

Ivácson András Áron

Elmélyült rálátás: a 玄学 fogalma a daoista episztemológiában

A daoizmus egy olyan filozófiai irányzat, amellyel nagyon korán kapcsolatba kerültem, még ha érintőlegesen is a legelején. Már liceumi diák koromban volt egy Daode Jing¹ a lakásunkban, azonban akkoriban még filozófiával sem foglalkoztam a világfájdalmas tinédzser által elkövetett Nietzsche (félre)olvasásokon túlmenően, nemhogy specifikusan kínai filozófiával vagy még inkább daoizmussal. Azonban ezt azért emlegettem fel, mert a Nyugaton a kínai filozófia egy hasonló helyzetben van: jelen van, de inkább háttérben, nem figyelünk különösebben oda rá – hacsak nem kutatjuk vagy gyakoroljuk, habár az utóbbi talán ritkább errefelé –, és mindenki hetet-havat összehord róla. Ez azonban odavezet, talán érthető okokból, hogy többféle félreértésünk és torz képünk él róla. Hogy csak egyet említsek – és ezt szokás kivetíteni a kínai filozófia egészére, ami már orientalizmus –, gondoljunk arra, ahogy tudni véljük, hogy „a kínai filozófia úgy általában a felvilágosodásról szól”, vagy éppen „mindössze spiritualizmus”. Annál érdekesebb volt számomra is azt felismerni, hogy a daoizmus nemcsak hogy ellentétes a felvilágosodás doktrínájával, hanem egyenesen tagadja azt.

Ennek következtében döntöttem úgy, hogy a daoista episztemológiával fogok foglalkozni, hiszen ez az attitűd annyira más volt, mint amire számítottam, és amit előzőleg tudni véltem, hogy azonnal lenyűgözött. Azonban az, hogy „daoista episztemológia”, figyelembe véve a daoizmus összes filozófiai és vallásos dimenzióját és tendenciáját,² annyira tág fogalom, hogy kénytelen voltam némileg szűkíteni. Ezért jutottam arra a következtetésre, hogy azon belül is szűkebben azzal a tendenciával fogok foglalkozni, amit az eredeti kínai szövegek a 玄学 (xuánxué)³ fogalommal jelölnek meg.⁴ A xuánxué egy nagyon specifikus fogalom a daoizmuson belül, amelyet különböző fordítások olyan kifejezésekkel szoktak visszaadni, mint „titokzatos tudás”, „rejtett bölcsesség”,⁵ „sötét tudás”, „elmélyült tanulás”, azonban jómagam elsősorban a Xiao Jiefu és

Ivácson András Áron (1986) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, ivacsonandrasaron@erdelyfm.ro.

¹ A szövegben a ma már világszerte használatos hivatalos kínai pinyin átírási rendszert használom a nagyrészt helytelen magyar átírási rendszer helyett. Néhány példában láttatva: taoizmus helyett daoizmus, Tao tö king helyett Daode Jing, Lao Cö/Ce helyett Lao Zi stb.

² A kínai gondolkodástörténet minden egyes tendenciája – kivétel a legizmus (法家) – szinkretikusan egyszerre működött filozófiaként és vallásként. Az a fajta szétválás a filozófia, vallás, tudomány és spiritualizmus között, ami a Nyugaton lejátszódott, a kínai gondolkodástörténet esetében alig-alig jelentkezett, igazából csak a modernitással jelenik meg. Erről bővebben lásd Ronnie Littlejohn: *Chinese Philosophy: an introduction*. London 2015, illetve szintén tőle *Daoism*. London 2009.

³ A kínai fogalmak esetében zárójelben szintén a pinyin rendszerbeli kiejtőmintát követve adom meg a latinizált megfelelőiket.

⁴ A daoizmus nagyon rövid összefoglalását lásd Wen Haiming: *Chinese Philosophy*. Beijing, 2017. 36–45, illetve Kevin Burns: *Eastern Philosophy: the greatest thinkers and sages from ancient to modern times*. London 2019. 194–200.

⁵ Ez később a xuánxué fogalmából kiindulva önállóult filozófiai fogalomná bővül ki: 黑知识 (hēi zhīshì), ami konkrétan „fekete” vagy „sötét tudást” vagy „bölcsességet” jelent.

Li Jinquan által szorgalmazott „elmélyült rálátás” fogalmát fogom használni.⁶ Természetesen mint minden filozófia és vallás, a daoizmus ezen tendenciája is szorosan összefügg azzal a korrall, amelyben létrejött és kifejlődött, azonban helyszükében a történelmi kontextus pontos felvázolására nem lesz alkalmunk, ugyanis sokkal lényegesebbnek tartom azt, hogy megértsük, mit is feltételez a daoizmus xuánxué episztemológiája.

Mielőtt azonban belemennék konkrétan a témába, szükséges egy figyelmeztetést tennem: a daoizmusnak egyszerre van egy filozófiai, valamint egy vallásos irányzata, amelyek más módokon, más formában, más alapokon működtek, még ha nem is teljesen. Jelen írásom a filozófiai daoizmussal foglalkozik, nem a vallással. Noha nem lehet a kettőt tökéletesen leválasztani egymásról, mindazonáltal létezik elégséges különbség a jelen téma kapcsán való külön kezelésükre.

A daoizmus alapműve, a 道德经 (*Daode Jing*) feltehetőleg valamikor az i. e. 6. században született, a hagyományosan Tavasz és Ősz korszaknak nevezett időszakban (i. e. 711–476), azonban igazán különálló filozófiai iskolaként a Hadakozó birodalmak korától (i. e. 475–221) szokás említeni, amikor hatalmas politikai és hadi konfliktusok egy hatalmas filozófiai robbanást is kiváltottak.⁷ A filozófia terén ezt a robbanást voltaképp a daoizmus indította meg azáltal, hogy egy teljesen új értelmezést adott annak, amit korábban az „ég útja” fogalommal jelöltek,⁸ ugyanis ez egy központi téma volt azokban a vitákban. A daoisták meglátásában a 道 (dào),⁹ amelyet részben azonosítottak, részben pedig behelyettesítettek az „ég útjaként” – attól függően, melyik daoista belső tendenciát nézzük – legfelsőbb szubsztancia, mindenek eredete, személytelen – ez nagyon fontos! –, magába foglalja minden létező mozgásának és változásának törvényszerűségeit, valamint azokat a normákat és társadalmi törvényszerűségeket, amelyeket minden emberi közösségnek követnie kell, illetve idővel egyszerűen mindenek eredetének, lényegének és törvényszerűségének megfelelő általános fogalomná vált még a daoizmuson kívül is.¹⁰

Többek közt azért is lényeges pont ez, mert amint Xiao és Li rámutat az idézett munkájukban, ez egyfajta félateizmust vezet be a kínai gondolkodástörténetbe az egyéb irányzatokhoz képest, különösen abban, hogy elveti „az ég akarata” (Kong Zi)¹¹ elvét. A daoizmusban nincs akarata, sem meghatalmazása a mennyeknek, mivel nincs menny sem, mindössze ég és ég alatti, ahogy

⁶ Ez az általuk írt és szintén saját maguk által angolra fordított könyv „profound insight” kifejezésének egy általam megadott magyar változata. A fogalom pontos leírásához lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *An outline history of Chinese philosophy*. vol. 1. Beijing 2008. 94–97.

⁷ A mű datálása roppant nehéz feladat, erről külön lásd D. C. Lau: *Appendix 1: The Problem of Authorship*. = Lao Tzu: *Tao te Ching*. New York 2001. 105–115.

⁸ Az eredeti fogalom a 天道, tiāndào, amelyet nagyon gyakran „mennyei útjának” szokás fordítani, angolban „the way of Heaven”, azonban ez némileg téves fordítás. A 天, tiān, mindössze eget jelent, nincs meg az a keresztényi „mennyei országa” tölblételem benne, amivel szokás nyugaton azonosítani. A félreértés gyökere onnan származik, hogy a kínai filozófia legelső fordításait nyugatról érkező keresztény misszionáriusok készítették.

⁹ A leggyakoribb fordítások az 道 szót szokták használni a fogalom visszaadására, azonban mai napig nincs véglegesen leszögeztet kanonikus megfelelője semmilyen más nyelven, sőt, még a kínai gondolkodástörténetben sem. Ahogy felvethető az, hogy a nyugati filozófia szinte egész története Platón óta azon vitázik, hogy mi is az idea, hasonlóképpen állítható az, hogy a kínai gondolkodástörténet több ezer éve alatt szakadatlanul vita folyt arról, hogy mi is a 道, dào. A *Daode Jing* azon tizenhárom változatában (a kínai eredeti, két magyar, két román és nyolc angol), amelyeket olvastam, minimum tizenhétféle különböző visszaadási kísérletet láttam eme egyetlen fogalomnak.

¹⁰ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 90–91.

¹¹ Konfuciusz helyes neve.

nem léteznek szellemek és bármilyen transzcendens lények sem – legalábbis ebben a filozófiai formájában.¹² Ugyanígy viszont nincs megszemélyesített teremtő sem a daoizmusban, vagy bármelyik más kínai filozófiai iskolában sem, és maga az ég, a tiān sem egy megszemélyesített entitás, még kevésbé a Dao.¹³ Tőkei Ferenc magyar fordításában olvashatjuk: „*Ha az égalattit a tao-val kormányozzák, akkor a holtak szellemei [ku] nem művelnek csodákat [pu-sen]*”,¹⁴ illetve: „*Én nem tudom, hogy szülte-e valakinek. Csak azt tudom, hogy mint képmás [hsziang], az ősoket is megelőzi.*”¹⁵

Xiao és Li ezen a ponton tér át konkrétan a daoista episztemológia elemzésére, amiben követni fogjuk őket. Mivel a Dao, az „Űt”, minden létező legfelsőbb eredete, így értelemszerűen a gondolkodás legfelsőbb eredete és legfőbb tárgya is. A *Daode Jing* 48. fejezetében olvashatjuk, hogy „*Aki tanulásal foglalkozik, az napról napra gyarapodik (tudásban); aki a tao szerint él, az napról napra csökken (vágyak dolgában).*”¹⁶ Xiao és Li meglátásában a konkrét dolgokról szerzett ismeretek jelentik magát a tudásra való törekvést, ami a filozófiai daoizmus alapja.¹⁷ Ezt azért lényeges már az elején tisztázni, mert mint később látni fogjunk, mindazok az értelmezések, amelyek azt vetik fel, hogy a daoizmus tudásellenes, mindig csakis befele fordul, a külvilágról nem akar tudomást venni, kivétel nélkül tévesek. A tudásra való törekvés pedig – Xiao és Li értelmezésében – a Daóra való törekvés, a vele való harmóniában létezésre való törekvés. Lássuk azonban, hogy mi támasztja alá ezt az interpretációt, amely érdekes módon Kínában gyakoribb, míg nyugaton sokkal inkább a daoizmus „tudásellenes” értelmezése az elterjedtebb.¹⁸

¹² A vallásos daoizmus olyan aspektusaiba, mint a Nyolc Halhatatlan, nincs lehetőségünk itt belemenni, ezzel kapcsolatban lásd Terry F. Kleeman: *Celestial Masters: history and ritual in early daoist communities*. Cambridge 2016.

¹³ A konfucianizmus és a legizmus szintézisét adó Xunzi (荀子) pontosan fogalmazza ezt meg: 故程士而为山，程水而为海，旦暮程谓之日，至高谓至天，至下谓之地，vagyis: „halmozva a földet hegyet kapunk; vizet gyűjtve össze tenger lesz; magasságot mérve magasságra az éghez érünk; mélységtől mélységhez haladva a föld az eredményünk...” (Saját fordítás John Knoblock angol fordítása alapján.) Forrás: *Xunzi*. Beijing 1999. 200. Ford. John Knoblock. Semmiféle utalás nincs „menny”-re, „mennyei országára” vagy bármiféle kínai gondolkodástól idegen keresztény koncepcióra.

¹⁴ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. Bp. 2001. 138. Jobbnak találok itt Daniel Baida Su és Chen Shangyu fordítását, akik nemcsak a szellemeket fordítják, hanem szellemek, istenek és szentek sem képesek az emberi világba való beavatkozásra, még ha léteznek is egyáltalán. Lásd Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. Ford. Daniel Baida Su és Chen Shangyu. Bloomington 2010. 127. Az eredeti szöveghely ökinai nyelven uo.: 以道莅天下，其鬼不神。128.

¹⁵ Lao-Ce: *i. m.* 111. Ugyanakkor itt pedig lábjegyzetben Daniel Baida Su és Chen Shangyu előbbi lábjegyzetben idézett műve a daoizmus vallásos ága mellett száll síkra, mintha az volna az egyetlen, amellyel szemben én sokkal közelebbinek találok Xiao és Li korábban idézett művében található interpretációt. Egy hasonló interpretációért lásd Xu Yuanchong ford.: *Laws divine and human*. Beijing 2012.

¹⁶ Lao-Ce: *i. m.* 132. Daniel Baida Su és Chen Shangyu fordításában minél többet tanul, annál önteltebb lesz az ember, és minél inkább a tao szerint él, annál alázatosabb. – *i. m.* 103. Azonnal látni fogjuk az okát ennek a lényeges fordításbeli eltérésnek. Az eredeti szöveghely: 为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。

¹⁷ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94.

¹⁸ Abba a forráskritikai vitába pedig, hogy nyugaton miért a daoizmus „tudásellenes” értelmezése az elterjedtebb, most nincs alkalmunk belemenni. Azokról a neveléses értelmezésekről nem is beszélve, amelyek valamiféle gyermekességet próbálnak belélni a daoizmusba olyan erőltetett félrefordítások alapján, amelyek Lao Zi eredeti kínai nevét, amely egyébként 老子, „öreg mester” helyett „öreg gyerekként” értelmezik, csak azért, mert a 子 karakter gyereket is jelenthet, egy sor más dolog mellett. Mindennek ellenére NINCS az a komolyan vehető és legitím fordítás vagy értelmezés, amely a 老子 szókapcsolatot „öreg gyerekként” próbálná visszaadni. Kontár „fordítás” azonban, amely „fordítók” közül sok nem is beszél a kínai nyelvet, annál több található könyvesboltok polcain. A kínai filozófiát kínaiul nem tudó „fordítókról” lásd Paul R. Goldin: *Those who don't know speak: translations of Laozi by people who don't speak*

Xiao és Li egész konkrétan fogalmaznak: „Azon tudásra való törekvés, amely rávezeti az embert a legfelsőbb szubsztancia és mindenek eredetének felismerésére.”¹⁹

Az említett félreértés olyan szöveghelyek alapján történik, amelyek első látásra az ismeret, a tudás vagy a tanulás ellen beszélnek. Ilyenek például a *Daode Jing* 47. fejezete, amely az egyik leghíresebb fejezet. Lássuk Tőkei fordítását, amely a magyar fordítások közül az egyik jobb: „A bölcs ki sem lép az ajtón, s megismeri az ég alattit [a világot]. Kis sem pillant az ablakon és mégis látja az égi tao-t [a természet törvényét].”²⁰ Amint ebből a részletből is látszik, nem a tudás az, ami ellen a daoizmus fellép, hanem sokkal inkább a pusztán érzéki tapasztalatra való hagyatkozás, egyfajta naiv és közvetlen realizmus ellen való fellépés. Xiao és Li ugyanezt veti fel, hogy a daoizmus voltaképp mindössze az érzéki közvetlen tapasztalat- és információszerzés ellen lép fel, különösen azon formája ellen, amely nem veti alá nagyon komoly elmélkedésnek az így szerzett tudást.²¹ A daoizmus tehát nem vonja kétségbe a tudást és nem a tudatlanság, műveletlenség mellett száll síkra, ahogy gyakran vélni szokás, mindössze a kizárólag az érzéki tapasztalatra alapozott tudást veti el – ki sem lép az ajtón, és megismeri az ég alattit.²² Az érv a következőképpen néz ki: a valódi „Út” megértése nem követeli meg annak érzékszervi érzékelését, hiszen az „Út” a legfelsőbb szubsztancia, minden létező gyökere, eredetpontja, mindenben jelen van annak létezése minden pillanatában. Ezért is szokás a Daót úgy értelmezni mint „természettörvény”-t, hiszen a kettő itt nagyon komoly átfedést mutat. Ha ismered a Daót, ami mindenek eredetpontja, leglényegibb esszenciája, akkor ismersz mindent, mi ismerhető. Pontosan ezért létezik a tudásra a szikla metaforája a daoizmusban: a szikla monolitikus, nem széttördelt, nem darabjaira hullott, egységes, holisztikus és pusztá érzékszerveinkkel csak a felületét ismerjük, „bensejéről”, „tartalmáról”, „lényegéről” semmit nem tudunk. Pontosan ezért lép fel a szétforgácsolódás és a szilánkosodás ellen az episztemológia terén: a daoizmus számára a szakbarbár pedantéria nem azonos a tudással, még kevésbé a bölcsességgel. Pontosan azért nem, mert a szakbarbarizmus szűk látókörhöz vezet, és azzal ugyan miként lehetne a létezés legfelsőbb szubsztanciáját, a minden létezők lényegét átlátni. Mindemellett azonban ezzel tagad egy másik korábbi elméletet is, mégpedig Kong Zi azon elméletét, amely szerint a bölcs a tudásával együtt születik, és nincs szüksége különösebb tanulásra. Ezzel szemben a daoizmus egyik legalapvetőbb gondolata éppen az, hogy a gondolkodás, az elmélkedés, a „kogníció” legfontosabb funkciója épp a Dao, vagyis a valóság lényegének megragadása. Már a *Daode Jing* első és egyben legismertebb soraiból is kitűnik ez: „A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név (ming), amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név.”²³ A két sor lényege pontosan azt megmutatni, hogy a Dao sem formával, sem névvel nem rendelkezik, más szóval:

Chinese. = Uő: *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy.* Honolulu 2005. 119–135, illetve Julian F. Pas: *Recent translations of the Tao te Ching.* Journal of Chinese Religions 1990/18. 127–141.

¹⁹ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94.

²⁰ Lao-Ce: *i. m.* 132.

²¹ Ehhez a bekezdéshez lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 94–95.

²² Tehát: a daoizmus voltaképp nem a tudás, hanem – mai filozófiai fogalommal élve – a bulvár empiricizmus ellen száll síkra. Azon fajta agitálás ellen, amely azt mondja, hogy csak arról lehet biztos tudásunk, amit a magunk érzékeivel tapasztaltunk meg, azonban ez az álláspont már csak azért is felettébb problémás, mert ha komolyan vesszük, akkor az egész történelemtudományt kidobhatjuk az ablakon – egy sor egyéb tudománnyal együtt.

²³ Lao-Ce: *i. m.* 109. A szöveg eredeti formája: 道可道非常道，名可名非常名. Más helyeken feltárt formája a mondatnak: 道，可道也，非恒道也. A megfogalmazása a két kínai bambuszforrásnak különbözik, azonban az értelme nagy vonalakban ugyanaz.

nem rendelkezik formával, tehát pusztán érzékszervi észleléssel nem ismerhető meg, továbbá pedig nem létezik teljesen átfedő névvel sem, vagyis pusztán logikai-racionális gondolkodás által sem tárható fel teljes mértékben.²⁴ A módszer, amit a daoizmus ezen tendenciája ajánl, a xuánxué, vagyis az „elmélyült rálátás”.²⁵

A xuánxué fogalma így pontosan nem jelenik meg a *Daode Jing* szövegében, hanem ez annak a tendenciának a neve, amely először kezdett a daoista episztemológiával mélyrehatóan foglalkozni. Legelőször erre való utalás a *Daode Jing* legelső fejezetének utolsó sorában van: „...s egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titkok kapuja.”²⁶ Az idézett szöveg eredetije: 玄之又玄，众玄之门 (Xuánzhīyòuxuán, zhòng xuán zhī mén) – ezt fontosnak látom az elemzés okán, a bevett szokással ellentétben, a főszövegben idézni kínaiul. Nézzünk néhány másik fordítást ennek a kritikus pontnál (a zárójelbe helyezett írásjelek az én kiegészítéseim): „Darkness (玄) upon darkness (玄), the gateway to all that is subtle (玄)”;²⁷ „Mystery (玄) upon mystery (玄) – the gateway to manifold mysteries (玄)”;²⁸ „They are mystery (玄) upon mystery (玄), gateways to the infinite mutability of the Dao (玄)”;²⁹ végül pedig „Darker (玄) than any mystery (玄), the Doorway whence issued all Secret Essences (玄).”³⁰ Nagyon nehéz volna eldönteni a kínai és különösen az ókínai nyelv jellegzetességei okán, hogy ezek közül melyik is a legpontosabb vagy egyáltalán az eredetihez valamennyire közel álló fordítás. Azonban azt látjuk, hogy a 玄 szónak általában titkot, titkozatosságot, rejtélyt, sötétséget, esszenciát, kifinomultságot, elmélyülést feleltetnek meg a különböző fordítások.³¹ Mindezek önmagukban (之) is ilyenek, és önmagukba is foglalják (之) saját jellemzőiket, ugyanakkor önmagukban kapuk (门) mindaz felé, amit kifejeznek, ami mindössze egy kapu (门) a minden titkok titka (众玄), a legfelsőbb lényegiség, a mindenek eredete, vagyis a Dao (道) irányába. Ennek tanulmányozása lett a xuánxué a daoista episztemológia egyik alapvető ága.³² Az viszont nagyon világos kell legyen már itt, hogy

²⁴ Az úgynevezett „logikai iskolának”, amit a Nevek Iskolájának (名家) is hívtak, egyik feladata épp az lett volna, hogy demonstrálja a Dao logika általi megismerhetőségét. Azonban a nem sokkal később színre lépő legizmus (法家) alapú Qin dinasztia teljesen elfojtotta a logikai iskolát, amely a buddhizmusig és az indiai filozófia Kínába való megérkezéséig szinte teljesen eltűnt. Lásd Wen Haiming: *Chinese Philosophy*. 52–59.

²⁵ Itt a Xiao és Li által használt „calm observation”, valamint más helyeken „profound insight”, a 玄 és alább hamarosan jelzett néhány fogalom köztes, párhuzamos, egymás viszonylatában tett fordításból jutottam az „elmélyült rálátás” fogalmához. Ugyanakkor azért találok jónak az „elmélyült rálátás” fogalmát, mert hangsúlyozódik az, hogy a daoizmus a mélységbe, a sötétségbe, a titokba, a homályba vezet, és azon keresztül ér el a tudás szintjére: a mélyből látni rá valamire az alá- és föléhelyeztettség ellentmondása. Ezt alább bővebben kifejtem.

²⁶ Lao-Ce: *i. m.* 109.

²⁷ Lao-Tzu: *Tao te Ching*. Ford. D. C. Lau. New York 2001. 49.

²⁸ Uo. 3.

²⁹ Lao-Tzu: *Daode Jing: the way to goodness and power*. Ford. James Trapp. London 2017. 8.

³⁰ Lao-Tzu: *Tao te Ching*. Ford. Arthur Waley. Hertfordshire 1997. 1.

³¹ Az évezredek során a 玄 fogalma átalakult: ma azt mondjuk 形而上, és akképpen lehetne lefordítani, hogy „ami a fizikai forma előtt létezik (és így nem részesül ebből)”, azonban maga ez a fogalom régebbi a daoizmusnál is, ugyanis már a *Változások Könyvében* (易经) is felmerül. A középső 而 karakter jelenthet „átalakulást” és „átváltozást” is, azonban téves Boodberg azon felvetése, hogy ennek okán a szó értelme „az, ami meghalad” volna. Sokkal inkább az az értelme, hogy „az, ami forma nélküli és mindenszerű”. A fogalomnak létezik egy párja, a 形而下, amely leegyszerűbb formájában úgy fordítható, hogy „az, ami rendelkezik fizikai formával”. Ezen értelmek következtében a „metafizika” mai kínai szava a 形而上学, vagyis „mindannak a kutatása, bölcsellete, tanulása, ami nem rendelkezik fizikai formával”. – Forrás: Wing-Tsit Chan: *A sourcebook in Chinese Philosophy*. New Jersey 1969. 786–787.

³² Lásd D. C. Lau: *Appendix 2: the nature of the work*. = Lao-Tzu: *Tao te Ching*. New York 2001. 105–115. Továbbá, lásd a 学 karakter jelentése „tudás”, „tanítás”, „tanulás”.

sem az eredeti kínai szöveg, sem a fordítások nem tartalmaznak semmiféle utalást felvilágosodásra, sőt épp az ellenkezője: sötétség, elrejtettség, titok, homály, változatosság, elvontság, sőt titokzatos lényegiség. Ugyanakkor látni kell, hogy egyik fordítás egyenesen azonosítja a Daót a xuánnal, ami egy igencsak kontextuális, azonban teljesen helyes olvasata az eredeti kínai szövegnek.

Xiao és Li hangsúlyozzák, hogy ennek az elmélyült rálátásnak a külső világgal való megbékélés a módja – ami, újra hangsúlyozzuk, természetesen nem jelenti a róla való tudatlanságot – és az, hogy az szív-elmében³³ az ember „egy békés, passzív ürességgé” váljék. A Dao megismerésére egy közvetlenül introspektív módszerre van szükséged, azonban ez még csak az érvrendszer fele. A daoizmus meglátásában az önismeret és a létező világ ismerete egy és ugyanaz, ugyanis a világ része maga az önmegismerő is. Tehát: az egyén és a személye nem válik el a létező egészétől, nem válik el a világtól, hanem annak szerves és attól elválaszthatatlan része. A Dao minden létező legfelsőbb lényege és eredete, így az önmegismerő és az ő gondolkodásának is legfelsőbb lényege és eredete.³⁴ Önmagad egy vagy a létezéssel,³⁵ azonban mint látni fogjuk, ez a daoizmus számára sokkal többet jelent, mint amit a mai divatos spiritualizmusban értenek rajta.

Ez az ürességfogalom az, ami a legtöbb értelmezőt megtéveszti, és arra a következtetésre vezet, hogy a daoizmus tudásellenes alapállást venne fel. Nézzük azonban előbb, hogy a „rálátás” fogalmára milyen szavakat találunk a *Daode Jing* lapjain. Alapvetően három fogalommal találkozunk: 览 (lǎn), 监 (jiān) és 鉴 (jiàn).³⁶ Az első fogalom jelentése látás, látvány, nézés, olvasás, keresés. A másodiké vizsgálat, felülvizsálat, értékelés. Végül a harmadiké – és ez a kulcsfogalom – látás, látvány, tükör, tükröződés, vizsgálat, reflexió, önmagára tekintés. Ez a rálátásra, tudásra, bölcsességre, ismeretre használt három fogalom adja meg az értelmezés lényegét. Xiao és Li fogalmazásában a szív-elme olyanná kell váljon, mint egy tökéletesen tiszta tükör, amely mesterséges fogalmak nélkül tökéletesen visszatükrözi a valóságnak azt a képét, amely rávetül: minden önmaga tökéletes „természetes önazonosságában” (自然) tükröződik vissza. Xiao és Li itt Heshang Gong értelmezésére alapoz, aki egy feltehetőleg időszámításunk szerint első századi remete volt. Heshang megfogalmazásában: „a mélyreható rálátás mindig a kiüresített szív-elmében gyökerezik, amely mindig egy sötét hely.”³⁷

Itt egyszerre három kulcsfogalommal is találkozunk: mélyreható rálátás, szív-elme (心) és sötétség (玄). Azonban a kommentár és az üzenet helyes megértéséhez muszáj megértenünk azt, hogy a daoizmusban az üresség nem azt a negatív konnotációt hordozza, mint amit a nyugati filozófia vagy egyáltalán a közgondolkodásban megszokott: nem a hiány, hanem a potenciális, a lehetséges, a nyitott fogalmakkal lehetne behelyettesíteni. A *Daode Jing* azért is tartalmaz oly

³³ A kínai gondolkodástörténetben az elme és a szív fogalma nem vált olyan élesen el, mint a nyugati filozófiában. Noha a 心 (xīn) karaktert leggyakrabban a „szív” megfelelőjeként szokták használni, igazából mindkettőre használható, és egyszerre jelöli mindkettőt. Például a „pszichológia” szava kínaiul 心理学 (xīnlǐ xué), amelyet úgy lehetne magyarra fordítani, hogy a „szív-elme megértésének tana”.

³⁴ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 96.

³⁵ Ez az oka annak, hogy a 自然 (zìrán) fogalmát nagyon sokszor a *Daode Jing* különböző fordításában angolul a „self-so” (önazonos, önmagával azonos, önmagában olyan, amilyen) műszóval adják vissza, noha a modern nyelvben annyit tesz: „természetes” vagy „természet”. A *Daode Jing* lapjain ez egy nagyon specifikus fogalom, ami valaminek önmaga legmélyebb lényegiségével való önazonosságát fejezi ki.

³⁶ Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 96.

³⁷ Uo.

sok edény és víz tematikájú metaforát,³⁸ mert az egyik üzenete éppen az, hogy mindössze az az edény képes befogadni, amely üres, amelyben van hely, pontosan úgy, ahogy új tudást, tapasztalatot mindössze az az ember képes befogadni, akinek szív-elméje nyitott, tehát üres. Így pedig a daoizmusban az abszolút üresség mindössze az abszolút nyitottság megfelelője, így pedig az abszolút befogadás is. Ezért mondható el, hogy a daoizmusban az üresség egy pozitív jelző. Az egyik legszembeötlőbb szöveghely a *Daode Jing* kilencedik fejezete, amelyben azt olvashatjuk: „*Jobb az edényt tele nem tölteni, semhogy két kézzel kelljen vinni a túlságosan teli edényt*”,³⁹ ahol pontosan a telítettségtől int óva a mű, az üresség mellett szállva síkra. A tizenegyedik fejezet mondja ezt ki talán még pontosabban: „*Harminc küllő együtt tesz ki egy kereket, de a kerék használhatóságát (éppen a küllők közti) nemlét (űr) biztosítja. Agyagot forgatva csináljuk az edényeket, de az edény használhatóságát éppen a benne lévő nemlét biztosítja. Ajtót és ablakot vágva csináljuk a házat, de a ház használhatóságát éppen a benne lévő nemlét [belső tere] biztosítja. Ezért a lét hasznot (li) hajt számunkra, a nemlét azonban használhatóságot (jung) biztosít.*”⁴⁰

Ezen a ponton én jobbnak találom Ágner Lajos fordításában az utolsó mondatot, amely értelmét ő lényegesen jobban adja vissza: „*Az anyag a dolgok hasznosságát, az anyagtalan a lényegét határozza meg.*”⁴¹ Itt ugyanis nagyon világossá válik az üresség és a lényegiség kapcsolata: az anyagtalan, a nemlét a lényegét határozza meg. Ezért nincs ellentmondás a daoizmusban az üresség és a bölcsesség között, ugyanis amint fentebb láttuk, a bölcsesség csakis az üresség megléte mellett tételvezhető fel, így pedig a daoista számára az üresség nem az ostobaságot, hanem a tudásra való legnagyobb nyitottságot fejezi ki.⁴²

Ugyanez a téma tér vissza a külső és a belső közötti hasonlatban, amit a *Daode Jing* tesz. Az emberi tudást mindig korlátozzák élete időbeli, térbeli, földrajzi határai, képességei, és ez az „elmélyült rálátás” éppen annak a módszere, hogy ezeken a korlátokon túllépjen. Ebben látszik az a különbség, amit bevezet a *Daode Jing* a potenciális és aktuális tudás között, noha természetesen nem ezekkel a fogalmakkal. A daoizmus egyik, noha nem Lao Zi-től, hanem a

³⁸ Lásd a *Daode Jing* nyolcadik, kilencedik, tizenegyedik, tizenötödik, harminchatodik, harminckilencedik, negyvenyedik, hatvanegyedik és hetvennyolcadik fejezeit.

³⁹ Lao-Ce: *Tao te King*. Ford. Ágner Lajos. Bp. 1943. 5. Noha a magyar fordítások közül eddig Tőkei Ferenc fordítását használtam, mivel valóban a jobb fordítások közé tartozik, ezen szöveghely általa visszaadott magyar változata egész egyszerűen félrefordítás: „*Aki túlságosan megfeszíti íját, az jobban tette volna, ha idejében abbahagyja.*” – Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 112. Az eredeti kínai szöveghelyben sem íjról, sem feszítésről, semmi ilyesmiről nincs szó: 持而盈之，不如其已。 – Mindkét kínai szövegrész: Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. Ford. Daniel Baida Su és Chen Shangyu. 27. Arról nem is beszélve, hogy a nyugati logikai formák túlnyomó részével ellentétben a kínai logikai iskolák sosem az egymástól pontosan elkülöníthető állapotokra helyezték a hangsúlyt, hanem az átalakulások, az átmenetek, maga a dialektika folyamatának és vizsgálatának szentelték a legtöbb figyelmet. A Logikai Iskola (名家) számos esetben mutat rá erre, és ez is az egyik oka, hogy a klasszikus kínai logikában nem jött létre soha a „logikai kategóriák” elképzelése úgy, ahogy Arisztotelésznél felmerült Nyugaton. Fehéren-feketén elválo kategóriák helyett egymásba átmenő fázisok vannak, amit maga a kínai nyelv jellegzetességei is alátámasztottak.

⁴⁰ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 113.

⁴¹ Az utolsó mondat az eredeti szöveghelyen: 故有之以以为利，无之以以为用。 – Forrás: Yuan Zhiming: *Tao te Ching: Original text and a modern interpretation*. 31.

⁴² Itt lényeges megérteni, hogy a kínai gondolkodástörténetben teljesen más megközelítése van az ellentmondás koncepciójának, mint a nyugati formális és más logikában. A kínai megközelítése a témának azt veti fel, hogy az ellentmondás mint olyan egy nagy egész, amelynek a két oldala átfedheti, kiegészítheti, sőt adott esetekben fel is cserélheti egymást – részben ezt fejezi ki a daoizmus legismertebb jelképe is, amelyet gyakran tévesztenek össze a Yin yang filozófiával. Erről bővebben lásd Eli Franco: *Xuanzang's proof of idealism*. Horin 11(2004). 199–212., illetve Kevin Burns fentebb idézet művét.

másik nagy daoistától, Zhuang Zi-től származó alapvető kijelentése az, amely szerint „életünk véges határok által keretezett, a tudás azonban határtalan.”⁴³ A *Daode Jing* első sorai arról, hogy a Dao-nak nincs sem formája, se nem fejezhető ki nyelvben pontosan erről szól: a nyelv mindig leíró jellegű, azonban sosem ragadja meg azt a lényegét, amelyet ez az „elmélyült rálátás” hivatott megragadni. Ez pedig visszavezethető a korábban említett sziklametaforához, ugyanis a tudásnak a daoizmus szerint négy alapvető tulajdonsága van, akárcsak a sziklának. Faragatlan egységes egész, a különböző koncepciók, fogalmak, szavak nem választanak le semmit róla, nem tördelik szét, darabolják fel. Holisztikus, monolitikusan önhatárolt és önfenntartó: tudás az, ami egységet fejez ki, nem szakbarbár pedantériát. Immanens, mindig kézhezálló, mindig jelenlévő, „helyzetimmanens”, ugyanakkor a valóság mindenkor kerete és része is. Végül pedig megtevesztő, homályos, első látásra érthetetlen, elmélyült rálátás nélkül, vizsgálat és önvizsgálat hiányában felfoghatatlan.

Ezért alakult sokáig úgy a kínai gondolkodástörténet, ahogy:⁴⁴ az egyéni meglátás ebben is háttérbe szorult és sokkal fontosabbá vált a filozófiai tantételek⁴⁵ lemásolása és azok pontos értelmezése. Ez azt jelentette, hogy bizonyos értelemben a kínai gondolkodástörténet egyfajta emergens filozófia abban az értelemben, hogy új dolog azután tűnt fel, miután már olyan mennyiségű kommentár jelentkezett a régi dologhoz, amely elkerülhetlenné tette az új felbukkasát.⁴⁶ Ebben az episztemológiai modellben tehát az egyéniség az üresség helyét foglalja el: ezt az „individualizált ürességet” kell feltölteni a mindenki számára adott „kollektív telítettség-gel”, vagyis a tudással, később pedig maga a Dao-ról való tudással. Majd ismét, újból és újból, előlről kezdve. A daoizmus legérdekesebb társadalomfilozófiai meglátásaa – ugyanis a *Daode Jing* nem pusztán „spirituális” mű, ahogy nagyon gyakran félreértelmezik, hiszen szinte a teljes második könyv társadalomfilozófia, csak azt kevésbé idézik naplementés fotókon – éppen az, hogy a „bölc”⁴⁷ pontosan az az ember, aki képes a maga kis individualizált álláspontjáról a közösségi, kollektív, társadalmi, „tömegi”⁴⁸ álláspontra helyezkedni, majd ezt kiterjesztve az egész valóságra, elérni a Dao ismeretét.⁴⁹

Innen térhetünk vissza oda, hogy voltaképp mi is a kapcsolat az üresség-sötétség és tudás-ellentmondás fogalom párok között. A *Daode Jing* huszadik fejezete azt mondja, hogy a tömeg készen vallott tudása mindig tiszta, egyszerű, ragyogó, világos és egyértelmű. Ezzel szemben a bölc tudása, aki megragadta már a Daót, mindig nehéz, ellentmondásos, sokrétű, összetett, homályos, első látásra érthetetlen, kellemetlen és kényelmetlen. A huszadik fejezet első sora nagyon konkrétan fogalmaz ezen a téren: „*Ha nem volna többé tanulás, nem létezhetne bánat*

⁴³ A mondat eredeti kínai formája: 吾生也有涯，而知也无涯， bővebben lásd Xiao Jiefu – Li Jinquan: *i. m.* 130–139.

⁴⁴ A nyugati és kínai gondolkodástörténet közötti alapvető különbségek egyikét vizsgáló korábbi angol nyelvű cikkem lásd a *Cogito* nevű szingapúri filozófiai lap online felületén: <https://cogitocollective.org/2019/06/02/moderately-prosperous-society/>

⁴⁵ A 教 (jiào) szó kontextustól függően egyaránt jelent vallásos tant, filozófiai tant, oktatást, tanítást és nevelést.

⁴⁶ Érdekes volna ezt, már doktori témám okán is, a marxista filozófián belüli a „mennyiség minőséggé válik” szempontból megközelíteni, ám ez a legjobb esetben is egy későbbi kutatás témája lehet csupán.

⁴⁷ A 君人 az a fogalom, amelyet általában „bölcsként” szokás visszaadni, azonban ez nem pontosan megfelelő, továbbá a kínai szó sokkal többet fejez ki, végül pedig a fogalom közel átfordíthatatlan más nyelvre. Illetve a daoizmus gyakori csereszava erre a 圣人, amelyet szintén szokás „bölcsként” is fordítani, azonban ez inkább „szent ember”.

⁴⁸ A tömeg ezen értelmében használt kínai szava a 众.

⁴⁹ Ez hasonlatos ahhoz, ahogy a sztoikusok elképzelték a társadalmi köröket az egyén saját elméjétől egészen a valóságig, azonban mégsem teljesen ugyanaz.

sem.”⁵⁰ Ám ha ezt összeolvassuk a mű egészével, épp az jön ki belőle, hogy ezt a bánatot a tanulás és tudás, a Daóra való elmélyült rálátás érdekében maradéktalanul vállalni kell, vagyis ismét: a daoizmus nem tudásellenes. Pár sorral alább a bölcs személyébe helyezkedve azt mondja a szöveg: „*A közönséges emberek ragyognak, csak én vagyok maga a homály.*”⁵¹ Ez nemcsak a fenti sorokat támasztja alá, ahogy egyébként a huszadik fejezet egésze is, hanem azt az írásom elején felvetett pontot is, hogy a daoizmus nemcsak elveti, hanem egyenesen tagadja a felvilágosodás élményét.

Azonban itt van egy szubjektumfilozófiai vetülete is eme kérdésnek, ugyanis a *Daode Jing* pontosan azt veti fel, hogy az egyén álláspontjáról a tömegére helyezkedni épp azt jelenti, hogy a tudás kételye – a folyamatos kérdés és kritika által – a tisztát homályossá, a biztosat kételyessé, az egyszerűt összetetté tenni,⁵² a bevett korábbi konfuciánus társadalmi rendet a feje tetejére állítani.⁵³ Pontosán ezért állítható, hogy az a fajta befelé fordulás, amelyet a *Daode Jing* ajánl, nem szolipszizmus, nem akarja kizárni a valóságot, a létezés: nem a világtól való elfordulásról van szó, amint látuk a szív-elmé és a tükör metaforáinál, hanem éppen hogy a világ felé való fordulásról, hogy az a saját szív-elménkben visszatükröződhessék. Az érvelés a következőképpen hangzik. A Dao mindenben ott lakozik, hiszen minden létezők eredete és legfelsőbb szubsztanciája, ám ha ez így van, akkor következik, hogy bennem is lakozik, így pedig a világ megismerése és önmagam megismerése elválaszthatatlanul egybeforr. Az elmélyült rálátás általi introspekción önmagamtól idegenít el önmagamon keresztül: önmagamra figyelve a saját szív-elmémbe tükröződő valóságra lelek, és ezáltal a kettőből összeálló Daóra ismerem. Ezen daoista episztemológia, a xuánxué, az önmagamra figyelés által közelít a világhoz, s így egyszerre távolít is magamtól: odáig terjeszti ki a szubjektumot, amíg az feloldódik a valóságban, amelynek része. Önmagam megismerése így elszakíthatatlan a világ megismerésétől. A Dao részben pontosan ezért is megnevezhetetlen és leírhatatlan: mindenben benne lakozik, tehát nincs semmi elkülönítő jellemzője, ami alapján el lehetne bármitől is választani, mert minden jellemző, amit az ember valaha kigondolhat, már eleve része is és részesül is belőle, mint mindenek legfelsőbb szubsztanciájából és eredetéből.⁵⁴

A daoizmus ezért nem szolipszista, ezért nem tudásellenes, ezért nem hajszolja a felvilágosodást, és ezért nem az egyszerűség filozófiája, ahogy oly sok esetben halljuk. Reményeim szerint az írás során sikerült megfelelően alátámasztanom, hogy a daoizmus épp mindezek szöges ellentéte, és emellett azt is, hogy egy legitim filozófiai iskola és tendencia, mindamelllett, hogy csak egyik alágát vettük itt szemügyre. Különösen azt tartom vesszőparipámnak, nemcsak a daoizmus, hanem általában a kínai gondolkodástörténet kapcsán, hogy láttassam, hogy ezek a

⁵⁰ Lao-Ce: *Tao te king*. Ford. Weöres Sándor, Tőkei Ferenc. 117.

⁵¹ Uo. 118. Az eredeti szövegrész beszédes, így fontosnak látom idézni: 俗人昭昭，我独昏昏。

⁵² Már csak ezért sem igaz az, hogy a Lao Zi által elgondolt daoizmus „az egyszerűség filozófiája” volna. Itt érdemes figyelmesen olvasni azt, amit Xiao és Li a daoizmuson belüli „naiv dialektikának” nevez. Egy olyan dialektika, amely nem teljesen értette még meg, a történelmi korból adódóan, az érzéki tudás és a racionális tudás közötti dialektikus viszonyt, azonban már tartalmazza eme dialektikus viszony megértésének magvait.

⁵³ Ez az a pont, ahol a *Daode Jing* legkevésbé ismert aspektusa sejlik fel, mégpedig a daoista társadalomfilozófia, amelynek legmesszebb elmenő konklúziója volt, hogy amennyiben az uralkodó nem mondható legitimnek, az ellene való lázadás jogos, sőt a Dao szemszögéből nézve morális kötelesség. Lásd Yuri Pines: *To rebel is justified? The image of Zhouxin and legitimacy of rebellion in Chinese political tradition*. *Oriens Extremus* 47(2008). 1–24.

⁵⁴ A világ, valóság, a személy és a szubjektum összefüggéseiről a daoizmuson belül lásd Yuk Hui: *The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics*. Falmouth 2016. 61–101.

gondolkodási és elmélkedési formák nem merülnek ki a mindössze nyugati értelemben felfogott spiritualizmusban.⁵⁵ Más példával élve: a Buddha-kép kihelyezése a polcocskára és az előtte való napi többszörös hajlongás mit sem ér, ha az ember továbbra is hányattatik a nyolc szél⁵⁶ által. A daoizmusról és a „keleti tanokban” való elmélyedésről kár úgy beszélni, hogy közben nem vesszük figyelembe azt, amit mondanak: felszín marad „elmélyült rálátás” helyett.

Ezen kutatás egyik számomra fontos következtetése épp a jelenlegi téma kapcsán az volt, hogy ha az itt leírtakat komolyan vesszük, és elvisszük ezeket a felvetéseket a maguk logikai végkövetkeztetéséig, oda lyukadunk ki, hogy a xuán (玄) voltaképp azt jelzi nekünk, hogy a valóság funkcionálisan név nélküli. Ebből pedig az következik, hogy a xuánxué (玄学) annak a módszertana, hogy ráébredjünk arra, hogy az, ahogyan a nyelv és más eszközök segítségével, többé vagy kevésbé találó fogalmakkal próbáljuk megnevezni a megnevezhetetlent, voltaképp mindig is holt próbálkozás lesz. A legbornírtabb példával élve: az, hogy mindezeket írva egy széken ülök, és egy asztalra támaszkodom, a „szék” és az „asztal” nevek merő nyelvi és kulturális konszenzusok (az egységes, monolitikus valóság sziklájából letört szilánkok) – mindazonáltal azonban a jelölő és a jelölt közötti szakadék objektíven nézve voltaképp továbbra is végtelen és áthidalhatatlan, így pedig pont annyira meg- és kiismerhetetlen, mint annakelőtte egységes, tömör egészként, „sziklaként” volt. Semmi sem indokolja, hogy a szék szó a legmegfelelőbb arra a valamire, amit ezzel a névvel illetünk, ugyanígy az asztal esetében. Itt pedig csak székről és asztalról beszéltem egyetlen nyelven; hol vannak még az olyan fogalmaink, mint a hit, metafizika, valóság, természet vagy épp filozófia az összes többi nyelven és azon túl is?

Számomra a daoizmus az egyik legérdekesebb gondolkodástörténeti forma, amellyel találkoztam: szinte minden elképzelhető formában szembemegy minden filozófiai iskolával, a maga idejében teljesen újat alkotott minden korábbi filozófiához képest a maga környezetében, és maradandóságát az is mutatja, hogy nem veszett a gondolkodástörténet kódéba kétezeröttszáz év alatt sem. Az a fajta alkalmazkodó képessége, amely összehozta és keverte minden későbbi kínai filozófiai formával, adja ezt az erejét: talán a legérdekesebb épp a daoizmus és a buddhizmus szinkretikus egymásmellettsége adott történelmi korokban, hatásuk a chan buddhizmus – amely a későbbi sokkal ismertebb zen buddhizmus eredetpontja – kialakulásában, amely mindmáig meghatározta egész Ázsia történetét. Ennek az alkalmazkodási képességnek nagyon nagy

⁵⁵ Egyrészt itt hozzáfűzném azt, hogy nem tartom helyénvalónak, amikor azt vetjük fel, hogy a kínai gondolkodásformák nem filozófia, mivel eltérnek a nyugati gyakorlattól – ezt némileg orientalizáló megközelítésnek látom –, másrészt itt figyelembe kell venni, hogy a spiritualizmus szintén egy nyugati szemléletmódban megalkotott fogalom, ami nem feltétlenül érvényes a kínai gondolkodástörténeti formákra. Pontosan úgy, ahogy félreértés azt mondani, hogy a keleti bölcsék „meditálnak”. A meditáció egy nagyon specifikusan nyugati, precízen Marcus Aureliusig visszavezethető fogalom. Ázsiában soha nem volt és most sincs meditáció. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lett volna, vagy ne lenne lelki vagy filozófiai gyakorlat, csak épp nem meditáció az. Ezért nem tartom helyénvalónak azt sem, amikor arról beszélünk, hogy a daoizmus „voltaképp mágia”. Nem az, és a „mágia” fogalma sem illeszthető bele minden probléma nélkül az ázsiai kultúrkörbe.

⁵⁶ A nyolc szél a chan buddhizmusban négy-négy párban megjelenő kísértés megnevezése. Lásd például Wu Cheng-en *Nyugati utazás* (西游记) című regényében a „Nyolc tilalmas disznó” (猪八戒) nevű szerzetest, akinek a neve pontosan arra utal, hogy megtérve a buddhizmus útjára miket kell betartson, és miket kell elkerülnön azért, hogy „disznóból emberré váljék”. Arról már nem is beszélve, hogy úgy a buddhizmus, akárcsak a daoizmus szélsőséges aszkéta és sok esetben vegetáriánus, élvezetektől mentes életmódot követel meg. Látni nálunkfelé „buddhistákat” vagy legalábbis azokat, akik annak vallják magukat, cigarettával, alkohollal, dözsölés közben, nos, felettébb megmosolyogtató. Lásd Kevin Burns: *Eastern Philosophy: the greatest thinkers and sages from ancient to modern times*. London 2019. 245–249.

részben épp ez a fajta xuánxué episztemológia az alapja, még akkor is, ha épp ez módosult a chan buddhizmusban, ami már a jól ismert „felvilágosodás” fogalmát helyezte központi szerepbe.⁵⁷

A daoizmus mindenféle összetettségét, különböző tendenciáit és átalakulásait esélyünk sem lenne egy ilyen rövid írásban kifejteni. Az i. e. 6–5. századok óta megszámlálhatatlanul sok oldalt szenteltek ennek a filozófiai iskolának, vallásnak és lelki gyakorlatnak. Itt mindössze a filozófiai daoizmuson belüli xuánxué episztemológia jellemzőit kíséreltem meg bemutatni. Ami itt olvasható, nem terjesztendő ki a daoizmus egészére, hanem csakis ezen a tendencián belül értelmezendő. Mindazonáltal úgy vélem, már ezek láttatják, hogy egy különleges gondolkodás-történeti formával állunk szemben.

Profound Insight: the Concept of 玄学 in Daoist Epistemology

Keywords: xuánxué, epistemology, Daoism, Chinese history of thought, syncretism

The concept of xuánxué (玄学) denotes a specific epistemology within Daoism that opposes all taboos of conventional knowledge regarding Daoism. The dogmas of emptiness, childishness, simplicity and ignorance and many others still alive and well especially in the western reception of Daoism evaporate in this epistemological context. A myriad of interpretations exist according to which not only Daoism, but the Chinese history of thought is mere spiritualism lacking any kind of philosophical depth, categories or content whatsoever. While it is true that one of the most prominent features of Chinese history of thought is its deep syncretism in which among other things philosophy, or that which we denote as such in the West, co-exists at the same time with a certain kind of religiosity, the above statement is nonetheless false. The aim of this essay is to present a very narrow segment of non-religious Daoism, that at the same time highlights how Chinese history of thought in no sense whatsoever lags behind western philosophy with regards to content or the modality of surveying the world.

⁵⁷ Lásd John McRae: *Seeing through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley 2003, különösen az utolsó fejezetet: 119–155.