hagyományként tisztelünk, azt a régiek újdonságként alkalmazták. A régi királyok pontosan azért lehettek nagyok, mert értéket teremtettek. Ez lenne a feladata a „ma” nemes emberének (*junzi*) is. Nem elegendő tehát a régi minták követése. A régiek követése nála tehát nem annyira tetteik lemásolását, hanem az általuk alkalmazott elvek – „kreativitás”, mértékletesség, igazságosság – megtartását, követését jelenti. „Az, amit kincseknek nevezünk, hasznára (*li*) tud válni a népnek, márpedig az igazságosság (*yi*) használ (*li*) az embereknek. Ezért mondom én, hogy az igazságosság (*yi*) az ég alatt (*tian xia*) legnagyobb kincse” (*Mozi* 46. 9. Tőkei 2005. I. köt. 225–226; vö. Mei 1973. 87).

A Mo Ti által átvett egyik legfontosabb konfuciuszi erény az igazságosság (*yi*). Jellemző módon Mo Ti ezt az erényt sem a konfuciánus hatalmi mechanizmus felől értelmezi. Azt vizsgálja, milyen „mérlegelés” (*heng*) eredményeképpen áll elő egy helyzetben maga a *yi*. Mo Ti álláspontjának legfontosabb, sokszor visszatérő motívuma a praxis előnyben részesítése a pusztá teóriával szemben. Ha zűrzavar (*luan*) van, konkrét megoldásokat kell keresni, nem elegendő a szertartásrendet (*li*) betartani. De Mo Ti itt nem áll meg. Úgy gondolja, hogy a rendet (*li*) nem elég létrehozni, folyamatosan működtetni is kell. Nem áll elő, nem marad fenn beavatkozás nélkül, nem ez a „természetes” állapot, mert a rend (*li*) nem az égi rend leképeződése, hanem az emberi szervező, irányító tevékenység eredménye. „Az én szavaimat tettekre lehet váltani. Aki e szavakat visszautasítja, lemond a gondolkodásról, olyan mintha valaki rizst akarna begyűjteni anélkül, hogy vetne és aratna” (*Mozi* 47. 19. Tőkei 2005. I. köt. 238; vö. Maspero 1978. 369 és Fung 1976. 97).

A *Mozi* praxisteóriájában a kölcsönös kötelemszisztem kiéptülését nemcsak a „nemesekekre” (*junzi*), hanem a népre (*min*) is vonatkoztatja, a „kiterjesztett tö-

rődés” (*jian ai*) alkalmazásával, a családban (*jia*) uralkodó kapcsolatrendszer az égalatti (*tian xia*) minden tagja közötti viszonyra kiterjeszti.

A taoizmus alapműve, a *Laozi* radikális szakítás a konfucianizmus és motizmus kormányzási elveivel. Laozi nem hisz az elit civilizatorikus funkcióiban, „népjobbító” tanaiban, ellenkezőleg, eszménye az archaikus kisközösség, vagy, ha ez nem lehetséges, a kivonulás. A „visszavonult bölcssek” álláspontja a konfuciánus műveltség (*wen*) írásbeliségre (*wen*) alapozott „ékes beszédének” (*wen yan*), vagyis a „klasszikus kínai” nyelvnek az elutasítása. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gyanánt)” (*Laozi* 80. Tőkei 2005. II. köt. 44–45).

Maga a *bu yan*, a „szavak nélküli” tanítás persze paradoxont hordoz. „Így aztán a bölcs ember a nem-cselekvés (*wu wei*) tevékenységével (*wei*) él, s a szavak nélküli (*bu yan*) tanítást valósítja meg” (*Laozi* 2. Tőkei 2005. II. köt. 17). „Aki tud, az nem beszél, aki pedig beszél, az nem tud” (*Laozi* 56. Tőkei 2005. II. köt. 36). A *Laozi* belső feszültségét mindenekelőtt az okozza, hogy valamilyen módon „a kimondhatatlanról” „mond” valamit, miközben „a kimondhatatlanságot mondja”. Ez a dilemma a szöveg első „mondatában” nyilvánvalóan érvényre jut: *Dao ke dao fei chang dao. Ming ke ming fei chang ming* – „A taozható tao nem a tartós-tökéletes tao. A megnevezhető név nem a tartós-teljes név.” A *dao* tehát megnevezhetetlen (*fei ming*), szavakkal nem kifejezhető (*bu yan*). Ebben a „mivoltában” nincsen-neve (*wu ming*), „státuszában” az eredet, kezdet, maga (*shi, gu*). Ha névvel bír (*ming*), megszületnek a dolgok (*wan wu*) (*Laozi* 1. Tőkei 2005. II. köt. 17). Minden névadás egyfajta meghatározás, elhatárolás, különválasztás, megkülönböztetés (*pian*) más dolgoktól. Mivel azonban a *dao* minden létezés alapja és bennfoglalója, ezért nincs elválaszthatósága. Csak a „tízezer létezőnek” (*wan wu*) van elválaszthatósága. A gondolat egy további konnotációja, amely más passzusokban bomlik ki, hogy a nyelv használata csak az emberi értelem határain belül felfogható létezők vonatkozásában lehetséges, a megnevezhetetlen *dao* azonban meghaladja azt, mivel felfoghatatlan (Chan 1963. 37 skk.; Hansen 1992. 27–28).

A *dao* „maga”, tehát tulajdonképpen „névtelen”, név nélküli (*bu ming*). A megnevezés, amit használunk rá, ugyanis az „égalatti világába” tartozik, így nem is lehet azonos a minden dolog (*wan wu*) „mögött” rejlével. Márpedig eredendően a név (*ming*) azonos kellett legyen a dologgal (*wu*). Itt ráismerünk az ősi névmágia összefüggés-, összekapcsolás-felfogásának hatására, mely azonosította a nyelvi kifejezést és az általa megnevezettet, miáltal a név kimondása egyenlővé vált a jelenség (jelenés, „képmás” – *xiang*) megidézésével. Amennyiben persze a szertartás helyesen (*zheng li*) végeztetett el, hiszen az eredmény elmaradása csakis az eljáró hibás tevékenységből adódhat. Természetesen ez csak egy mögöttes, de már múlóban lévő „háttérfelfogás”. A szövegből látható, hogy itt már ettől eltávolodóan jelenik meg egy olyan összefüggés észrevétele is, ami a névvel ellátott jelenség mögött rejlik, egy névvel meg nem fogható „va-



lót”, „dolgot” (*shi, wu*) jelez, pontosabban arra utal, tudván tudva, hogy a névvel való utalás nem ér el „hozzá”. Mert bár eredete közös vele, nem azonos azzal, és nem ragadható meg általa (Maspero 1971. 52; Jang 1955. 66 skk.; Robinet 1987. 113 skk.).

Egy másik lehetséges nyelvi realizálási esély, amikor a megnevezést utalás-ként értelmezve, mintegy a névhasználatban rejlő „kódolással” mégis jelentéssel bíróvá tesszük a rámutató (*zhi* – tkp. eredetileg „ujj”) nevet. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*). Kisebbik nevén szólítva (*zi*) nevezem *dao*-nak. Erőszakoltan nevet adva neki, azt mondom, hogy ’nagy’, a ’nagyot’ pedig ’tovahaladónak’ is mondhatom, a ’tovahaladót’ ’messzeségbe tűnőnek’, végül ’a messzeségbe tűnőt’ ’visszatérőnek’. Ezért nagy a *dao*” (*Laozi* 25. Tőkei 2005. II. köt. 25). Az emberi ítéletalkotás hozza létre a neveket (*ming*), de minden megnevezett magában hordozza saját párját is. Mivel az égálati (*tian xia*), az emberi világ része a folytonos váltakozásoknak, de egyedüli részese e folytonos váltakozások megismerésének, ezáltal amikor a megnevezéseket újra és újra létrehozza, akkor újra és újra szolgálja és alakítja is ezeket a váltakozásokat. Az emberi ítéletalkotás ezáltal megrontja *dao* és *de* összhangját:

Mikor a nagy *daot* pusztulni hagyták, megjelent az emberség (*ren*) és az igazságosság (*yi*). Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás. Mikor a hat rokon nem tudott többé békében megférni egymással, megjelent a gyermeki kegyelet (*xiao*) és a szülői szeretet (*chi*). Mióta fejedelemséget és családjait (*guo jia*) felfordulás borítja homályba, azóta megjelentek a „húséges alattvalók” (*Laozi* 18. Tőkei 2005. II. köt. 22).

A *Laozi* szerint tehát a világban csak azért léteznek a konfuciánus „kategorikus” erények, mert az emberek az egyenes nevek (*zheng ming*) révén elkezdtek „kategorizálni” és ennek megfelelően cselekedni (*wei*), letérve az útról (*dao*), mind-ezek azonban csak az igazi erények (*de*) pótlékai, ezért az erény-emberségesség (*ren*) konfuciánus követelményei nem jelentenek megoldást, a megoldás csak a *dao*-hoz való visszatérés lehet. „A bölcs ember (*sheng ren*) a nem-cselekvés (*wu wei*) tevékenységével él, s a szavak nélküli (*bu yan*) tanítást valósítja meg” (*Laozi* 2. Tőkei 2005. II. köt. 17; vö. Legge 1971. 15 skk.; 48–49; 85–86). A szavak nélküliség (*bu yan*) mondandója, hogy mivel a nevek és következőképpen a szavak mégsem bizonyulnak azonosnak a tényleges valósággal, nem fedik azt le, nem kötik azt át, így általuk nem adható a valóság mikéntjéről szerzett tényleges tudás sem, amely ily módon csupán „intuitív belátással” szerzhető meg. A megnevezés által válnak a dolgok határolttá, ahogy az a megkülönböztetések (*pian*) kapcsán világossá lesz, és így a megnevezés által adottak a dolgok – „számunkra”! Azért nagyon lényeges ez, mert a nyelv megismerésbeli szerepének fontosságát jelzi. A nevek ilyenfajta szerepéről való gondolkodás a gondolkodásról való gondolkodás. Ebben funkcionálissá válik a nyelv használatának szerepe, még

akkor is, ha a *Laozi* konklúziója a nyelvhasználat-nélküliség (*bu yan*) előnyben részesítése lesz. Ez azzal függ össze, hogy a megnevezhető határa a megismerhető, az elgondolható határa is lesz, ami pedig az elhatárolások – megnevezések – révén jön létre. Ami ezen túl van, az a megnevezhetetlen, „kisebbik nevén” *dao* (Waley 1958. 73; Lau 1994. 23 skk.; Robinet 1987. 47–48).

A *Laozi* konfucianizmussal szembeni végsőkig vitt kritikai funkcióját mind a kínai hagyomány, mind a modern interpretációk hangsúlyosnak tekintik, és ez olyan evidencia, hogy itt felesleges részletesen foglalkozni vele (Maspero 1971. 45 skk.; Glasenapp 1993. 192 skk.; Fung 1976. 104 skk.; Tőkei 2005. II. köt. 13 skk.). A *Laozi* szerinti eszményi életforma, a „természetközeli”, kis faluközösségben való lét teljesen szemben áll a konfuciuszi kormányzási, hivatalviselési normákkal és erénytantal.

A megszokottól eltérő, de a taoista elgondolás egészéhez talán jobban illeszkedő értelmezés a visszavonultságot, zártságot reprezentáló „nem-cselekvés” (*wu wei*) terminus kapcsán, ha azt nem egyfajta szó szerinti értelemben vett „tétlenség”-ként értjük, hanem a mesterséges, túlságosan kiterjesztett (*jian*) cselekvések kerülésével, a *dao* szerint való, annak megfeleltetett cselekvésként (Fung 1976. 100). Amire itt újjólag külön érdemes felhívni a figyelmet, hogy a *Laozi* ezt az egyszerű létmódú kis közösséget összeköti a nyelvhasználat és az írásbeliség egyszerűségével. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gyanánt). [...] A megbízható szavak nem szépek, a szép szavak nem megbízhatóak” (*Laozi* 80, 81. Tőkei 2005. II. köt. 45).

Hogyan lehetséges, hogy képesek vagyunk a valóságról (*shi*) többé-kevésbé pontosan beszélni? Lehetséges erre törekedni, vagy megoldásaink látszólagosak, hiszen a létezés paradox voltáról szólnak? Az ilyen és ezekhez hasonló kérdések valódi kiélezése igazából a *Zhuangzival* kezdődik. Zhuangzi az első, aki „érdemben” foglalkozik ezzel a kérdéssel. Ő veti fel, hogyan lehetséges az, hogy ugyanazon dolgokat egyesek így, mások pedig úgy írják le, miközben megvannak arról győződve, hogy igaz „mondást” mondanak (*yan*), sőt hogy ők adják a valóság egyetlen megfelelően pontos leírását. A bölcs ember (*sheng ren*) ez utóbbit semmiképpen sem gondolhatja Zhuangzi álláspontja szerint. A dolgok ugyanis ilyenek is és olyanok is lehetnek.

Az, hogy a taoizmus tanítását szavakban továbbadni valójában nem lehet, és a dolgok megértése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges, a *Zhuangziban* a „dialógus” módszerének meglehetősen figyelemreméltó variációjával, a „kérdés-felelet” (*wen da*) eljárásával mutatkozik meg. A kérdés-felelet eljárásán keresztül a nyelvhasználat problematikája fontos részévé válik Zhuangzi tanításának. A szavak viszonyát a létezőkhöz egyfajta konvencionálisaként kezeli, úgy gondolja, hasonlóan a *Laozi*hez, hogy a név pusztán utalás, „a valóság vendége” (*Zhuangzi* I. Tőkei 2005. II. köt. 64). Ezzel az állásponttal azt rögzíti, hogy nem a szavak „jelentéstartományáról” kell beszélni, hanem a dolgokról magukról.

A vele egyidőben tevékenykedő vitatkozóról (*bian zhe jia*) – köztük barátjáról és bölcséleti ellenfeléről, Hui Shiról – adott kritikája ezen az elkülönböttesen alapul. Észreveszi, hogy a vitatkozók paradoxonai a nyelv elemeinek révén történő „jelentésátszervezésekre” alapozódnak, ezt ő a nyelv tökéletlenségének tekinti, annak, hogy tudunk képtelenséget állítani oly módon, ahogyan azt nem lehetne, ha a név megfelelhette a dolgoknak. Aki képes annak felismerésére, hogy a dolgok lehetnek ilyenek és olyanok, vagyis sokfélék, az „bölc embernek nevezhető”.

A dolgok (*wu*) közt nincs, amelyik ne lehetne az, s a dolgok közt nincs, amelyik ne lehetne ez. Ha az 'az'-ból indulunk ki, de nem sikerül meglátnunk a dolgot, akkor kiindulhatunk a tudásunkból, és meg fogjuk ismerni a dolgot. Ezért mondják, hogy az 'az' mindig az 'ez'-ből jön létre, de az 'ez' is alapozódik az 'az'-on. Az 'az' és az 'ez' egyenlő oldalról (*fang*) jellemzi az életet (*Zhuangzi* II. 3. Tőkei 2005. II. köt. 66).

Zhuangzi ezzel, miközben felmutatja a dolgok sokféleségét, a megnevezések relativitására utal, és ezen utaláson keresztül mondja ki, hogy alapjaiban minden dolog egy és ugyanaz, tudniillik „nem-tartós” (tartós – *zhang*, ez a *dao* „jelzője”). Ezért csak „minősítés” kérdése minden döntés, és egy meghatározott „oldal” melletti állásfoglalás is. „Egy megalapozott helyesléssel egyidőben megalapozottan tagadni is lehet, s a megalapozott tagadás egyben megalapozott helyeslés is lehet” (*Zhuangzi* II. 3. Tőkei 2005. II. köt. 66; vö. Hansen 1992. 143). Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemszögből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részigazságra tehet szert.

A bölc ember (*sheng ren*) nem ezekből indul ki, hanem az ég fényében látja a dolgokat. Ő is támaszkodhatik az 'ez'-re, de az 'ez' számára egyben 'az' is, és az 'az' számára egyben 'ez' is. Az 'az' ugyanúgy lehet egyszerre igaz is, meg hamis is, mint ahogy az 'ez' egyszerre lehet igaz is, meg hamis is. S végeredményben létezik-e egyáltalán 'az' és 'ez'? (*Zhuangzi* II. Tőkei 2005. II. köt. 66.)

Zhuangzi annak a belátását nevezi világos megismerésnek, hogy a dolgok kezdetétől fogva összhangban maradnak a határtalan *dao*-val. A világos megismerés ugyanis azt jelenti, hogy a dolgok lehetnek ilyenek is és olyanok is, és nem megfelelő felfognunk az 'ez'-t és az 'az'-t párként (*Zhuangzi* II. Tőkei 2005. II. köt. 66; vö. Liu 1994. 57).

Yao át akarta engedni az égalattit Xu You-nak, és így szólt: Ha te állnál a trónon, mester, az égalatti rendje biztosítva lenne, ha pedig továbbra is én foglalnám el ezt a helyet, fölöslegesnek látnám már magamat. Kérlek tehát, vedd át az égalattit. Xu You azonban így felelt: Most te kormányozod az égalattit, s az égalattiban régen rend

uralkodik. Ha én mégis elfoglalnám a helyedet, akkor én csak név (*ming*) lennék! A név azonban: a valóság (*shi*) vendége. Lehetek-e hát csak név? (*Zhuangzi* I. 2. Tőkei 2005. II. köt. 59.)

Ebben a szövegrészben a valóság (*shi*) nem kerül tárgyalásra. A *ming* és *shi* viszonya csupán annyiban tisztázható, amennyit a vonatkoztatás elárul róla. Ez a vonatkoztatás egy rendkívül fontos, a „vendég”, „idegen” vagy „vándor” értelmű, „úton levő” (*ke*) jelentésű szó. A gondolat tartalmaz egy közvetett utalást is: Zhuangzi maga és vitapartnerei is ilyen „úton lévő”, kóbor vándorok, „a valóság vendégei”. A vitatkozókat, motistákat „vándor kardforgatóknak” is nevezték szemben a konfuciánus ritualistákkal (*ru*). Közvetlen utalása a mondatnak az a jelentése, mely a név és valóság nem referálthatóságára, össze nem egyeztetettségére világít rá. (A *ke* etimológiájához lásd Huang 1964. 412; Hansen 1992. 83–84.) Ezért Zhuangzi taoista válasza misztikus: „Felejtük el tehát az érveket, felejtük el a vélekedéseket (*yi*), emelkedjünk a határtalanságba, s legyen otthonunk a határtalanság” (a *dao*; *Zhuangzi* II. 10. Tőkei 2005. II. köt. 73).

A „vitatkozó” (*bian*) Hui Shi értelmezése ebből a megközelítésből olyan próbálkozásnak tűnik, amely a vizsgált valóság (*shi*) paradox felmutatása révén olyan módszerrel jut el kijelentéseihez, amelyekben állításainak paradoxon jellege egyszerre céloz meg és lehetetlenné el – jellegzetes, a taoizmusra referáló iróniával – egy igényeltnek vélt „általánosítást”. „Egyetemesen szeretek (*fan ai*) minden létezőt (*wan wu*): a világ (*tian di*) egy-testű (*yi t'i*).” *Zhuangzi* XXXIII. 7 (*Hui Shi paradoxonai*, 10. Tőkei 2005. II. köt. 114; Moritz 1973. 21.) Szokás Hui Shi állítását egy, a Mo Ti „szeretetelméletén” túlmutató, a panteizmus irányába tett lépésként jellemzi, amelyben az indoklás – az állítás második fele – a világ anyagi egységének egyfajta megfogalmazódása (Tőkei 1997. 9–10). Igen ám, csakhogy az „egyetemes szeretetnek” fordított szó pár nem a *Moz*-ben szereplő „kiterjesztett törődés” (*jian ai*), hanem az „áthat”, „átjár”, „kiárad”, „szétterjed” jelentésű *fan* írásjegy párba állítása a „szeretet-törődés” (*ai*) írásjeggyel (Karlgrén 1959. 626c; Ulving 1997. 324; Huang 1964. 417, 233). Nem lehet véletlen ennek az önmagában paradoxont hordozó írásjegynek a használata. Ugyanis értelmezési tartományába nemcsak az fér bele, hogy „kiterjedten”, „áthatóan”, vagyis behelyezkedően, bensőségesen stb., illetve „átjárva”, vagyis részesként, benne rejlően stb., hanem hogy az értelmezéseket felülíró, a szabályokat, a normatív törődés-elveket, mind a konfuciánust, mind a motistát elvető, „kiáradó”, „szétterjedő”, parttalan – szinte taoista – módon törődik a „bölcsele”. Az állítás második fele pedig pontosan olyan paradoxont fogalmaz meg, mint amilyennel Zhuangzinek nehézsége támadt. A „világnak” fordított szó pár ugyanis: „ég” és „föld”, vagyis valamik, amik „kettő”, ugyanakkor „egy-test”. Az állítás tehát egyszersmind nyelvi és létparadoxon (Moritz 1990. 31–32).

Úgy tűnik, Hui Shi ábrándnak, vagy legalábbis lehetetlennek tartja a nevek helyreigazítási kísérletét. Paradoxonait oly drasztikussággal fogalmazza meg, hogy a „dolgok” (*wu*) önazonossága, „magassága” (*zi*), valóságvoltának (*shi*) igazolhatása (*zheng*) semmilyen még oly „kiterjesztett” (*fan*) értelmezési módszerrel sem állítható helyre. Mintha a *fan ai* csak „másodlagos következmény” lenne nála, s elsődlegesen épp arra fektetné a hangsúlyt, hogy mindenféle azonosítás, egyezőség (*tong*) pusztán az emberi, fogalmi gondolkodás szelektív „hanyagásából” fakad. A vitatkozó paradoxonok közül nem egy kísértetiesen hasonlít Zénón apóriáihoz, mint például: „A gyors nyíl, bármily sebes, van olyan (időpont?), amikor sem előre nem halad, sem meg nem áll” (*Zhuangzi* XXXIII. 7. *A vitatkozók paradoxonjai*, 16. Tőkei 2005. II. köt. 115).

A másik ránk maradt „vitatkozó” (*bian*) szöveg a *Gongsunlongzi* híres-hírhedt paradoxona, a „fehér ló nem ló”, úgy is értelmezhető, hogy itt átlépjük a nyelvi általánosításnak egy olyan határát, ahol valami fontos, lényeges, a konkrét utaló veszne el, s ezért itt meg kell állnunk (Reding 1985. 123; Cheng 1970. 152). Felvethető a kérdés, hogy „általánosságban” hol húzható meg egy ilyen határ. Gongsun Long írásaiból kivehetően maga is tisztázandónak, rendbetendőnek tekinti ezt a nehézséget, s bár egyértelmű, körülhatárolt, lezárt (*feng*) választ nem ad, egyfajta irányt kijelöl.

Az a kívánatos, hogy az 'az' korlátozódjék 'arra', az 'ez' pedig korlátozódjék 'erre'; és megengedhetetlen, hogy az 'az' lehessen 'az' is, meg 'ez' is, az 'ez' pedig lehessen 'ez' is, meg 'az' is. Mármost a név (*ming*): egy valóság megnevezése. Ha pedig tudjuk, hogy ez nem ez, és tudjuk, hogy nincs jelen az ez, akkor nem is szabad így nevezni. Ha tudjuk, hogy az nem az, és tudjuk, hogy az ott nincs jelen, akkor nem is szabad így neveznünk [...] a régi idők bölcsek királyai [...] megvizsgálták a nevek és a valóság (megfelelését), s nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142).

Vigyáznunk kell tehát arra, hogy amikor egy dologról beszélünk, akkor úgy válogassuk meg szavainkat, hogy arról és csak arról beszéljünk, amire valójában gondolunk. A dolgok, éppen most, vagy ilyenek, vagy olyanok. Gongsun Long tehát úgy fordul szembe a *Zhuangzi* megfogalmazta igénnyel – amely a miszticizmus felé indul el sajátos megoldásával –, hogy az ő pontosságigényét értékeli újra. Kövessük ezen az úton, vajon neki sikerül-e (Hu Shih 1928. 63–67; Chan 1973. 243; Hansen 1983. 57–58; Harbsmeier 1997. 377–378). Egyáltalában miért akarták és hogyan kísérelték a vitatkozók „helyrerakni” a neveket? (Graham 1956. 72; Cheng 1997. 144–145.) A *Gongsunlongzi* szövegegyüttesének előzményeit vizsgálva tudjuk, hogy már Mengzi is foglalkozott a nevek helyes használatával, és Mo Ti-vel vitatkozva, de őt felhasználva élt az érvelés módszerével. (*Mengzi* VI A 3–4. Tőkei 2005. I. köt. 351. Mengzi „*zheng ming*”-értelmezésével a konfucianizmust tárgyalva foglalkoztam.) Mo Ti, aki fejtegetéseiben érvel, és

egy bizonyos értelemben időnként még bizonyít is, és akihez eredendően kapcsolódik a terminus-elemzés gondolata, „a konfuciánus szertartások és patriarális morál ellensége, nem taníthatta a régiség hagyományát” (Tőkei 2005. I. köt. 218). Ezért a motista vitatkozóknak nem nagyon volt módjuk, hogy éljenek a tradicionális hivatkozási alap nyújtotta lehetőséggel, bár Gongsun Long megemlékezik a régi királyok „vigyázó megnevezéseiről”. Egy további körülmény a „vitaműfaj” jellegében keresendő, hiszen az érvényes érvelésnek kifejezetten az a sajátja, hogy az állítások megbízhatóságát az állítások közötti „igazság-vonatkozásnak” tulajdoníthatják.

A név meg kell hogy feleljen a valóságnak, „illeniek kell”, s ha tudjuk, hogy ez nem így van, akkor nem szabad azt a megnevezést használnunk. A névnek arra és csakis arra a dologra kell korlátozódnia, amit megnevez. Itt egy törekvés figyelhető meg, amely arra irányul, hogy ne kettőzzük meg a nevekkel a valóságot. Ha a nevek pontosan illeszkednének a valóra, akkor „nem hagynának rést” a nevek és a dolgok között (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 141–142; vö. Graham 1956. 167; Cheng 1997. 169–170; Harbsmeier 1997. 363–364). Ez a törekvés azonban magának a szerzőnek az észrevétele szerint nem érhet el célt, a hiátust nevek és dolgok között át kell hidalni az értelmezéssel, de ez nem sikerül:

a nevek és a valóság nem illenek össze, az összekevert színek világosan láthatók. Ezért mondom, hogy kettőnek mutatkoznak. Ha azonban mindkettő megmutatkozik, akkor a *dao* veszendőbe megy, és semmi sem marad, amivel rendet lehetne teremteni (*zheng*) (*Gongsunlongzi* IV. Tőkei 2005. II. köt. 139; vö. Fung 1947. 73; Hansen 1983. 53–54; Reding 1985. 68).

A nem helyeset ki kell javítani. Itt fontos megjegyeznem, hogy ez az állítás, amely követelményt tartalmaz, a klasszikus kínaiában (*wen jen*) csak így fogalmazható meg: *bu-zheng zheng* – „nem-egyenes egyenes” („nem-helyes helyes”). „Amit kijavítunk, annak a valóságát javítjuk ki, s aminek kijavítjuk a valóságát, annak kijavítjuk a nevét (*zheng ming*)” (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142).

Az ókori kínai gondolatvilágban a dolog és annak neve oly szorosan összekapcsolódott, hogy szinte szétválaszthatatlan egységet, egyetlen valóságot jelentett. A fenti idézet ezt ékesen bizonyítja, majdnem egyenlőségjelet téve a dolog valósága és a dolog neve közé. Láttuk, hogy Gongsun Long a régi királyok érdekének is azt tartotta, hogy vigyáztak a nevek és valóság megfelelésére. Ugyanakkor, mint ez már a korábbiakból kiderült, Gongsun Long világosan felismerte, hogy ez a megfeleltetés nem „rés nélküli”, hogy dolog és név nem ugyanaz. Ezt azonban nem tudja úgy kezelni, mint ami rendben lévő, s a felismert különbséget egy, a tradíció normál állapotától eltérő, rendbeteendő, kiegyenesítendő, kijavítandó „kezelési hibának”, zavarnak tekinti (Reding 1985. 132; Harbsmeier 1997. 386).

Vizsgálatra szorul, mit jelent a név és a valóság közti „megfelelés” – „meg-nem-felelés”. Ez jelenthet értelmezés alapján vagy az idők folyamán végbemenő jelentésváltozást, jelentheti a „nevek egyenességének” konfucianus íű programját, de jelentheti azt is: felismerjük, hogy a valóság egészen más, mint a nyelv. Maga a nyelv, a nyelvi eszközök különböznek attól, amit meg akarunk ragadni általuk. A valóság kívül van a nyelven, ugyanakkor csak a nyelv által, a megnevezés révén tudunk a valóságról a beszéden keresztül ismeretekhez jutni. A valóság és a nyelv közötti különbség és a reflexiók szintek elcsúszása számtalan konkrét problémában nyilvánulhat meg. A „sokféle megnyilvánulási lehetőség” teszi oly sokféleképpen értelmezhetővé Hui Shi aporiáit vagy a *Gongsunlongzi*-beli érvelési paradoxonokat.

A taoisták és a vitatkozók kapcsolata, illetve a taoizmus és a *ming jia* közötti viszony nem mutatható meg „kizárásos” értelmezésekben. A *Laozi* alaptanítása: a való világ, a *dao* nyelvileg kifejezhetetlen, és a dolgok megnyilvánulásaira vonatkozó neveink is helytelenek (*ming bu zheng*). A *Zhuangzi* azt az igényt jelenti be, hogy beszéljünk pontosan, és végül a helyes megfeleltetést (az ég világosságánál – *ming*) a határtalan *dao*-ba helyezi. Látszólag a taoizmus két alpműve is eltérő előfeltevésekből indul ki, bár ugyanoda jut el. Valójában mindkét szöveg – eltérő variációkban ugyan – a valóság és a megismerés paradox voltát mutatja fel. Hui Shinél és Gongsun Longnál sincs ez másként. Hui Shi a sokféleség egységét és annak kétértelmű nyelvi megragadásait körüljárva, Gongsun Long az egység sokféleségét és annak meghatározási, elkülönítési nehézségeit és nyelvi ellehetetlenülését felmutatva jutnak paradoxonokhoz. S ez így van rendjén. A Zhou-kor Kínájának ez az időszaka olyan zűrzavaros (*luan*), hogy azt a paradox létet, mely helytelenül (*bu-zheng*) működteti a ráhagyományozott műveltséget (*wen*), csak paradox nyelvhasználat által kihegyezett létparadoxonok felmutatásával lehet „kiegyenesíteni” (*zheng*), vagy nem lehet úgy sem.

A kultúrtörténeti körülmények értelmezéséhez fontos szempont, hogy a nevek egyenességének (*zheng ming*) programja a kínai kultúrában erős rituális-valorális háttérrel rendelkezik. Név és valóság viszonyának problematikusságát ebben az időben elsősorban az jelenti, hogy a Zhou-szertartások Könyvében előforduló nevek, leginkább a hivatali hierarchia tisztség-nevei „eltolódásban állnak” a valóságos viszonyokkal, tulajdonképpen a nevek tradíciója az elmúlt időket idézi, miközben a viszonyok megváltoztak. Ez a helyzet azonban lehetővé teszi, a kínai gondolkodás történetében először, hogy racionális módon, a kérdés rituális háttérétől elvonatkoztatva keressenek választ név és valóság egymásra vonatkozásának a problémájára (Cheng 1997. 143–144). A taoisták, vitatkozók, motisták reflexiója erre a problémára a paradoxonok felmutatása, hogy aztán a konvencióra hivatkozó konfucianus Xunzi legista tanítványai majd büntetés terhe mellett megszabják a helyes névhasználatot.

Arra persze, hogy a tradicionális háttértől való eltávolodás ebben a kultúrában valójában milyen „korlátoltan” képes csak működni, eklatáns példa a *Gongsun-*

*longzi* zárópasszusa: „Ó mily tökéletesek voltak a régi idők bölcsek királyai! Mindig megvizsgálták a nevek és a valóságok (megfelelését), nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg. Ó mily tökéletesek voltak a régi idők bölcsek királyai!” (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142.) És emellett nem csupán arról van szó, hogy a Zhou-szertartáskönyvben leírt, önmagában is modellszerű, ideális ábrázolás és a tényleges viszonyok között paradoxális feszültség van, hanem arról is – és ez talán „a nevek iskolája” (*ming jia*) tevékenységének megértése szempontjából különös jelentőséggel bír –, hogy az eleven szertartások helyett egy nagy tekintélyű írott szöveg (*wen*) jelenti a mintát (*fa*) a kor írástudója számára, és erre az írott szövegre vonatkozik a vitatkozók nyelvi-szemantikai természetű kritikai reflexiója (Maspero 1927. 33–34; Kou 1953. 97; Hansen 1983. 75–78; Cheng 1997. 128 skk.).

A konfucianizmusba ágyazott tradicionalitás „megszüntetve megőrzése” Mengzinél, Xunzinél és a legistáknál majd azt eredményezi, hogy minden olyan próbálkozás elenyészik, amely nem tudja visszavezetni eljárásait a régiek tradícióihoz, vagy egy ehhez kapcsolódó olyan „pragmatikus” racionalitáshoz, mely a hatalomműködtetés és a köznapi élet hasznossága (*li*) felől fogadja el vagy zárja ki „a helyes és helytelen” eljárásokat és a nekik megfeleltetett neveket (Fung 1966. 127. 145–146, 163; Maspero 1978. 423 skk., 448; Wu Jü 1922. 33 skk.). A konfuciuszi egyenes nevek (*zheng ming*) teóriája a konfucianizmusban magában – a kritikai reflexiókra reagálva – sajátos alakulástörténetet ír le. A konfuciuszi szövegek értelmezésének története két, jól elkülönülő időszakban vizsgálható. Az első időszak a Mo Ti kritikáját illető, néhány generációval későbbi Konfuciusz-apologetika, amely Mengzi nevéhez kötődik. Mengzi megelőzi a „száz iskola” vitáinak virágkorát, és a *Mozi* problémafelvetéseire válaszként keletkezett művében, igen sajátosan, a kritikai álláspont bizonyos elemeit „pozitív” módon visszájára fordítva beépíti a konfucianus elméletbe. Ennek részeként már a *Mengzi* egyes passzusaiiban megjelennek olyan megnevezések, olyan metaforikus meghatározás-kísérletek, amelyekhez hasonlókat a taoista, vitatkozó, motista szövegekben is megtalálhatunk. A második időszak követi a viták korát, és egy olyan kijegecesedett álláspontot képvisel, amely összefoglalja, s ugyanakkor mintegy félretolja és felülbírálja a viták „eredményeit”. Ezt az álláspontot a konfucianus *Xunzi*-ben és a legista *Hanfeizi*-ben láthatjuk kifejtve, és lényege, hogy a nevek rendbetétele uralkodói és hivatali feladat, és a rendbetett nevek alkalmatlan használata elvetendő és büntetendő (Maspero 1978. 439–441).

Az a módszer, ahogyan a *Mengzi* bizonyos passzusokban a fogalmakat használja, és ahogyan Mengzi saját érveit megformálja, sokszor emlékeztet arra a fordulatra, amelyet először Mo Ti érvelési megoldásaiban fedezhettünk fel. Mengzi hasonló metaforikus parafrázisokat alkalmaz, mint amelyeket Mo Ti, és amelyeket a következő időkben (mint már láttuk) Zhuangzi vagy Gongsun Long.



Mielőtt megvizsgálánánk a nevek kijavítása (*zheng ming*) és az égi megbízatás (*tian ming*) Mengzinél megjelenő felfogását, nézzük meg példaként a *Mengzi* azon híres passzusát, mely maga is kissé paradoxonízú.

Gaozi így szólt: Amit emberi adottságoknak nevezünk: az élet. Mengzi megkérdezte tőle: Az életet ugyanúgy nevezzük emberi adottságoknak, mint ahogyan a fehérét fehérnek nevezzük? [Gaozi] azt felelte: Ugyanúgy. [Mengzi így folytatta:] Egy fehér toll fehérsége tehát éppen olyan, mint a fehér hó fehérsége; a fehér hó fehérsége pedig ugyanolyan, mint egy fehér drágakő fehérsége? [Gaozi] azt felelte: Ugyanolyan. [Mengzi pedig mondotta:] Nos, akkor a kutya adottságai éppen olyanok, mint az ökör adottságai, és az ökör adottságai ugyanolyanok, mint az ember adottságai? (*Mengzi* VI A 3. Tőkei 2005. I. köt. 351.)

Látható, hogy Mengzi világosan fel tudja mutatni azt az anomáliát, amely a nevek (*ming*) megfelelő referenciával el nem látott behelyettesítésének esetén előáll, de magát a nehézséget értelmezni és kijavítani (*zheng*), úgy tűnik, nem tudja, amit tehet és tesz is, hogy felmutatja a paradoxont (Luo 1991. 40; Chan 1973. 52).

A nevek rendbetételének (*zheng ming*) problémaköre a konfucianusok látásmódjában szorosan összekapcsolódik az égi megbízatás (*tian ming*) korai felfogásának ártértelemeződésével. A *Mengzi*-ben megjelenik egy olyan kategóriapár – amelynek szóösszetétele korábban is használatban volt, de a jelentés új értelme itt jelenik meg először –, amely arra hivatott, hogy a praxisnak megfeleltetetten az uralom átrendeződéseit az égi megbízatás megvonásával, megváltozásával (*tian ming ge ming*) hozza összefüggésbe. Az uralkodó égi megbízatása visszavonhatóságának ezt a gondolatát annak ellenére szokásosan Mengzi tanításához kötik, hogy már az archaikus szövegekben vannak rá homályos utalások (Maspero 1978. 442–443; Fung 1960. 117 skk.).

Az égi megbízatás megváltozásának teóriája Mengzinél függetlenedik a bizonytalan „metafizikai” tartalomtól, és a *ming*-fogalom egyfajta racionalizált értelmezésével helyettesítődik. Két tényezőt kell figyelembe vennünk: Mengzi reagálását a motista tanokra és itt tárgyalt nézeteinek viszonyát saját elméleti kereteihez. Mengzi itt is, mint más esetekben, például a „kiterjesztett törődés” (*jian ai*) esetében, miközben élesen támadja a motistákat, sok gondolatukat, jelentésértelmezésüket átveszi, és a konfucianus nézetrendszerbe olvasztja.

A vitatkozókat követő időszakban Xunzi a *Mengzi*-ben felsejlő koncepciónak megfelelően a nevek kiegyenesítésének (*zheng ming*) feladatát teszi meg a jó kormányzáshoz vezető első lépésnek. Konfuciuszra alapoz, ám Konfuciusztól eltérően a neveknek már nem azért tulajdonít jelentőséget, mert úgy vélné, mint nagy elődje, hogy a nevek helyes vagy helytelen használata hívná elő a valóság helyes vagy helytelen működését. Xunzinél már nem beszélhetünk a mágikus nyelvhasználat nyomairól, a használt szavak a dolgokat mutatják meg, de nem

hívják életre és nem változtatják meg azokat. Bár Xunzinél is a régi szent királyok (*gu sheng wang*) alkották meg a neveket, és szabályozták a névhasználatot, de az ő felfogása az, hogy ez az égalatti rendjének szabályozása érdekében történt. Konceptiója szerint a névhasználat megállapodás révén jött létre, és konvencióként alakul használata (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 235; vö. még Maspero 1978. 448; Chan 1973. 125).

Konfuciusz szerint lehetetlen, hogy a dolgok és nevek ne egyezzenek meg, hiszen mindkettő az Égtől származik. Az igazán nagy uralkodó felismeri ezt az égi rendet, és a valóságokat helyes névvel nevezi meg, ezáltal biztosítva az égalatti rendjét. A helyes névhasználat – melynek előfeltétele volt az uralkodó általi helyes megnevezés (*zheng ming*) – a helyes viselkedésnek is előfeltétele. Konfuciusznál tehát a helyes névhasználat regulálja az égalattiban a rendet, s ez az a rend, amelyet belsővé téve helyesen élhetünk. Xunzi folytatja a konfuciuszi hagyományt, a nevek szabályozásának szerepét ő is fontosnak tartja. Ám az ő olvasatában a fejedelmeknek azért kell a szavak használatát rögzíteni és mindig a megfelelő nevet alkalmazni, hogy a nép mindig megfelelő tudással bírjon arról, hogy egy-egy uralkodói parancs (*ming*), „törvény” (*fa*) mit ír elő, hogy annak minden faluban követhető legyen az értelme, és így egy mindenki által megértett és követhető szabályrendszert állítsanak fel (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 232, 233; vö. még Chan 1973. 124; Moritz 1990. 187 skk.; Wu Jü 1922. 53).

A királyok azért szabályozták a neveket, rögzítve egy-egy nevet (*ming*), és ezáltal megkülönböztetve egy-egy valóságot (*shi*), a gyakorlatba ültetve át ezeket az úton (*dao*), és mindenkinek érthetővé téve az értelmüket (*zhi*), mert ők gondosan ügyeltek arra, hogyan vezessék, és hogyan egyesítsék a népet. Ezért a szavak szétválasztását és önkényes módon új nevek gyártását, amely összezavarja a helyes terminológiát (*luan zheng ming*), és ezáltal kétségek közé taszítja a népet [...] olyan bűnnek tartották, mint annak a bűnét, aki maga gyárt kötelezvényeket vagy mértékeket. Így aztán népükből senki sem merészkedett különös szavak gyártására [...] jámbor volt és könnyen munkára fogható [...] (a nép) egységes volt a *daoban* és a törvények tiszteletében (*fa*), s igyekvő a követésben [...] ez meghozta az eredményeket: ez a jó kormányzás végső foka volt. Annak eredménye volt ez, hogy gondosak voltak a nevek megállapodásának (*ming yue*) betartásában (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 233).

Xunzi úgy gondolja, a nevek sohasem maguktól megfelelőek, a nevek megállapítása mindig kitüntetett feladat, nyomában a névhasználat konvencionalitás, és eltérések esetén a feladat az, hogy a konvenciókat valamely módon egységsítsük és egyértelműsítsük. „A nevek sohasem maguktól megfelelőek (*yi*) [...] Megállapodást kötöttek, úgy láttak el névvel egy-egy valóságot. Mikor a megállapodás létrejött, és a szokás szentesítette, akkor beszélünk valósággal bíró névről (*shi ming*)” (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236; vö. Fung 1976. 175).

A helytelen névhasználat, azonosságok és különbözőségek összekeverése Xunzi „nyelvfelfogásában” tulajdonképpen szándékos rongálás, szemfényvesztés. Mindenekelőtt ilyennek minősíti azokat a paradoxonokat, amelyeket a taoisták, a vitakozók, a motisták állításaiban találunk. Csak azt tudja hangsúlyozni, hogy az ilyen beszéd gyalázatos, amelyet önkényesen gyártottak. A fejedelem feladata ennek megfékezése, ennek első lépése a „nevek kiegyenesítése”. Ha a valóságot megértve a megfelelő megnevezést alkalmazzuk, azután már nincs szükség arra, hogy a megnevezett neveket magyarázzák. Az egyenes nevek, melyek visszatérnek a konvencióhoz, megkülönböztetve a valóságokat, megalapozzák a jó kormányzást, kiküszöbölve a vitakozás lehetőségét (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236–237; vö. még Maspero 1978. 448).

A fentiekből kibontakozik egy kép, amely „a konfuciánus összefoglalást” úgy mutatja meg nekünk, mint amely „az égalatti” megismerhetőségének lehetőségéről vagy lehetetlenségéről való elmélkedésekben, a paradoxonokban megjelenő bölcséleti problémázást az írástudó műveltség (*wen*) perifériájára szorítja. Ehelyett a megfelelő kormányzás, a kormányzásra való alkalmasság és az ennek megfeleltetett konfuciánus alapelv, a „nem változtatni” szellemében való tanácsadás lesz a tudással rendelkezők feladata. Az a követelmény, hogy egyértelműsítsük a neveket, tulajdonképpen azt jelenti, hogy a hagyománynak megfelelően „változtassuk vissza” a nevek rendjét, abban az értelemben, hogy ugyanúgy, amiként a régiek, a hagyomány révén megkérdőjelezhetetlen evidenciaként kezeljük azokat. Egy ilyen teóriában az alap (*ben*) voltaképpen annak tételezése, hogy a hagyományokból származó normatívák nem vesztetik el aktualitásukat és racionalitásukat. Ha mégis, akkor az a valóság olyan változásával függ össze, amely csak úgy kapcsolható össze a tradícióval, hogy „kiegyenesítjük a neveket” (*zheng ming*), és ennek révén, ahogyan már Konfuciusz mondta, „kijavítjuk a szolgálatokat” (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236–237; *Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 116; vö. még Wu Jü 1922. 69–70). Mint minden apologetikus érvelés, a *Xunzi* is azt hangsúlyozza, hogy a kritikai attitűdnek semmi haszna. Az adott problémák megismerését és megoldását csak a korábbiakra való visszaigazítással érhetjük el, s mindazt, amiről nézeteket alakítunk ki, csak egy olyan rendben állíthatjuk, melyet ránk hagytak az elődök.

A nevek „rendeltetésszerű” alkalmazásának teoretikusa a Xunzi-tanítvány legis-ta Han Fei. A „hatalmi helyzet” (*shi*) gyakorlatát ötvözni kívánja „a kormányzás módszereiben” (*shu*) való jártassággal és a „törvényhozásra” (*fa*) való képességgel. „A kormányzás módszereiben járatos írástudó (*shi*) mindig messzire pillant, és világosan lát. Ha nem látna világosan, nem tudna föltárni. A törvényhozásra képes írástudó mindig eltökélt és egyenes. Ha nem lenne egyenes, nem tudná kiegyenesíteni a görbeséget” (*Hanfeizi* 11. Tőkei 2005. II. köt. 265). Han Fei direktívája hivatva volt megoldani azokat a nehézségeket, melyeken a konfucianizmus nézetrendszere minden törekvése ellenére nem tudott úrrá lenni. Az

a kezelési mód, ahogyan Han Fei értelmez, az uralomgyakorlás és a mögötte működő hatalmi és erőviszonyok magyarázatát nyújtja. Nem véletlen, hogy a *Hanfeizi*-ben a név (*ming*) és valóság (*shi*) problémája akkor jelenik meg, amikor „érdemes tett és hírnév” viszonyát vizsgálja a mű. Hasonlóan ahhoz, ahogy a *Xunzi*-ben a hivatali nevek és a kormányzat praxisának rendbetétele felől láttuk kezelni az „egyenes nevek” (*zheng ming*) használatát, itt is a „hatalmi helyzetet biztosító hivatali tisztség” (*shi wei*) az a kategoriális kérdés, amelynek tisztázásához elengedhetetlen a „nevek rendbenlévése”. „Ha tiszteletnek örvendő uralkodó kormányoz valóban hűséges alattvalókat, akkor (az országban mindenki) hosszú és örömteli életet élhet, s érdem és hírnév biztosítva van. Név (*ming*) és valóság (*shi*) egymást támogatva teljeseedik ki” (*Hanfeizi* 28. Tókei 2005. II. köt. 293; vö. Tchang 1987. 60–65; Chan 1973. 258–259; Fu 1996. 69–70).

Akárcsak a *Xunzi*, a *Hanfeizi* is a külön érdekeiket érvényesítő, a tradicionális műveltségre (*wen hio*) hivatkozó régi ritualista (*ru*) konfucianus elit marginalizálásának érdekében, de egyben minden, a hatalomkoncentrációt fenyegető kritikai fellépés ellenében is fogalmazza meg érveit; amikor bármely vitát elvetendőnek tart, annak érdekében, hogy azok, akik a törvényeket és a helyes módszereket megalkotják, megállapíthassák az elfogadandó és elvetendő tettek mértékét, és különbséget tehessenek tanácsadó szavak és vitatkozó véleménymondások között (Tchang: 1987. 68–71; Fung 1976. 189–190; Moritz 1990. 147; Hsieh 1995. 104–105).

Han Fei arra a következtetésre jut, hogy a céltalan vitatkozás, a szavaknak a „józan értelemtől” elszakított egymásra halmozása a helyes módszer elvesztésének következménye, és két véglet közötti tanácstalansághoz vezet. A kormányzás helyes módszerét (*shu*) úgy kell érteni, hogy „a feladatokhoz mérten kell hivatalt adományozni, a névvel (*ming*) egybehangzóan kell számon kérni a valóságot (*shi*)” (*Hanfeizi* 43. Tókei 2005. II. köt. 305; vö. Fung 1976. 185–186; Moritz 1990. 153). A *Kérdések a vitatkozásról* című híres-hírhedt fejezetében ezzel indokolja, hogy még a nevek használatát is rendeleti úton tartja szükségesnek rögzíteni:

Valaki megkérdézheti, mondván: Miből keletkezik a vitatkozás (*bian*)? Feleletképpen azt mondhatjuk: Abból keletkezik, hogy a feljebbvalók (*shang*) nem elég bölcssek (*bu ming*). A kérdező így folytathatja: Abból, hogy a feljebbvalók nem elég bölcssek, hogyan keletkezik a vitatkozás? S akkor a felelet így hangozhat: Egy bölcs uralkodó (*ming zhu*) országában a szavak közül a rendeletek a legértékesebbek, a tevékenységek közül a törvénykezések (*fa*) a legmegfelelőbbek. A szavak közül nem lehet kettő (két különböző) is értékes, a törvények közül nem lehet kettő (egyaránt) megfelelő. Ezért azokat a szavakat és tetteket, amelyek nem igazodnak a törvényekhez és rendeletekhez, be kell tiltani[...], mert ha a szavak helyesek (*dang*), akkor (kimondójuk) nagy hasznot hajtott, de ha nem helyesek, akkor (kimondójuk) súlyos bűnt követett el. Így aztán az ostobák félnek majd a büntetéstől, és nem me-

részelnék beszélni, az okos embereknek pedig nem lesz mivel vitatkozniuk (*Hanfeizi* 41. Tőkei 2005. II. köt. 303; vö. Fu 1996. 49–53, 63 skk.; Tchang 1987. 168–171; Vandermeersch 1965. 97–98).

A kínai gondolkodás történetében nem elhanyagolható tény, hogy a Kínában kialakuló teoretikus viták igen kevésbé „a bölcsesség szeretete okán” törtek ki. Itt egy birodalom ideológiai hátterének megalapozása, a birodalom tényleges egyesítése, összetartása, életképessé tétele volt a tét. Ezért bírt akkora jelentőséggel, hogy minden a helyére kerüljön, vagyis a felfordulásból (*luan*) rend (*li*) legyen. Ehhez voltak szükségesek az „egyenes nevek” (*zheng ming*). Annak ellenére, hogy Han Fei ostromozza a régi konfuciánus ortodoxiát, igazában nem tesz mást, mint mestere, Xunzi nyomán visszaigazolja Konfuciuszt, ahogyan az a nevek egyenességét (*zheng ming*) értelmezi: ha helytelenek, nem-egyenesek a nevek, akkor nem arányosak a büntetések, és akkor a nép nem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. A Qin-kori legista szellemű birodalomegyesítés után a Han-kor konfuciánus eklekticizmusa ezt a tanítást ötvözi taoista világmépi elemekkel, és ez a konfúz egyveleg lesz az „államideológia” irányadó teóriája majd kétezer éven át.

## IRODALOM

- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao-tzu*. New York, Macmillan.
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princetown/NJ, Princetown University Press.
- Cheng, Chung-ying – Richard H. Swain 1970. Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu. *Philosophy East and West*. 20/2. 137–154.
- Cheng, Chung-ying: 1997. Philosophical Significance of Gongsun Long. New Interpretation of Theory of zhi as meaning and Reference. *Journal of Chinese Philosophy*. 24/2. 139–178.
- Couvreur, F. Seraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping, Henri Vetch.
- Dawson, Raymond 1981. *Confucius*. New York, Hill and Way.
- Forke, Alfred 1922. *Mé Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin, Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Fu, Zhengyuan: 1996. *China's Legalist. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. New York – London, M. E. Sharpe.
- Fung Yu-lan 1947. *The Spirit of Chinese Philosophy. The Dialecticians and Logicians*. Transl. E. R. Hughes. London, Kegan Paul, Trench, Truibner & Co., Ltd.
- Fung Yu-lan: 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Transl. Derk Bodde. Vol. 1. New York, MacMillan.
- Fung Yu lan 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. Ed. Derk Bodde. New York, The Free Press.
- Fung Yu lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest, Osiris.
- Glasenapp, Helmuth von 1993. *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat.
- Graham, Angus Charles 1956. The Compositions of the Gongsuen Long Tzzy. *Asia Major*. New Series 5/2. 147–183.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford, Oxford University Press.

- Hansen, Chad 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann-Arbor/MI, University of Michigan.
- Harbsmeier, Christoph 1997. *Language and Logic*. In Joseph Needham (szerk.) *Science and Civilisation in China*. Vol. 7. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hsieh Shan-yuan 1995. *The Legalist Philosphers*. In Donald H. Bishop (szerk.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi, Motilal Banarsidass. 81–109.
- Hsiao K'ung-ch'uan 1995. *A History of Chinese Political Thought*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Hu Shih 1928. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Sanghai, Oriental Book Co.
- Huang Yen-kai 1964. *A Dictionary Chinese Idiomatic Phrases*. Hong-Kong, Eton Press.
- Ivanhoe, Philip J. (szerk.) 1996. *Chinese Language, Thought and Culture*. LaSalle, Open Court.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laudse und seine Lehre*. Berlin, Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Karlgren, Bernhard 1940. *Grammata Serica*. The Bulletin of the Museum of Fare Eastern Antiquities Nr. 12. Stockholm.
- Karlgren, Bernhard 1959. *Grammata Serica Recensa*. Vol. 1. Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities.
- Kou Pan-koh 1953. *Deux sophistes chinois: Houei Che et K'ong-souen Long*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York, Alfred A. Knopf.
- Liu, Xiao Gan 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor/MI, University of Michigan.
- Lu, Zai-ling 1992. *A Collection of Mo Zi's Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Peiping, Qi Lu Press.
- Luo Chenglie (szerk.) 1991. *A Collection of Mencius' Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Peiping, Qi Lu Press.
- Maspero, Henri 1927. *Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école*. Paris, E. J. Brill.
- Maspero, Henri 1933. Le mot ming. *Journal Asiatique*. 223. 249–256.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoisme et le religions chinoises*. Paris, Gallimard.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest, Gondolat (eredetileg: *La Chine antique*. Paris, Alcan. 1926).
- Matthews, R.H. 1993. *Chinese–English Dictionary*. 17. kiad. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Mei, Yi Pao 1973. *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London, Arthur Probsthain (reprint).
- Moritz, Ralph 1973. *Hui Shi und die Entwicklung des philosophische Denken*. Berlin, Akademie-Verlag.
- Moritz, Ralph 1990. *Die Philosophie im alten China*. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Needham, Joseph 1971. *Moulds of Understanding*. London.
- Ощаньин, С. А. 1959. *Древнекитайский–русский этимологический словарь*. Москва.
- Reding, Jean-Paul 1985. *Les fondements de la rhétorique chez les Sophistes grecs et rhétorique chez les Sophistes chinoise*. New York, Peter Lang.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao tö king*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Tőkei Ferenc 1997. *Kínai szofisztika és logika*. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi.
- Tőkei Ferenc 2005. *Életműsorozat. Kínai filozófia. Ókor I–II*. Budapest, Magister.
- Ulving, Tor 1997. *Dictionary of Old and Middle Chinese. Bernhard Karlgren's Grammata Serica Recensa*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Vandermeersch, Léon 1965. *La formation du légisme*. Paris, École Française d'Extrême-Orient.

Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York, Grove Press.

Wieger, Leon 1922. *Histoire des croyances religieuses et des opinion philosophiques en Chine*. Xien-Xien, Chine.

Wu Jü 1922. *A Neglected Side of Mo Tzu's Doctrine as Seen through Hsün Tzu*. Tung Pao.

A SZÖVEGBEN VIZUÁLIS MEGJELENÉSÜK SZEMPONTJÁBÓL  
IS EMLÍTETT ÍRÁSJEGYEK

MING (név)

名

MING (égi megbízatás)

命

MING (világosság)

明

ZHI (rámutatás, ujj, jel)

指