

Hamar Imre – A kínai buddhizmus története

Hamar Imre

A kínai buddhizmus története

ELTE Konfuciusz Intézet

罗兰大学孔子学院
匈牙利布达佩斯

Budapest, 2017

Konfuciusz Könyvtár 2.

ISSN 2061-5272

ISBN 978-963-284-775-7

Konfuciusz Könyvtár 2.

Sorozatszerkesztő: Hamar Imre

© Hamar Imre, 2017

Kiadja az ELTE Konfuciusz Intézet

Felelős kiadó: Dr. Hamar Imre

Tördelő: Bukovics Zoltán

Cím: ELTE Konfuciusz Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F

Tel.: (36)-(1) 411-6597

Fax: (36)-(1) 411-6598

www.konfuciuszintezet.hu

media@konfuciuszintezet.hu

TARTALOM

A buddhizmus elterjedése Kínában	7
Buddhizmus a Han-korban, a Három királyság korában és a Nyugati Jin-korban.....	21
Buddhizmus a Keleti Jin-dinasztia korában.....	27
Daoan és Huiyuan	35
A kínai madhjamaka.....	43
Faxian és Daosheng	47
A buddhizmus elleni vádak	55
Buddhizmus a déli dinasztiák alatt.....	63
Buddhista iskolák a déli dinasztiák alatt.....	71
Paramártha: a jógácsára és tathágatagarbha tanítások elterjedése Kínában	77
Buddhizmus az északi dinasztiák alatt.....	87
Buddhizmus a Sui- és Tang-korban	95
A tiantai iskola.....	107
A huayan iskola.....	113
A tiszta föld iskola	131
A chan iskola.....	137
Az ezoterikus buddhizmus	139
Buddhista irodalom	151
Képgaléria	179
Felhasznált irodalom	189
Index	193

A BUDDHIZMUS ELTERJEDÉSE KÍNÁBAN

A mahájána buddhizmus kialakulása Indiában

Nem sokkal a buddhizmus kínai elterjedése előtt alakult ki Indiában a buddhizmus egy új irányzata, a mahájána, amely később Kínában és a többi kelet-ázsiai országban a buddhizmus meghatározó formájává vált.

A „mahájána” szó azt jelenti: ’nagy koci’. Az i. e. 1. században elinduló új buddhista mozgalom hívei nevezték így tanait, megkülönböztetve magukat a korábbi, hagyományos úgynevezett nikája iskoláktól, amelyeket hínajánának, vagyis ’kis koci’-nak hívtak. A név arra utal, hogy az új irányzat követői úgy gondolták, az általuk képviselt tanítások felülmúlják a korábbiakat. Így természetesen a „hínajána” kifejezéssel csak mahájána forrásokban találkozhatunk, a Buddha szavait először szóban, majd később írásban megőrző iskolák soha nem nevezték magukat ezen a néven. A korai mahájána szútrákban a „mahájána” helyett gyakrabban fordul elő a „bódhiszattva-jána”, a ’bódhiszattva-koci’ kifejezés, amely nem tartalmazza ezt a korai iskolákra nézve sértő megkülönböztetést. Az új hit terjesztői valószínűleg kerültek a konfliktusokat buddhista társaikkal a mahájána korai időszakában, amikor az új eszmék még nem élveztek széles támogatottságot. Ezt indokolta az a tény is, hogy az új eszméket valló szerzetesek a nikája iskolák szerzeteseivel egy közösséget alkottak, egy kolostoron belül éltek és gyakorolták vallásukat. A bódhiszattva a mahájána ideálja, az a személy, aki lemond a nirvánáról, hogy a szenvedő lények kínjait enyhítse, s végül elvezesse őket a megvilágosodásig, szenvedésük teljes megszűnéséig.

Arról, hogy pontosan miként kezdődött el a mahájána, kik voltak az első követők, nem sokat tudunk. Történetük tanulmányozása három különböző forráson alapul. Először is a mahájána buddhizmus legkorábbi iratai, a mahájána szútrák árulnak el – közvetve vagy közvetlenül – részleteket a mozgalom szereplőiről, kultuszairól. A művek témaválasztása is segítséget nyújthat egyes mahájána csoportok azonosításához. A szútrák keletkezésének idejét nem ismerjük, így a datáláshoz csak kínai fordításuk nyújt némi támpontot. Már az i. sz. 2. századból maradtak fenn mahájána szútrák kínai fordításban, így az eredeti szanszkrit szövegek keletkezése bizonyosan korábbra tehető. A mahájána szútrákkal azonban körültekintően kell bánni: a kultuszokra vagy a szereplőkre vonatkozó utalásokat nem lehet mindig szó szerint venni, hiszen ezek vallásos művek, nem pedig történelmi dokumentumok. A korai mahájána mozgalom megítélésében félreértéseket eredményezhet a szövegek szó szerinti interpretációja.

A régészeti leletek, a feltárt sztúpák s az azokon megmaradt feliratok fontos kútfői a mahájána megismerésének, mivel ezekből megtudhatjuk, hogy kik vettek részt a sztúpakultuszban, amely, mint a későbbiekben látni fogjuk, jelentős szerepet játszott a mahájána buddhizmus kialakulásában. Az indiai forrásokat egészítik ki a kínai buddhista zarándokok útinaplói, amelyek beszámolnak a korabeli indiai történelemről,

társadalomról, településekről, a buddhista kolostorokról és szerzetesekről. Sok kínai buddhista vállalkozott arra, hogy leküzdve a hatalmas távolságot, sokszor életét kockáztatva eljusson a földre, ahol a vallásalapító élt, majd buddhista könyvekkel felpakolva hazatérjen. Ezeket a műveket aztán kínaira fordították, gazdagítva a kínai nyelvű buddhista szent iratok gyűjteményét. A kínai buddhista zarándokok sorából kiemelkedik Faxian, Xuanzang és Yijing, akik feljegyzéseikkel értékes történeti forrásokat hagytak hátra.

Hirakawa Akira szerint a mahájána buddhizmus kezdetben világi mozgalom volt, amely megpróbálta áttörni a korai buddhizmus elitnek tekintett, szűk szerzetesi közösségeinek korlátait, s a buddhizmust szélesebb körben, a világiak között elterjeszteni. Akira cáfolja azt a korábban sokak által vallott nézetet, miszerint a mahájána a mahászámghika iskolából fejlődött ki. A szarvászttivádinok szerint Buddha korábbi életeiben és megvilágosodása előtt, bódhiszattvaként a szamszárában alá volt vetve a karma törvényének. Miután Buddha elérte az arhatságot, azaz a nirvánába lépett, többé nem tért vissza a szamszárába, a létforgatagba. A mahászámghika irodalomban – ahol Buddhát megvilágosodása után is bódhiszattvának nevezik – miután a bódhiszattva elvágta karmikus kötelekeit, önszántából tért vissza a szamszárába, hogy fogadalmához (pranidhána) hűen megmentse a lényeket a szenvedésektől. Ez a gondolat kétségtelenül a mahájána buddhizmus eszmeiségét idézi fel. A *Mahávaszta* című mahászámghika műben felsorolják a mahájánában később kulcsszerepet betöltő tíz földet (dasabhúmi), amely a bódhiszattva szellemi fejlődését írja le. Akira azonban kimutatja, hogy a szarvászttiváda iskola tanai között is felfedezhetünk mahájána elemeket, így nem bizonyítható, hogy a mahászámghika iskolából alakult volna ki a mahájána.

Akira úgy gondolja, hogy a mahájána buddhizmus eredete a sztúpakultuszban keresendő. A buddhista hagyomány szerint Buddhát halála után elhamvasztották, majd a maradványokat, az ereklyéket (saríra) nyolc síremlékbe, sztúpába helyezték. Később a jeles tanítványoknak és a korábbi buddháknak is sztúpákat emeltek. Asóka király, a buddhizmus pártfogója állítólag felnyitatta a Buddhának épített nyolc sztúpát, és az ereklyéket tovább osztva nyolcvannégyezer sztúpába helyezte el. A szám nyilvánvalóan túlzás, ám jelzi a sztúpakultusz terjedését. Xuanzang lejegyzí, hogy látott Asóka (ur. i.e. 268–232) által építtetett sztúpát. A sztúpakultusz jelentőségét a vallási gyakorlatban számos mahájána szútra hangsúlyozza. A *Lótusz szútrában* többször feltűnik a sztúpakultusz, a *Drágakőszტუpa megjelenése* című fejezet a következőképpen írja le:

Ekkor a Buddha előtt egy, a hét drágakőből levő hatalmas sztúpa emelkedett ki a földből, és ott lebegett a térben. Sokféle ékszerrel, ötezer korláttal, a fülkék ötezzrének tízezeivel és számtalan zászlóval volt díszítve. Ékszerfüzerek lógtak alá, és ékszerharangok millióinak miriádjai voltak rárögzítve. A négy világtáj felé a tamálafa levelének és a szantálának az illata áramlott, és a világot mindenütt betöltötte. A világ összes lénye tiszteletét fejezte ki a sztúpa előtt. (Porosz 1995: 222.)

A szövegből kiderül, hogy egy korábbi buddha, Prabhúaratna sztúpája jelent meg a *Lótusz szútrát* hallgató gyülekezet előtt, mivel Prabhúaratna fogadalmat tett, hogy mindenhol megjelenik sztúpájával, ahol a *Lótusz szútrát* tanítják.

A mahájána szútrák világi és szerzetes bódhiszattvákról beszélnek. Az utóbbiak erdőkben vagy sztúpáknál éltek. Ha meditáltak vagy aszkézist folytattak, akkor az erdőbe, kietlen helyekre vonultak vissza; ha viszont megbetegedtek vagy szútrákat akartak tanulni, akkor a sztúpáknál táboroztak le. Akira szerint Buddha halála után a sztúpák körüli teendőket világiak látták el, közülük kerültek ki az első mahájána követők. Később azonban a mahájána hívők között is akadtak olyanok, akik a nikája iskolák példájára szerzetesekké lettek, és az erdőkben éltek. Idővel egyre több szerzetes telepedett meg a sztúpa körül, ezért lakóépületeket építettek köré. Így jött létre a vihára, a kolostor, amelynek központjában a sztúpa állt. Akira elméletének gyengésege, hogy már a legkorábbi mahájána szútrának tekintett *Pradnyáparamitá szútra* is említést tesz felszentelt bódhiszattvákról. Akira azt is lehetségesnek tartja, hogy a sztúpákat felügyelő világiak megőrizték azokat a tanításokat, amelyeket Buddha a világi hívők előtt fejtett ki. A korai szerzetesek ezeket nem tartották fontosaknak, így nem kerültek be az általuk továbbhagyományozott szövegek közé.

Gregory Schopen cáfolva Akira állítását, meggyőzően bizonyítja, hogy Akira és mások tévesen értelmezték azt a passzust a *Maháparinibbána-szuttából*, amely szerintük azt igazolja, hogy Buddha halála előtt a világiakat bízta volna meg ereklyéinek gondozásával. Továbbá, az indiai feliratok szövegét megvizsgálva megállapítja, hogy a feliratokon legkorábban a 6. században jelenik meg a „mahájána” szó, noha már a 4. században is utalnak rá más kifejezéssel. Az áldozati tárgyak többségére ráírták az adományozó nevét. A megvizsgált anyag hetven százalékánál azt találta, hogy az adományozó szerzetes (sákjabhiksu) vagy apáca (sákjabhiksuni) volt, míg húsz százalékánál férfi világi hívő (paramopászika) vagy női világi hívő (paramopászaka). Némely felirat ezt a két csoportot mahájána követőnek (mahájánánujajin) titulálja. A feliratok tanúsága szerint így a 4. században a mahájána hívők már külön csoportot alkottak, külön kifejezés utalt rájuk, azonban csak a 6. századtól nevezik őket egyértelműen mahájána követőnek. Az adományozók státuszából kiderül, hogy a világiak korántsem játszottak olyan lényeges szerepet a mahájánában, mint ahogy Akira feltételezi.

A sztúpakultuszon kívül Akira más bizonyítékokat is felfedez állítása igazolására. A korai szútrákban Buddha a szerzetesekhez, apácákhoz, férfi és női világi hívőkhöz szól. A mahájána szútrákban viszont a hallgatóságot gyakran úgy szólítja meg: „nemes ifjak (kulaputra) és nemes lányok (kuladuhitri)”. Ezt a két kifejezést a nikája szövegekben a világiakra használják, és nem tulajdonítanak nekik nagy jelentőséget. Számos mahájána szútrát viszont kifejezetten ennek a csoportnak írtak, mivel – érvel Akira – ők alkották a korai mahájána közösségeket. Az is lehetséges azonban, hogy csak azt akarták kifejezni ezzel a szerzők, hogy a mahájána buddhizmus által kitűzött célokat a világiak is elérhetik.

A mahájánában a „tíz erényes cselekedet útja” (dasa-kusala-karma-patha) vált a bódhiszattva-fogadalommá. Korábban a szerzetesek ezt nem tekintették betartandó

előírásnak, inkább csak a jó karmát felhalmozó tettek felsorolásának gondolták. Akira szerint a világiak befolyásának tulajdonítható, hogy ezek az előírások átvették a szerzetesek életét szabályozó prátimóksa szerepét. Shizuka azonban kimutatja, hogy már a korai mahájána iratokban is megjelenik a prátimóksa kifejezés és a világiak által betartandó öt, illetve nyolc fogadalom. Így a világiak és a szerzetes mahájána követők továbbra is a hagyomány szerint tették le a fogadalmakat, s ezek mellett vállalták még a bódhiszattva-fogadalmat is.

Akira elméletét látszik alátámasztani a *Vimalakírti szútra*. A mű főhőse Vimalakírti, aki annak ellenére, hogy világi hívő volt, sokkal jobban értette a buddhista tanításokat, mint a szerzetesek, ezért azok folyton hozzá jártak, hogy magyarázataiból tanuljanak. Ez a szútra különösen nagy népszerűségnek örvendett Kínában, ahol a buddhizmus megjelenése előtt ismeretlen volt a szerzetesi közösség fogalma. A családközpontú, konfuciánus írástudók ellenségesen tekintettek a buddhista szerzetesekre, akik a családjukkal minden köteleket megszakítva, kibújtak az utódnemzés kötelezettsége alól. Vimalakírti példája a konfuciánus értékeket valló, de a buddhista bölcséletet és vallásgyakorlatot is kedvelő írástudóknak a szerzetesi élet alternatíváját mutatta meg: a családi kereteket fenntartó világi hívő is képes a legmagasabb szellemi szintre eljutni.

Akira elmélete mostanában is visszhangra talál még egyes nyugati szerzők írásában, ám sokan bírálják, rámutatnak érvelésének gyenge pontjaira. Szemére vetik például, hogy a mahájána világi eredetével akarva-akaratlanul azt a Japánban kialakult szokást akarja legitimálni, miszerint a buddhista papok házasodhatnak. A legtöbb nyugati kutató azonban tagadva a mahájána buddhizmus világi eredetét, máshol keresi ennek gyökerét. Gregory Schopen például azt állítja, hogy a sztúpakultusszal szemben sokkal fontosabb volt a könyvkultusz a korai mahájánában. A pradnyáparamitá irodalomban több helyen szerepel olyan passzus, amely a pradnyáparamitá művek tiszteletére buzdít. A *Gyémánt szútra* így fogalmaz:

Továbbá, ó, Szubhúti, az a vidék, ahol ezt a szútrát tanítják, méltó lesz az egész világ tiszteletére. Az a hely valóságos szenttéllé válik, amely alkalmas lesz arra, hogy az emberek, az istenek és a titánok áhítattal hódoljanak előtte és körüljárják. (Agócs 2000: 24.)

A megvilágosodás helyéhez hasonlóan a szútra védőerővel bír, hiszen ez a megvilágosodás tapasztalatának forrása. Ahogy Buddha jelenléte megszentelte a földet, ugyanúgy a pradnyáparamitá szútrák is. Az írásbeliség elterjedésével, a szútrák írásban való rögzítése után a kultusz nem függött a bhánakáktól – vagyis tanmagyarázóktól, akik kívülről tudták a szövegeket –, mivel az ő távollétükben is lehetett folytatni a kultuszt. A mahájána kialakulása tehát nem a sztúpákkal volt szoros kapcsolatban, hanem a könyvekkel. A mahájána hívők kiváltak a srávákák kolostorából, s az a hely lett a kultusz központja, ahol a szútrákat őrizték.

Richard Gombrich a mahájána kialakulását az írás elterjedésével magyarázza. Buddha halála után a tanításokat szóban őrizték meg s adták tovább. Csak néhány száz év

múlva kezdték el a szövegeket leírni. A dzsainizmushoz hasonlóan az i. e. 1. században a théravádin szerzetesek két csoportra oszlottak. Az egyik csoportot azok a szerzetesek alkották, akik minden idejüket és erejüket kizárólag a meditációnak szentelték, míg a másik csoport feladata a szövegek megtanulása és továbbadása volt. A szövegek megőrzése elválaszthatatlanul összefonódott a szerzetesi közösséggel, mivel csak ez rendelkezett olyan szervezeti szinttel, amely szükséges volt a munka elvégzéséhez. Mikor a szövegeket szóban őrizték meg, az új művek hitelességét úgy ítélték meg, hogy azok mennyire illeszkedtek a már elfogadott tanokhoz. Így az olyan munkákat, amelyek kritikus hangot ütöttek meg a korábbi buddhista iratokkal szemben vagy új tanításokat próbáltak becsempészni az ortodox tanok közé, a hagyományőrző szerzetesi csoportok kiemeltlenül kiostálták.

A mahájána az i. e. 1. században jelent meg, amikor az írás – először üzleti, adminisztrációs célokra, majd a szent iratok megőrzésére – elterjedt. A páli kánon kommentátorai szerint akkor került sor először egy mű írásba foglalására, amikor már csak egyetlen szerzetes élt, aki fejből tudta. Félve az értékes szöveg elvesztésétől, úgy döntöttek, hogy az írás segítségével mentik meg az utókornak. Gombrich szerint a mahájána csak azért tudott fennmaradni, mert az írás lehetőséget nyújtott a cenzúra elkerülésére. Az új találmány megkönnyítette az egyéni hangok felszínre törését és elterjedését. Feltehetően korábban, a mahájána előtt is próbálkoztak a buddhista tanítások megújításával, a hagyomány felett éberen őrködő közösség ellenállása miatt azonban ezek a kísérletek feledésbe merültek.

Paul Harrison, a mahájána szútrák kiváló szakértője szerint a Buddha-kultusz minden bizonnyal jelentős szerepet játszott a korai mahájánában, így nehezen elképzelhető, hogy a mahájánát követő szerzetesek teljesen kiengedték volna kezükből a sztúpák köré szerveződő vallásgyakorlat irányítását. (A sztúpa mind a mai napig fontos szerepet játszik a théraváda vallásgyakorlatban.) A Buddha-kultusz mellett természetesen a bódhiszattvák kultusza is jelen volt már a korai mahájánában, ám az úgynevezett égi vagy mitikus bódhiszattvák (Amitábha, Maitréja, Avalókitésvara stb.) kultusza még nem került a vallásgyakorlat homlokterébe. A bódhiszattvák kultuszánál sokkal fontosabbnak ítélték, hogy maguk is gyakorló bódhiszattvákká váljanak. A szövegek hangsúlyozzák a bódhiszattvák felsőbbrendűségét a srávakákkal és a pratjékabuddhákkal szemben, ugyanakkor békés együttélésre szólítanak fel. A mahájána hívők tehát más célokat fogalmaztak meg, mint a hagyományőrző buddhisták, de nem akarták megszakítani a kapcsolatot velük.

Harrison a buddhizmust samanisztikus vallásnak tartja: a szangha tagjai különböző meditációs technikákkal egy másik világba jutnak el, s ezt az erőt közvetítik a társadalom felé. A buddhizmus ennek köszönheti népszerűségét. A meditációban nyert erő az elsődleges elvárás a szerzetesekkel szemben, az erkölcs csak másodlagos. Ugyanakkor a mágikus erő feltételezi a morál meglétét, hiszen anélkül a varázserő sem megszerezhető. A mahájána különböző, egymástól függetlenül működő csoportok konvergenciájának az eredménye. Ezek közül az egyik az erdőkben meditációban elmélyedő szerzetesek közössége. Ez magyarázza, hogy sok mahájána szöveg foglalkozik a meditációval,

az aszketikus gyakorlatokkal, az erdei életmóddal. A mahájána identitást két dolog adhatja meg: Buddha ereklyéje és a meditációban nyert erő. A mahájána szútrákban feltűnő csodás jelenetek így nem mellékesek, hanem az új mozgalom lényegét fejezik ki. Ezek támasztották alá létüket, miközben más buddhista és nem buddhista iskolákkal versengtek a kor „vallási piacán”. Az erdei mozgalom magyarázatot ad arra, hogy miért nincsenek a korai mahájánáról feliratos forrásaink. A világi bódhiszattvák szerepeltetése a szútrákban engedmény a világi hívőknek, hogy így nyerjék el támogatásukat. A világi bódhiszattvákat nem azért dicsőítik, mert a szerzetesek fölé helyezik őket, hanem mert a srávakáknál tartják őket jobbnak. Ha egy világi bódhiszattva is kiválóbb egy srávakánál, akkor mennyivel értékeesebb nála egy felszentelt bódhiszattva?

A mahájána buddhizmus fokozatosan alakult ki, lépésről lépésre tudatosult a követőkben mahájána identitásuk. Eleinte nyilvánvalóan a kisebbséget alkották, s éppen ezért óatosan fogalmazták meg tanításait, tartózkodtak a hagyományt őrzők bírálatától. 1977-ben Mathurában találtak egy Amitábha-szobortalapzatot, amely a felirat szerint i. sz. 104-ben készült. Schopen kimutatta, hogy az a mahájána csoport, amelyik az Amitábha-kultusz eme korai emlékét hátrahagyta, nem volt nagy befolyással a kor vallási és világi közösségeire, mivel a Gupta-korszakban (320–550), amikor már a mahájána kultusz elterjedése régészetiileg jól bizonyítható, semmi nyoma nem maradt fenn. Összevetve a korábbi feliratokkal, megállapítja, hogy a mahájána a 2. században már megjelent a feliratokon, ám csak a 4–5. században kezdték őket adományokkal támogatni, és ekkor is főleg szerzetesek, nem pedig világiak. Mindez azt bizonyítja, hogy a mahájána hosszú ideig Indiában a buddhista közösségen belül a kisebbség hite és vallásgyakorlata volt.

A kínai utazók is ezt látszanak megerősíteni. Faxian és Xuanzang is háromféle buddhista kolostorról számol be: mahájána, hínájána és vegyes. Nem látnak éles különbséget a mahájána és hínájána hívők között, mindegyik csoport a vinaja szabályait tartja be. A mahájána követőt csak az különbözteti meg, hogy mahájána szútrákat olvasnak és a bódhiszattváknak áldoznak. Xuanzang szerint 629-ben a szerzetesek hatvan százaléka tartozott a hínájánához, huszonnégy a mahájánához, tizenhat pedig mindkettőhöz. Schopen felhívja a figyelmet arra, hogy különbséget kell tenni a mahájána irodalom és a mahájána mozgalom között. Annak ellenére, hogy az előbbi már korán megjelent – hiszen a nagyszámú kínai fordítás ékesen bizonyítja ezt –, a mahájána sokáig nem vált egységes, szervezett, független és a tömegek által támogatott vallási mozgalommá.

A vallási háttér

Mielőtt belekezdenénk a buddhizmus Kínában való elterjedésének taglalásába, ejtsünk néhány szót azokról a kínai hagyományos vallási képzetekről, amelyek a buddhista hit térítőit fogadták Kínába érkezésükkor.

Kína hagyományos – a császárság bukásáig fennálló – uralkodó politikai-vallási rendszere a konfucianizmus, amelynek központi alakja az uralkodó, aki elnyervén az égi mandátumot (*tianming* 天命), az igazságos kormányzás letéteményese. Mindaddig, míg a császár a helyes uralkodás útján jár, megőrzi az égi mandátumot. Ha azonban letér erről az útról, elveszti kiválasztottságát, a nép fellázad, megfosztják a trónjától, s a felkelés vezetője lesz az új uralkodó, akit az általa vezetett felkelés sikere utólag igazol, tettét a dinasztikus történetírók igazságosnak ítélik. Az uralkodó támaszai a kormányzásban a hivatalnokok voltak, akik gyermekkoruktól kezdve a konfucianizmus klasszikus könyveit tanulták, majd a hivatalnoki vizsga letétele után váltak hivatalnokká. A Han-kor leghíresebb konfuciánus filozófusa, Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104) azt írta, hogy az emberi cselekedet kihat az ég és föld egyetemes folyamataira. Ennélfogva úgy gondolták a Han-korban, hogy a társadalmi bajok és feszültségek természeti katasztrófákat – árvízet, éhínséget – váltanak ki. Ezzel ellentétben, amennyiben az emberi világban minden rendjén megy, a természetben is harmónia uralkodik.

Ezzel a felfogással száll szembe Wang Chong 王充 (27–100), aki az ember és ég kapcsolatát a bolha és a ruha, valamint a hangya és a barlang viszonyához hasonlítja: az ember, ez a kicsiny lény hogyan is tudná befolyásolni a hatalmas eget.

A konfuciánus filozófusok által gyakran vitatott tétel, hogy vajon az emberi természet eredendően jó vagy rossz. Menciusz (i.e. 372–289), aki Konfuciusz (i.e. 551–479) után a második legnagyobb konfuciánus filozófus, úgy vélte, hogy az emberi természet eredendően jó. Ezzel ellentétben Xun Zi 荀子 (i.e. 310–238) azt tanította, hogy az ember születésétől fogva rossz, s azért van szükség a múlt és jelen kiváló embeire, tanítóira, hogy kijavítsák az emberekben ezt a hibát.

A fentiek ismeretében nem csodálkozhatunk azon, hogy a kínai buddhizmusban nagy szerepet kap a tathágatagarbha tanítás, amely szerint minden ember rendelkezik a buddha-természettel, azaz minden ember képes a megvilágosodásra. A kínai buddhisták az indiai mahájána szútrairodalomban elszórta szereplő tathágatagarbha tantételeket rendszerbe foglalták, s ezáltal a mahájána két nagy filozófiai iskolája: a madhjamaka és a jógácsára mellett megalapították a harmadik nagy gondolati rendszert.

A konfucianizmus a közösséget helyezte előtérbe az egyénnel szemben, így az egyéni törekvések beteljesítése érdekében az emberek kénytelenek voltak Kína másik hagyományos filozófiájához, a taoizmushoz fordulni. A taoizmusról szólva meg kell különböztetnünk a taoista filozófiát a taoista vallástól. A taoista filozófiát Laozi (i.e. 6. század) és Zhuangzi (i.e. 4. század) nevei fémjelzik, amelyek egyszerre jelentenek egy-egy művet, illetve egy-egy filozófust. A taoista filozófia névadója az örök, változatlan tao, amelyből a tízezer dolog (*wanwu* 萬物), a jelenségvilág ered. A taoista filozófiát követő személy a taoiban elmélyedve felülmúlja a halált és halhatatlan lesz.

Taoizmuson azt az időszámításunk kezdete körül kibontakozó mozgalmat értjük, melynek célja a hosszú élet, a halhatatlanság elérése. Ennek érdekében a taoisták megfelelő étrendet követtek, légzőgyakorlatokat folytattak, s szüntelenül kutattak a halhatatlanság elixírje után, amelyet többnyire a cinóberben találtak meg. A halhatatlanságra törekvőt istenek és szellemek is segíthetik. Noha az isteni világok a halandó ember számára megközelíthetetlenek, ezek az istenek és szellemek szerencsére időnként a földre szállnak, s a hegyekben időznek. De ha a taoista igyekvő előtt egy ilyen szellem vagy isten sem mutatkozna meg, nem baj, mivel a saját testében lakozó hasonló szellemekhez fordulhat segítségért. A taoisták úgy vélték, hogy az emberi test azonos a világgal: mikrokozmosz a makrokozmoszon belül. A taoistának – miután betartotta a szigorúan előírt életmódot és gyakran tanácskozott az égi lényekkel – a teste könnyűvé válik, s immár maga is az égi birodalmakba szállhat.

A taoista kultusz középpontjában Huang-Lao 黃老 (Huangdi 黃帝, a Sárga Császár és Laozi 老子) állt, akiktől gyakorlataikat származtatták. Huan 桓 császár (147–167) a Huang-Lao gyakorlatait követte, és palotájában áldozati oltárt emelt tiszteletére.

A buddhizmus Kínába érkezésének útvonalai

A buddhizmus Kínába két úton jutott el Indiából: szárazföldön és tengeren. Szárazföldön a leggyakrabban használt útvonal Északnyugat-Indiából indult ki, majd a mai Afganisztánon keresztül, a Pamír-hegyet átszelve Kasgarba érkezett. Itt számos buddhista kolostor épült, ideális pihenőhelyet nyújtottak az utazóknak, akik ezután vagy a selyemút déli ágán, Khotanon keresztül, vagy pedig az északi ágon, Kucsán, Karasaron és Turfánon keresztül folytatták útjukat. A selyemút Dunhuangban futott ismét össze, amely szintén fontos buddhista központ volt.

A másik két, a buddhisták által kevésbé használt útvonal közül az egyik: délről Aszszam, majd felső-Burmán keresztül Yunnanba vezetett, míg a másik Nepálon és Tibeten keresztül húzódott, amelyet a kínai szerzetesek a Tang-korban használtak egy rövid ideig.

Ha a térítők a tengeri utat választották, úgy többnyire a Bengáli-öbölben – néha India nyugati partvidékén – kellett hajóra szállniuk, majd a Jáva-sziget vagy a Maláj-szigetek mentén Tonkinba vagy Kantonba hajózniuk. A 7. század második felétől kezdve, amikor a kínai hatalom meggyengült Közép-Ázsiában, egyre több és több szerzetes választotta a tengeri utat. Yijing 義淨 (635–713), aki 671-ben hagyta el Kínát és 695-ben tért vissza, a tengeri út mentén fekvő országokról pontos leírást adott.

A buddhizmus Kínába érkezéséről szóló legendák

A buddhizmus Kínába érkezésének idejéről a kínai buddhista hagyomány számos legendát szült, amelyekben az idegen vallás elterjedését a távoli múltba helyezik, jóval korábbra, mint ahogyan az valójában történt.

Az egyik ilyen legenda szerint, amelyre bizonyítékul a *Liezit* 列子 (i.e. 5. század) hozza fel, Konfuciusz Buddhára utalt volna, amikor a nyugati bölcscről beszélt. Ennek a magyarázatnak természetesen semmi alapja nincsen.

Egy másik beszámoló elmondja, hogy i. e. 317-ben Yan államban Zhao király (ur. i.e. 325–299) udvarába érkezett egy mágus, kezében bottal és alamizsnás csészével, s ujjhegyére egy hat láb magas sztúpát varázslott. A varázslaton túl ez a történet azért is valószínűtlen, mivel a megadott időpontban a buddhizmus még nem hagyta el India határait.

Számos történet megpróbál párhuzamot vonni Asóka ismert térítő tevékenysége (i. e. 3. század) és a buddhizmus Kínában való elterjedése között. Az Asóka által építtetett 84 ezer sztúpa közül állítólag néhányat Kínában találtak meg, s az egyikből Buddha csont ereklyéi is előkerültek. Úgy vélték továbbá, hogy Shi Lifang 室利防, egy külföldi szerzetes, aki – a legenda szerint – az első kínai császár, Qin Shi Huangdi (ur. i. e. 221–210) idejében szútrákat hozott Kínába, Asóka küldöttje lett volna. Ezeket a kínai állításokat sem az Asóka-feliratok, sem a ceyloni krónikák nem támasztják alá, egyikben sincs utalás arra, hogy Asóka térítő tevékenysége Kínáig elért volna.

Egy másik legenda a buddhizmus Kínába érkezését Wu 武 császár (i. e. 140–87) uralkodása körüli időre teszi, mert állítólag miközben egy tó medrét vájták ki, hamu nyomaira bukkantak. Úgy hitték, hogy ez a világkorszak (kalpa) végén fellángoló, mindent elemészto tűz maradványa. A buddhisták úgy érveltek, hogy ez a magyarázat csak úgy születhetett meg, ha abban a korban a buddhizmus már jelen volt Kínában.

Néhány buddhista szerző azt állította, hogy Zhang Qian 張騫, aki kínai követként Közép-Ázsián keresztül Baktriába utazott az i. e. 2. században, már hallott a buddhizmusról, és néhány erre vonatkozó ismerettel tért haza. Ez a tudósítás azonban csak a Tang-kori buddhisták tollából származik, a korábbi Zhang Qianre vonatkozó forrásokban nyoma sincs.

Amikor a Han tábornok, Huo Qubing 霍去病 (i.e. 140–117) az északi határnál legyőzte a hunokat i. e. 120-ban, embert ábrázoló aranszobrokat hozott magával, s ezek előtt nem mutattak be áldozatokat, csupán füstölőt égettek és meghajoltak előtte. Valószínűleg azonban ezeknek a szobroknak semmi közük nem volt a buddhizmushoz, inkább valamiféle helyi hun isteneket ábrázoltak.

Mint láttuk, valamennyi fentebb felsorolt legenda hitelessége forráskritikai módszerekkel megcáfолható. Vajon mivel magyarázható e legendák keletkezése: egyszerűen valószínűtlen túlbuzgalomról van-e szó, vagy mélyebb okok is meghúzódnak emögött? Miután a buddhizmus Kínában elterjedt és gyökeret eresztett, többször vádolták azzal, hogy káros befolyásával megrövidítette a dinasztiki életét. Erre hozták fel példának a Kései Quint, amely 33 évig állt fenn, a Kései Zhao 24 évig, a Song 59 évig, a Qi 23 évig. Nem véletlen tehát, hogy számos legenda a Zhou-korra (i.e. 1046–256) teszi a buddhizmus érkezését, hiszen

a Zhou-kor nyolcszáz éves történelmével ideális védőbástyául szolgált a támadásokkal szemben.

Ahogy Arthur Wright, a neves sinológus állítja, nem véletlen, hogy a buddhizmus e rövid életű dinasztiák alatt terjedt el Kínában. A Han-dinasztia bukásával ugyanis nemcsak egy dinasztia bukott meg, hanem az ez idő alatt kiépített, mindenhatónak hitt konfucianus államgépezet is válságba került, s az állammal szorosan összefonódott ideológia, a konfucianizmus is ennek következtében meggyengült. Az írástudók csalódtak a konfucianizmusban, valami más eszmeáramlathoz kívántak csatlakozni. Érthető, hogy ekkor alakul ki a misztikum tudománya (*xuanxue* 玄學), amely nem más, mint a taoista filozófia ontológiai kérdésekre összpontosító újrafogalmazása; nem azonos a vallási taoizmussal. A buddhizmus a roskadozó ideológiai építmény repedésein keresztül szivárgott be, hogy felfrissítse a kínai filozófiai gondolkodás áramát.

Ming császár álma

Ming 明 császárt (ur. i. sz. 58–75) gyakran kapcsolatba hozták a buddhizmus Kínában való elterjedésével. Egy éjszaka a császár álmában egy aranszínű, légben szárnyaló istenséget látott. Másnap kikérdezte minisztereit, mit tudnak az általa látott jelenségről. Fu Yi 傅毅 (?–90) nevű minisztere azt mondta, hogy ő hallott egy bizonyos indiai szentéről, aki képes a levegőben repülni, s teste aranszínű. Az uralkodó erre követeket küldött, hogy többet tudjon meg erről az idegen tanításról. A legenda szerint a küldöttek a *Sishier zhang jing* 四十二章經 (*Szútra negyvenkét fejezetben*) című művel tértek vissza, s Luoyangban, a Fehér Ló Templomában (*Baima si* 白馬寺) helyezték el.

A történetben rejlő alapvető ellentmondás az, ha ezzel kívánják a buddhizmus kezdetét jelölni Kínában, akkor Fu Yi hogyan tudhatott ennek a létéről még mielőtt az első tudósítók visszatértek volna. A források alaposabb vizsgálata után további kételyek is felmerülnek a mű hitelességét illetően. A források nem egyeznek meg a küldöttség indításának és visszatérésének időpontjában: az előzőt 64 és 68, az utóbbit 64 és 75 közöttre teszik. Egy korai forrás küldöttként Zhang Qiant jelöli meg, aki kétszáz évvel Ming császár uralkodása előtt utazott Baktriába. Mivel meglehetősen feltűnő az időbeli pontatlanság, ezért a későbbi források kihagyják Zhang Qian nevét.

Csak feltételezések vannak arra vonatkozólag, hogy mi is volt a legenda keletkezésének valódi oka. A Han-korban a luoyangi buddhista közösségek mellett máshol is voltak buddhista csoportok; néhányan időben megelőzték a luoyangit. Egyesek úgy vélik, hogy a luoyangi közösség a maga elsőbbségének biztosítása érdekében találta ki ezt a történetet. Ha elfogadjuk ezt a feltevést, úgy viszont nem tudunk arra magyarázatot adni, hogyan szerepelhet ez a legenda a *Mouzi li huo lun* 牟子理惑論 (*Mouzi elosztatja a kételyeket*) című műben, amelyet egy olyan buddhista térítő írt délen a 2. század végén, aki sohasem járt Luoyangban.

A Weilüe

Az első hiteles forrás a buddhizmus Kínába érkezéséről *Weilüe* 魏略 (*A Wei dinasztia rövid története*), amelyet 239–265 között írt Yu Huan 魚豢. Ez a mű nem maradt fenn, de a *Sanguo zhi* 三國志 (*Feljegyzések a Három királyságról*) számos helyen idéz belőle. A *Weilüe*-ben egy rövid leírást találunk Buddháról. Apját Suddhódanának, anyját Májának hívták. Buddha akkor fogant meg, mikor anyja egy fehér elefántról álmodott, s születése után egyből hét lépést tett. Ezután következik egy fontos passzus: „A *Yanshou* uralkodási periódusban (i. e. 2), Han Ai 哀 (ur. i. e. 6–1) császár idején Yi Cun 伊存, a yuezhi király követe szóban átadta a buddhista tanításokat Jing Lunak 景廬.”

A szövegben fontos buddhista szakszavak is előfordulnak: upászaka (világi hívő), sramana (remete), bhiksu (szerzetes). Mindezek a pontos információk a buddhizmusról a *Weilüe* hitelességét támasztják alá. Elfogadva a *Weilüe* által megjelölt időpontot, azt mondhatjuk, hogy a buddhizmus időszámításunk kezdete körül terjedt el Kínában.

Ying herceg életrajza

A másik bizonyíték arra, hogy a buddhizmus Ming császár álma előtt jelen volt már Kínában, Ying 英 herceg életrajza. Ying herceg Ming császár féltestvére volt, 41-ben emelkedett hercegi rangra. 52-ben Pengchengbe 彭城, Chu királyság fővárosába költözött. 65-ben Ming császár rendeletet adott ki arról, hogy mindazok, akiket halálra ítélték, bűnüket néhány vég selyemmel megválthatják. Ying herceg, aki valószínűleg úgy érezte, hogy valamivel megsértette az uralkodót, harminc vég selymet ajánlott fel büntetésének elengedéséért. A császár azonban nem fogadta el ezt a felajánlást, s úgy jellemezte Ying herceget, mint aki nagyra becsüli a Sárge Császár és Laozi bölcs mondásait, valamint Buddha erényes tetteit. A herceg a megmaradt pénzből böjtös lakomát rendezett a királyságában élő szerzetesek és világi hívők számára.

Ying herceg életrajza arról tanúskodik, hogy a mai Jiangsuban is jelentős buddhista tevékenység folyt, bár az nem derült ki, hogy az itt élő szerzetesek kínaiak vagy külföldiek voltak-e. További érdekes adat, hogy már ekkor megjelenik a vegetáriánus étrend, ami eredetileg nem szerepelt a vinaja előírásai között.

A buddhizmus Kínába érkezéséről azért is ilyen kevés az adatunk, mert – noha a történeti művek nagyon pontosan lejegyezték a történeti eseményeket – a konfuciánus írástudók nem tartották fontosnak, hogy erről az idegen, ennél fogva barbár vallásról beszéljenek a hivatalos történeti munkákban.

Szútra negyvenkét fejezetben

Ming császár álmánál szoltunk arról, hogy a buddhizmusról tudósító követek állítólag a *Szútra negyvenkét fejezetben* című művel tértek haza, amely ma is szerepel a kínai buddhista kánonban. Sokan kételkednek azonban abban, hogy ez a buddhista dokumentum, amely a történet szerint a buddhizmus első írásos forrása, ténylegesen a Han-korból származna, s valódi keletkezését egyesek a 4., mások az 5. századra teszik. Vita tárgya az is, hogy vajon egy szanszkrit mű fordítása-e, vagy pedig több különálló műből állították össze. A szöveg egy része az utóbbi lehetőséget látszik alátámasztani, mivel megegyezik a páli *Maháparinibbána-szutta* egy részletével: „Azt mondta Buddha a szerzeteseknek: »Legyetek óvatosak, és ne nézzetek a nőkre! Ha találkoztok is velük, tegyetek úgy, mint-ha nem látnátok őket! Őrizkedjete attól, hogy szóljatok hozzájuk! Ha szóba elegyednek is veletek, maradjatok mindvégig éberek!«”

Mint az idézetből is kiderül, ez a szútra hínájána tanításokat fejt ki. A szútra Han-kori keletkezését támasztja alá Xiang Kai 襄楷 miniszter Huan 桓 császárhoz benyújtott beadványa 166-ban, amelyben ebből a szútrából kölcsönöz néhány részletet, hogy ezáltal is mértéktartásra intse az uralkodót az érzéki örömeiben.

A különböző kiadások során újabb és újabb gondolatok szivárogtak be a szútrába. A Song-korban (960–1279) a chan buddhizmus hatására került bele az alábbi híres paszuszus: „Az én tanításom abból áll, hogy elgondolni azt, ami elgondolhatatlan, beszélni arról, ami kifejezhetetlen, olyan fegyelmet gyakorolni, ami túl van a fegyelmen.” Könnyen ráismerhetünk a fenti idézetben a chanban megszokott paradoxonokra. A koreai kiadásban ez a részlet olvasható: „Miről gondolkodjak? Az útról. Mit gyakoroljak? Az utat. Miről beszéljek? Az útról.”

Mouzi eloszlatja a kételyeket

A *Szútra negyvenkét fejezetben* mellett a *Mouzi li huo lun* 牟子理惑論 (*Mouzi eloszlatja a kételyeket*) című mű szintén fontos dokumentuma a korai kínai buddhizmus tanulmányozásának. Akárcsak a szútra kapcsán, itt is számos kérdés merül fel a mű keletkezésének időpontja és hitelessége körül. A *Mouzi* a *Hong ming ji* 弘明記 című buddhista gyűjteményben őrződött meg, amelyet Sengyou 僧祐 (445–518) állított össze 518-ban. A *Mouzi* előszava aprólékos részletességgel számol be a korabeli történelmi eseményekről. Erre alapozva feltevésüket, számos tudós (köztük Paul Pelliot és Hu Shi) úgy véli, hogy az egész mű a 2. század végén íródott. Henri Maspero elfogadja az előző 2. századi keletkezését, a mű többi részének megírását azonban a 225–250 közti időre teszi, mivel néhány helyen szembeötlő a hasonlósága a 222–228-ban lefordított szútrákban szereplő Buddha-életrajzzal. Ha valóban ezekből a szútrákból idéz, akkor a *Mouzinak* ezek a részei sem keletkezhetek előbb. A kutatók egy másik csoportja (Liang Qichao, Matsumoto Bumaburō) 5. századnak tekinti az egész művet, mivel számos 5. században íródott értekezésből és szútrából található idézet benne. Valószínűleg bizonyos mértékig mindegyik nézet

helyénvaló: az előző eredete a 2. századra nyúlik vissza, de az 5. századig folyamatosan történtek betoldások a szövegbe.

A *Mouzi* első fontos tanulsága, hogy a kelet-kínai luoyangi buddhista közösség mellett délen is voltak központjai a buddhizmusnak. A szárazföldi út mellett tehát már ebben a korai időben is lényeges szerepet játszott a tengeri út. Az élénk tengeri kereskedelmet bizonyítja, hogy a Római Birodalom egyik követe, akit An Dun 安敦 (Marcus Aurelius Antonius ur. 161–180) császár küldött útra, 166-ban elérte a kínai partot.

A mű leírást ad a buddhista szerzetesekről: „sáfrányszínű ruhát viselnek, egyszerű esznek egy nap, öröködnék az érzékszerveik felett, maguk mögött hagyják a világi életet”. A *Mouzi* nagy része kérdés-felelet formában íródott. Néhány fontosabb kérdés: 1. Mit jelent a Buddha szó? 2. Ha Buddha tanítása ennyire tiszteletreméltó és csodálatos, akkor miért van az, hogy a kínai bölcsek, mint például: Yao (i.e. 2356–2255), Shun (i.e. 2294–2184), Zhou herceg és Konfuciusz nem tudtak erről? 3. A hajuk lenyírásával a buddhista szerzetesek nem sértik meg a szülőtisztelet fő szabályát? 4. Hogyan állíthatják a buddhisták azt, hogy az ember a halál után újjászületik egy új életbe?

1. A Buddha szó azt a személyt jelöli – a válasz szerint –, aki felébredt, természetfeletti erővel rendelkezik, tűz, fegyver és tisztátalanság által érinthetetlen. Az „út”, azaz a buddhista tan pedig az embert a nem-cselekvés állapotába (*wuwei* 無爲) vezeti.

2. A második kérdésre a következő választ adja:

Nem csak Konfuciusz szavai lehetnek egy könyvben, s nem minden orvosságnak kell Pian Que receptje szerint készülnie. Ha [a könyv] összhangban van az igazsággal, akkor követhető; ha [az orvosság] kigyógyít a betegségből, akkor kiváló. A nemes ember széles körből választja ki a jó dolgokat, amelyek segítik életében. Zi Gong azt mondta: „Mi szüksége lett volna állandó tanítóra mesterünknek?” Yao Yin Shout szolgálta, Shun pedig Wu Chenget. Dan [Zhou herceg] Lü Wangtól tanult, Konfuciusz pedig Lao Dantól [Laozi]. Mégis, egyikük [neve] sem fordul elő a hét klasszikusban. A négy mester bölcs volt, ám Buddhához hasonlítani őket olyan, mint fehér szarvast unikornishoz vagy fecskét fönixhez mérni. Ha Yao, Shun, Zhou herceg és Konfuciusz még tőlük tanult is, akkor hogyan is lehetne elutasítva nem tanulni Buddhától, akinek teste elsődleges és másodlagos ismertetőjelekkel ékesített, átváltozásokra képes, és mágikus ereje határtalan? Az öt szent könyv az igazság szolgálatában áll, ám van, ami hiányzik belőle. Hogyan is adhatna okot kétkedésre és gyanakvásra az, hogy nem említik Buddha nevét?

書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方。合義者從，愈病者良。君子博取眾善，以輔其身。子貢云：“夫子何常師之有乎？”堯事尹壽，舜事務成，且學呂望，丘學老聃，亦俱不見於七經也。四師雖聖，比之於佛，猶白鹿之與麒麟，燕鳥之與鳳凰也。堯舜周孔且猶學之，況佛身相好變化神力，無方，焉能捨而不學乎？五經事義或有所闕。佛不見記，何足怪疑哉？

3. A harmadik kérdés megértéséhez tudnunk kell, hogy Kínában a szülőtiszteletnek fontos része volt az, hogy a gyerekek úgy kell megőriznie a testét a haláláig, ahogy azt a szüleitől kapta. Ennélfogva a csonkítás különösen súlyos büntetésnek számított, mivel az elítélt szüleire is mérhetetlen szégyent hozott. A válaszban Mouzi egy Qiből származó apa és fiú példáját hozza fel. A folyón átkelve az apa a csónakból a folyóba esett, s a fiú, miután kihúzta apját a folyóból, fejfelé fordította, hogy a víz kijöjjön belőle. Bár a fiú cselekedetével megsértette a szülőtisztelet szabályát, az életmentés mégis jóváhagyja tettét. Mouzi azt fűzi még a történethez, hogy ezt értette Konfuciusz a körülményekhez való alkalmazkodáson.
4. A halállal kapcsolatos kérdésre adott válaszában Mouzi elmagyarázza, hogy a halálban csak a test enyészik el, a lélek tovább él, úgy, ahogy a növény szára, levelei elszáradnak, a mag azonban tovább él.
A *Mouzi* nemcsak azért nagyon értékes dokumentum, mert számos információt nyújt a kínai buddhizmus korai történetéről, hanem azért is, mert ez az első kínai buddhista hívő által írt buddhista témájú mű.

BUDDHIZMUS A HAN-KORBAN, A HÁROM KIRÁLYSÁG KORÁBAN ÉS A NYUGATI JIN-KORBAN

Buddhista központok a Han-korban (i. e. 206–i. sz. 220)

A történeti források tanúsága szerint a Han-korban három központja volt a buddhizmusnak: Pengcheng 彭城, Luoyang és Tonkin (ma Vietnamhoz tartozik). A pengchengi közösségről először Ying 英 herceg életrajzában olvashatunk (lásd első fejezet). További ismereteket nyerhetünk erről a központról Zhai Rong 融 kapcsán a 2. században, aki az adógabona fővárosba juttatásáért felelős hivatalnok volt, ám fellázadt a központi hatalom ellen, s a gabonát magának tartotta meg. A források beszámolnak arról, hogy egy hatalmas buddhista templomot építettek, majd bronzból egy buddhaszobrot készítettek, amelyet a templomban helyeztek el. A templom mellett felállítottak egy háromezer ember befogadására alkalmas építményt. Zhai Rong elrendelte, hogy a templomban buddhista szútrákat recitáljanak. A környékről meghívták a buddhista híveket, több mint öt-ezer ember gyűlt össze; mindennap megfürdették a buddhaszobrot, s a híveknek ételt és bort osztottak.

A luoyangi buddhizmusról alkothatunk képet Xiang Kai 襄楷 166-ban benyújtott beadványa alapján, amelyben azt írja, hogy a császári palotában oltárt emeltek Huang-Lao és Buddha tiszteletére. Luoyangban a Baimasi mellett a másik híres templom a Xu Chang Si 許昌寺 volt. Mikor Ying herceg 71-ben öngyilkos lett, egy hozzá hű buddhista csoport Luoyangba ment, hogy unokatestvére, Xu Chang 許昌 házában találjon menedéket. Xu Chang lakhelye néhány helyiségét felajánlotta a közösségnek, s amikor templommá alakították a házat, az adományozó tiszteletére róla nevezték el. A luoyangi buddhizmusra utal Zhang Heng 張衡 (78–130) a nyugati fővárosról írt ódájában (*Xijing fu* 西京賦). A chang'ani nők csábító szépségét így festi le: „Akár az erényes Zhan Ji 展季, akár egy sramana, melyiküket is nem ejtené rabul?” Zhang 100 körül fejezte be versét Luoyangban, s valószínűleg itt ismerkedett meg a buddhizmussal, s itt hallhatta ezt a kínaiak számára idegenül hangzó szót: sramana.

Az első külföldi fordítók

A kínai buddhizmus történetében a pártus királyi családból származó An Shigaot 安世高 tekintik az első külföldi buddhista fordítónak, aki életrajza szerint értett az állatok és madarak nyelvén, jártas volt a csillagászatban és orvoslásban. Trónra lépése előtt lemondott a trónról nagybátyja javára, majd egy buddhista kolostorba vonult vissza. Huan 桓 császár uralkodása idején érkezett Luoyangba (148-ra teszik a források), húsz évet

töltött Kínában, s ez idő alatt számos buddhista művet lefordított. A Luoyangban alapított központban honfitársa, An Xuan 安玄 és a kínai származású Yan Futiao 嚴浮調 segítette munkáját. Az 518-ban Sengyou által összeállított *Chu sanzang ji ji* 出三藏記集 (A tripitakára vonatkozó feljegyzések gyűjteménye), amely a legkorábbi fennmaradt forrás a Han-kor buddhizmusáról, harmincöt mű fordítását tulajdonítja An Shigaónak. A 730-ban készített *Katalógus a Kai yuan lu* 開元錄 (Kai yuan-korszakból) viszont már kilencven mű fordítását tulajdonítja neki. Mindez arra figyelmeztet bennünket, hogy kritikával kell fogadnunk a különböző katalógusok adatait: a számok növekedése arra enged következtetni, hogy számos mű fordítójául An Shigaót jelölték meg, noha valójában nem ő fordította.

An Shigao fordításai két téma körül csoportosultak. Az egyik a dhjána volt, a különböző légzőgyakorlatok, mint például a légzés számlálása, a másik pedig a kategóriák, illetve számok. A buddhisták szerették a tanításokat kategóriákba sorolni, például: a három tisztátalanság, a négy igazság, a nyolcrétű ösvény, az öt akadály stb. Az *Anguttara-nikája* tizenegy részre oszlik, az első részbe kerültek azok a fogalmak, amelyekből csak egy van, a másodikba azok, amelyekből kettő, stb.

A korai időszak másik kiemelkedő fordítója a szkíta származású Lokakséma (Zhi Loujiachen 支婁迦讖), aki 167-ben érkezett Luoyangba. Szemben An Shigaóval, aki a hínájána buddhizmus szent szövegeit fordította kínaira, az ő érdeklődése a mahájána buddhizmusra irányult, és így a pradnyápáramitá irodalommal ismertette meg a kínaiakat. Az egyetlen indiai fordító, aki a luoyangi központban dolgozott, Zhu Shuofo 竺朔佛 volt. A források feljegyezték még két szogd fordítót is: Kang Mengxiangot 康孟祥 és Kang Jut 康巨. A külföldi fordítókat az alapján nevezték el, hogy melyik országból érkeztek, a pártus (kínaiul: *anxi* 安息) szerzetesek neve „An”-nal kezdődött, a szkítáké (*yuezhi* 月支) „Zhi”-vel, az indiaiaké (*tianzhu* 天竺) „Zhu”-val, a szogdoké „Kang”-gal.

Az első kínai hívek

Mintegy fél tucat olyan külföldi szerzetest ismerünk névről, akik Luoyangban éltek. Érdekes lenne tudni, hogy ez az idegen tanítás milyen választ váltott ki a kínaiakból, a hivatalos történeti források azonban csupán arról számolnak be, hogy Huan császár áldozatot mutatott be buddhista és taoista istenségeknek. A buddhista források megemlítenek két kínait: Meng Fut 孟福 és Zhang Liant 張連, akik Lokakséma írnoiként dolgoztak. Az An Shigaót követők körében három kínait is találunk: Chen Huit 陳惠, Han Lint 韓林 és Pi Yet 皮業. Ezek a világi személyek önként vállalták, hogy segédkeznek a fordítási munkálatokban és a buddhizmus terjesztésében.

További kérdés, hogy vajon volt-e olyan kínai, aki csatlakozott a rendhez. Az általánosan elfogadott nézet szerint egyetlen kínai sem lett szerzetes a 4. századig. Ehhez a bizonyítékot Wang Du 王度 beadványa szolgáltatja, amelyet 335-ben nyújtott be a Kései Zhao-dinasztia császárának, Shi Hunak 石虎 (ur. 334–349). A beadványban Wang Du emlékezteti a császárt, hogy noha a buddhizmus a Han-dinasztia idején került Kínába,

a Han császárok csak a külföldieknek engedték meg, hogy templomokat építsenek és csatlakozzanak a szerzetesrendhez. A Wei-dinasztia is eszerint járt el. Most, hogy a Zhao-dinasztia kapta meg az égi mandátumot, az ősi szabályokat kell követnie, el kell tiltania a kínaiakat ettől a vallástól, különösen azért, mert Buddha egy külföldi isten, semmi köze a kínaiakhoz. Shi Hu azt válaszolta, hogy ő maga is barbár volt, mielőtt Kínába érkezett, és semmi okát nem látja annak, hogy betiltsa e külföldi isten tiszteletét a kínaiak körében. Ezt követően engedélyezte, hogy bárki szerzetes legyen.

A fenti bizonyíték ellenére mégis már a Han-korban legalább egy kínai belépett a buddhista szerzetesrendbe: Yan Futiao 嚴浮調. A 2. század második felére már rendelkezésre álltak a szerzetessé avatás feltételei: Luoyangban elegendő szerzetes élt ahhoz, hogy egy új tagot felavassanak. A szabályok szerint ugyanis tíz szerzetes jelenléte szükséges ehhez. A szerzetesi élet szabályait meghatározó *Pátimokkháról* is tudomást szerezhettek, igaz, ekkor még csak szóbeli útmutatások alapján. A szerzetesi élet alapját képező tíz előírást felsorolja a *Szútra negyvenkét fejezetben* és a *Mouzi* szintén. Yan Futiao nemcsak segédkezett a fordításokban, hanem önállóan is fordított, sőt egy művet is írt *Shami shi hui* 沙彌十慧 (*A novíciusok tíz bölcsessége*) címmel. Ez nem maradt fenn, de az előszava megőrződött, amelyben a szerzőt ácsárjának, tanítónak nevezik. Más források is egyértelműen arról tanúskodnak, hogy Yan Futiao szerzetesként élt.

Buddhista tanítások a Han-korban

A Han-korban a buddhista tanítások közül különösen a lélek halhatatlansága, az újjászületés és a karma került a figyelem középpontjába. A kínai buddhisták nehezen értették, hogy miként lehetséges az újjászületés, ha nincs semmi, ami újjászületik, mivel a buddhizmus tagadja az én létét. Ezért kialakították a lélek (*shenling* 神靈) fogalmát. A test elenyészik a halál után, de a lélek halhatatlan, a karma a létforgataghoz láncolja. A *Kései Han-dinasztia évkönyve* (Yuan Hong 328–376) így összegzi ezt a tanítást:

A buddhisták azt tanítják, hogy mikor egy ember meghal, annak lelke nem enyészik el, hanem újjászületve új alakot ölt fel. A jó és rossz tetteknek, amelyeket a lények az élet során cselekednek, megvan a jutalmuk és büntetésük. Ennél fogva nagyra értékelik a jó tetteket és az „út” művelését. Így cselekedve a nirvánába érkeznek, buddhává lesznek.

A buddhisták lélekelképzelése összhangban volt a Kései Han-kor taoista hitével, miszerint az ember halálakor tudó és érző szellemmé válik, amely emberi alakot is ölthet, hogy kárt okozzon az embereknek. A konfuciánusok szintén hittek a lélek halhatatlanságában. Ezt az a szokás bizonyítja, hogy amikor valaki meghalt, hozzátartozója felmászott a tetőre, s az elhunytat a nevében szólítva, visszahívta.

A Han-korban a buddhisták hangsúlyozták a vágyak megfékezését, a *Szútra negyvenkét fejezetben* számos helyen figyelmeztet a megzabolázatlan vágyak veszélyére:

Az emberek annyira [ragaszkodnak] vagyonukhoz és önző vágyaikhoz, mint ahogy a gyerek vágyik a kés éléhez ragadt mézhez. Nem tud betelni az egyszer megkóstolt ízzel, így megvágja a nyelvét. 財色之於人，譬如小兒貪刀刃之蜜甜。不足一食之美，然有截舌之患也。 (T 17, 784: 723a25.) [...] Aki vágyainak a rabja, az olyan, mint mikor a fáklyavivő a széllel szemben fut. Biztos, hogy meg fogja égetni magát. 愛欲之於人，猶執炬火逆風而行。患者不釋炬，必有燒手之患。 (723b3.) [...] A vágyakból aggodalom keletkezik, az aggodalomból pedig félelem. A vágyak megszűnésével az aggodalom is megszűnik, az aggodalom megszűnésével pedig a félelem is megszűnik. 人從愛欲生憂，從憂生畏。無愛即無憂，不憂即無畏。 (723c6-7.)

A vágyak legyőzésének két módját tanították a buddhisták: a koncentrációt és a feyelmi előírások, nevezetesen a 250 *Pátimokkha* szabály betartását. A Han-dinasztia alatt számos művet lefordítottak, amelyek a koncentrációs gyakorlatokat ismertették. Az egyik ilyen bevett indiai buddhista gyakorlat a temetőben bomladozó tetemek feletti meditáció. A kínaiak azonban ezt háborzongatónak ítélték, ezért inkább a légzőgyakorlatokat, a légzés feletti ellenőrzés megszerzését hangsúlyozták. Ebben a témában a legnagyobb népszerűségnek és befolyásnak a *Anban shouyi jing* 安般守意經 (*Szútra a koncentráció elnyeréséről légzőgyakorlatok útján*) című mű örvendett, amelyet An Shigao ültetett át kínai nyelvre. Az *anban* a szanszkrit ánapána átírása, amely a ki- és belégzést jelenti. A légzőgyakorlatokat könnyen befogadták a kínaiak, hiszen a taoizmus gyakorlatából már ismerősnek tűntek számukra.

A vágyak megfékezésén túl a buddhisták kiemelték a jótékonyág és az együttérzés fontosságát. Ösztönözték az embereket, hogy anyagi javakat adományozzanak a kolostoroknak a kapzsiság ellenszereként. Az együttérzés nemcsak az emberek, hanem az állatok felé is irányul. Számos Han-kori szerző megjegyzi, hogy a buddhisták kerülnek az állatok ölését.

Buddhista-taoista keveredés

Huan császár és a legtöbb kínai szemében Buddha közel állt a taoista istenségekhez, a buddhista hitet a taoista hit részeként fogadták el. Valószínűleg ez az oka annak, hogy a dinasztikus történelmi munkák nem említik meg a buddhizmust külön. Több tényező is befolyásolta a két vallás azonosítását. Először is a külső hasonlóságok elrejtették a tanítások különbözőségét. Mindkét vallásban kerülték az állataládozatot, hangsúlyozták a koncentrációt és meditációt, a légzőgyakorlatokat, és tartózkodtak bizonyos ételektől. A buddhisták a lélek halhatatlanságát hirdették és az újjászületést Brahma égi birodalmába. A taoisták úgy hitték, hogy a Keleti Tengerben rejtőzik a halhatatlanok földje, illetve a Nagy Tisztaság égi birodalmában remélték elérni a halhatatlanságot. A buddhizmus számára előnyt jelentettek ezek a hasonlóságok, mivel lehetővé tette, hogy a kínaiak között tanításai nyitott fülekre találjanak. A kínaiak ugyanis előítélettel viseltettek bármiféle „barbár” dologgal szemben, s ez alól a buddhizmus sem volt kivétel.

Az a tény is nagyban befolyásolta a két vallás közeledését, hogy a külföldi buddhista mesterek segítői a taoisták közül kerültek ki. A taoista hatás érződik a lefordított szövegek tematikájában, valamint a terminológia megválasztásában. Ha végignézzük a Han-kori fordításokat, akkor azt találjuk, hogy a szövegek többsége nem olyan buddhista alaptanításokkal foglalkozik, mint a négy nemes igazság, a függő keletkezés, az éntelenség, a nirvána és a mulandóság. Sokkal inkább azok a témák kerültek előtérbe, amelyek jobban megfeleltek a taoista „ízlésnek”: koncentráció, légzőgyakorlatok, hosszú élet. Valószínűleg a kínai követők kérték, hogy ezeket a szövegeket fordítsák le, illetve a mesterek látták, hogy ezek a művek számíthatnak a kínaiak érdeklődésére.

Jó példa erre az An Shigao által lefordított *Foshuo jiuhe jing* 佛說九橫經 (Szútra a kilenc okról, amelyek váratlan halálhoz vezetnek T 150B) című munka. A bölcs elkerüli ezt a kilenc okot, és elnyeri a halhatatlanságot. Az okok egyik része a nem megfelelő étkezéssel, másik része pedig a nem megfelelő erkölcsi magatartással kapcsolatos. A mű tanítása inkább az élet meghosszabbítására törekvő taoizmushoz áll közel, mint a buddhizmushoz.

Mivel An Shigao és fordítótársai olyan közegben próbálták a buddhista tanításokat terjeszteni, amely nem volt felkészülve az idegen gondolatok befogadására, természet-szerű volt, hogy olyan kifejezésekkel helyettesítették be a buddhista szavakat, amelyeket a kínaiak könnyen megértettek. Taoisták vagy a taoizmus befolyása alatt álló személyek segítettek a fordításokban, ezért önkéntelenül is taoista kifejezéseket használtak.

A Han-korban a kínaiak a buddhizmust a taoizmus egy új formájának tekintették, mivel gyakorlatai és tanításai közel álltak a taoizmushoz. A taoisták pedig úgy vélték, hogy a buddhizmus csupán egy újabb módszer a halhatatlanság eléréséhez, a buddhista nirvána nem különbözik a taoista megszabadulástól, az arhat pedig olyan, mint a taoista tökéletes ember (*zhenren* 真人).

A Három királyság kora (220–265)

A Han-dinasztia bukásával Kína három részre szakadt: Wei 魏 (220–265), Shu 蜀 (221–263) és Wu 吳 (222–280) államra, ezért nevezték ezt a korszakot a Három királyság korának. A királyságok szüntelen harcban álltak egymással, mindegyik a saját uralma alatt akarta egyesíteni Kínát. A háborúk és a bizonytalan politikai helyzet ellenére sem torpant meg azonban a buddhizmus terjedése; újabb és újabb külföldi térítők érkeztek. A Han-korban készült fordítások értéke meglehetősen csekély, mivel a külföldi szerzetesek nem tudtak jól kínaiul, a kínaiak pedig nem tudtak idegen nyelveket, ezért ezek az első fordítások nem is igazán fordítások, inkább csak az eredeti szöveg magyarázatai. Ez a helyzet a Három királyság korában megváltozott, mivel olyan fordítók tűntek fel, akik mindkét kultúrában jártasak voltak.

Az egyik ilyen szerzetes, Zhi Qian 支謙 a buddhista műveket a fordítás során színessebbé, díszesebbé változtatta, hogy a kínai irodalmi ízléshez közelítse, s ezáltal a művelt körök tetszését is elnyerje. Zhi Qian szerezte az első kínai buddhista himnuszt, amelyet

kínaiul *fanbainak* 梵唄 hívnak. A kor másik kiemelkedő fordítója Kang Senghui 康僧會, aki az An Shigao által megalapított dhjána irányzatot folytatta.

Bár a Han-korban ismerték már a szerzetesekre vonatkozó szabályokat előíró *Prátimóksát* szóbeli útmutatásokból, az első fordítást Dharmakála készítette a Wei királyságban. Ez a szerzetesi fegyelem erősödését jelzi Luoyangban. A Három királyság korában a buddhizmus továbbra is az idegenek vallása maradt, nem nyerte el a magasabb társadalmi körök támogatását. A buddhizmus külföldi eredetére utal az, hogy a 'kolos-tor' (si 寺) szó eredetileg a külföldieket nyilvántartó hivatalt jelölte.

A Nyugati Jin-kor (265–317)

263-ban a Wei királyság elfoglalta Shut, két évre rá a hadsereget kézben tartó Sima család megdöntötte a Wei uralkodóházat, majd megalapította a Jin- 晉 dinasztiát. 280-ban Jin leigázta Wut, s így egy rövid időre ismét megvalósult Kína egysége.

A 3. század második felében a kínai buddhizmus jelentős eseménye Zhu Shixing 朱士行 utazása Khotanba. Ez megnyitja a tan felkeresésére induló (*qiufa* 求法) szerzetesek sorát. Zhu Shixing azért indult útnak, hogy megszerezze az eredeti 25 ezer versszakból álló *Astaszáhaszriká pradnyápáramitá szútrát*, mivel csak a Lokakséma által készített, nehezen érthető fordítás állt rendelkezésre, és nem tudta, hogy Zhi Qian is lefordította. A khotani hínájána hívők nem akarták engedni, hogy ezt a mahájána művet magával vigye Kínába. Zhu Shixing így kérte a khotani uralkodót, hogy a szent könyvet tűzpróbának vessék alá, s ezt sikeresen ki is állta. Valószínű, hogy ez a történet nem hiteles, mert ebben a korban már Khotanban is a mahájána vált uralkodóvá. Zhu Shixinget halála megakadályozta abban, hogy visszatérjen Kínába. Halála előtt a szanszkrit kéziratot tanítványaira bízta, hogy vigyék Kínába. A khotani Móksala és az indiai upászaka, Zhu Shulan 竺叔蘭 fordította le, és *Fanguang banruo jing* 放光般若經 (*A fényt kibocsátó pradnyá szútra* T 221) címet adták neki. Mintegy száz évre, Kumáradzsíva újabb fordításáig ez a mű lett az elfogadott fordítás.

Dharmaraksa (Fahu 法護) 230 körül született Dunhuangban 敦煌, gazdag kereskedőcsaládban. Mivel szülei jómódúak voltak, így klasszikus kínai oktatásban részesült. Nyugat-Ázsiába indult, hogy buddhista műveket gyűjtsön, s közben harminchat idegen nyelvet sajátított el. A kínai történeti források mindig harminchat közép-ázsiai nép nyelvéről szólnak, a szám azonban valószínűleg nem pontosan értendő, talán csak annyit jelentett, hogy „sok”. Miután visszatért, Chang'anban telepedett le, mintegy százötven művet lefordított, és a buddhizmus erős központját hozta létre Chang'anban. Nemesekeket, írástudókat és egyszerű embereket egyaránt a tanítványai közt találunk. Érdekes, hogy bár szerzetesként élt, saját vagyonnal rendelkezett. Egy alkalommal ugyanis nagy összegű pénzt kölcsönzött egy arisztokratának, aki erre úgy meghatódott, hogy buddhista hitre tért. Ő is lefordította a huszonötezer versszakos pradnyápáramitá szútrát, és *Guangzan jing* 光贊經 (*A fény dicsőítése* T 222) címet adta neki.

BUDDHIZMUS A KELETI JIN-DINASZTIA KORÁBAN

311-ben a hunok elfoglalták Luoyangot, majd 316-ban Chang'ant is; a Jin udvarnak délre kellett menekülnie. Innen számítjuk a Keleti Jin-dinasztia kezdetét. A hunok előretörésével a kínaiak mintegy háromszáz évre elvesztették az ellenőrzést Kína északi része felett. Ennek következtében az írástudók, a hivatalnokok és a szerzetesek nagy számban délre menekültek a mai Nanjing közelében fekvő Jiankangba 建康. A déli dinasztiák a kínai hagyomány és kultúra legitim folytatásának tekintették magukat, szemben a barbárok által alapított északi dinasztiákkal.

A buddhizmus egyik jellegzetessége a Keleti Jin-dinasztia idején, hogy a buddhista egyház nagymértékű önállóságot élvezett, mivel a központi kormányzat gyenge volt. Önállóságuk abban nyilvánult meg, hogy a szerzeteseknek nem kellett leborulniuk az uralkodó előtt. A Keleti Jin-kor fordulatot jelentett a buddhizmus elterjedésében. Korábban a buddhizmus a Kínában élő külföldiek hite maradt, nem nyerte el a felsőbb társadalmi körök támogatását, a 3. század végén, 4. század elején viszont a kínai írástudóknak is felébredt az érdeklődése a buddhizmus iránt. Ez a pradnyá irodalom elterjedésével hozható kapcsolatba. A délre menekülő írástudók kiszorultak a kormányzásból, így a misztikus filozófiákban, a taoizmusban és a pradnyá filozófiában kerestek vigasztalódást. A déli buddhizmus meghatározó jegyeit, filozófiai arculatát az írástudók alakították ki, ezért írástudói buddhizmusnak is nevezik.

Északon ezzel szemben a nem kínai uralkodók és a nagyszámú nem kínai népesség jelenléte következtében a buddhizmusnak más sajátosságai alakultak ki. Először is a buddhizmus sokkal inkább az állam ellenőrzése alatt állt, olyannyira, hogy időnként államvallásnak tekintették. A kiemelkedő szerzetesek gyakran politikai és katonai tanácsokkal látták el az uralkodót, vagy mágikus erejükkel befolyásolták a kormányzás ügyeit.

A pradnyá szútrák

A pradnyá szútrák a mahájána irodalom jelentős hányadát teszik ki. A legkorábbi szöveg ezek közül feltehetőleg az *Astaszászriká*, a bölcsesség tökéletesítése, amely nyolcezer versszakból áll, és valószínűleg az i. e. 1. században keletkezett. Ezt a művet a későbbiekben lerövidítették, illetve kibővítették, s így jött létre a hatalmas mennyiségű pradnyá irodalom. Az 1-2. században ez az alpmű százezer, huszonötezer és tizen-nyolcezer versszakos változatokká duzzadt fel a folytonos ismétlések révén. A 4. században született meg a két rövidebb változat: a *Xinjing* 心經 (Szív szútra) és a *Jin'gang jing* 金剛經 (Gyémánt szútra).

A hínájána bölcselet szerint a világban semmi sem bír valós léttel, ami a dharmákból (*fa* 法), a lételemekekből épül fel, hiszen mindezek a dolgok csak a dharmák kapcsolódása által jönnek létre. Ha a dharmák elválnak egymástól, maguk a dolgok is megszűnnek, ennél fogva mindezek a dolgok üresek. Az én például azért nem rendelkezik önvalóval, mert amit énként észlelünk, az valójában csupán a szkandhák (*yun* 蘊) kapcsolódása, ha a szkandhák szétválnak, az én sem lesz többé. A pradnyá szútrák ezzel szemben azt hirdetik, hogy nem csak a dharmákból felépülő dolgok üresek, hanem maguk a dharmák is. A függő keletkezés szabályozza azt a folyamatot, ahogy az egyik dharma születése előidézzi a másik dharma létrejöttét. A dharmák tehát létükben függnek egymástól, így ezek nem rendelkezhetnek önvalóval, mivel az, ami önvalóval rendelkezik, önmagában létezik, nem függhet semmitől. Az, aki felismeri a dharmák valós természetét, az üressé-
güket, az szert tesz a pradnyára.

A neotaoizmus és pradnyá filozófia keveredése

A délre menekült írástudóknak nem volt lehetőségük hivatali állásokhoz jutniuk, ezért a mindennapi életet szigorúan szabályozó konfucianizmusról érdeklődésük áthelyeződött a kötetlenséget, spontán cselekvést hirdető taoizmusra. Magányukban elmélyedtek a taoista bölcseletben, egymás között filozófiai párbeszédet folytattak, amelyeket „tisztá beszélgetésnek” (*qingtán* 清談) hívtak. Időnként a párbeszéd résztvevői olyan jól megértették egymást, hogy nem szóltak semmit sem, csendben maradtak. A taoista magatartás példaképe a bambuszliget hét bölcse, akik „tisztelték és dicsőítették az ürességet és a nem-cselekvést, és lenézték a világi ügyeket”. A neotaoista filozófiában előtérbe kerül a lét és nemlét fogalma. A sokszínű, változó jelenségvilág, a lét (*you* 有) mögött meghúzódik az örök, változatlan nemlét (*wu* 無), amelyből a lét megszületik. A nemlét a lényeg (*ti* 體), a lét pedig a működés (*yong* 用).

A neotaoizmust művelő értelmiség hamar felfedezte, hogy a neotaoizmus és a pradnyá filozófia közt számos hasonlóság van. A buddhisták minden dolog ürességét tanították, míg a taoisták szerint a „tízezer dolog” a nemlétből keletkezik. Az ürességet a nemléttel azonosították, és mindkettőt végső igazságnak tekintették. A neotaoisták a bölcset a nemléttel azonosították, a buddhisták Buddhát pedig az ürességgel, s mindkét állapotot a dualizmus és megkülönböztetés hiánya jellemez. A taoista bölcs, miután egyesül a taóval, illetve a nemléttel, halhatatlanná válik, és bármilyen alakot magára öltethet. Ugyanígy Buddha is örök, és bármilyen formában megjelenhet.

A „tisztá beszélgetésekben” örömet lelő neotaoisták elkezdtek játszani a különböző pradnyá gondolatokkal, a buddhista szerzetesek pedig érdeklődve tanulmányozták a Lao-Zhuang filozófiát. A kölcsönös érdeklődésnek köszönhetően a buddhista szerzetesek most először tudtak baráti kapcsolatokat kialakítani az írástudó réteggel, s ezáltal be tudtak kapcsolódni a kínai kultúra szellemi áramába.

A taoizmus célkitűzése az ember eredendő természetének a megvalósítása, a bölcs ezért megvalósítja az ember eredendő természetét, a nemlétet, s visszatér az eredetbe

(*fanben* 反本). A buddhizmus a lények megszabadulásának módját tanította. A kínai buddhizmusban korán kialakult az elpusztulhatatlan lélek fogalma, a lélek örökké a szenvedések tengerében vándorol, mivel ragaszkodik a világ „tízezer dolgaihoz”. A nirvána eléréséhez meg kell szabadulni a létező dolgokhoz fűződő ragaszkodástól. A ragaszkodástól a bölcsesség révén lehet megszabadulni, annak megértése által, hogy a „tízezer dolog”, a jelenségvilág káprázatszerű, nemlétező. Ha valaki eléri ezt a bölcsességet, akkor megvalósítja a buddha-természetét. A buddhaságot elért személy nem ragaszkodik a jelenségvilághoz, mint ahogy a neotaoista bölcs sem vágyakozik a világi dolgokra.

A kölcsönös érdeklődés miatt a szerzetesek viselkedése, olvasmányaik, fogalmaik és nézeteik olyanok voltak mint a taoist bölcselekké. A neotaoisták nem láttak semmi különbséget a buddhizmus és neotaoizmus között. Liu Qiu 劉虯 (438–495) így írt erről:

A Kunlun hegységtől keletre a nagy egység kifejezés használatos, Kaszmírtól nyugatra pedig a szambódhi (Buddha mindentudása). Akár a nemlétre tekint valaki vágyakozva, akár az ürességet műveli, ugyanazokat az elveket követi. 玄圃以東號曰太一, 闕賓以西字爲正覺. … 希無之與修空, 其揆一也. (T 55, 2145:68b13–15.)

Mivel a buddhisták jól ismerték a taoista műveket, fogalmakat, a pradnyá szútrák fordításakor a buddhista kifejezéseket taoista kifejezésekkel helyettesítették, hogy a kínai olvasó számára érthetőbbé tegyék. Ezt a módszert először Zhu Faya 竺法雅 alkalmazta, hogy tanítványainak segítsen az idegen gondolatok befogadásában. A buddhista szavak taoista szavakkal való felcserélésének módszerét a „fogalmak párosításának” (*geyi* 格義) nevezték. Ezt gyakran bírálták, mert eltorzítja a buddhista iratok eredeti jelentését. 401 után Kumáradzsíva Kínába érkezését követően már nem alkalmazták ezt.

A pradnyá iskolák

A kínai buddhizmus történetében az első iskolák a pradnyá iskolák, amelyekről nagyon keveset tudunk, elsődleges forrás nem maradt fenn, csupán a későbbi buddhista szerzetesek írásaiból szerezhetünk tudomást ezekről.

- a) Az eredendő nemlét (*benwu* 本無) iskola azt tanította, hogy a külső tárgyak énkülküliek, nem létezők. Fashen 法深 a *benwut* egyértelműen a neotaoista *wuval*, a nemléttel azonosította, amelyből minden dolog, minden jelenség megszületik:

Mi a *benwu*? Üres, mint egy lyuk és forma nélküli, mégis ebből születik meg minden dolog. Bár egyik dolog létrehozhatja a másikat, de csak a nemlét lehet minden dolog eredete. Ezért mondta Buddha Brahmának, hogy a négy fő elem az üres térből születik meg.

Daoan 道安 benwu tanítása abban különbözik Fashenétől, hogy nem állítja azt, hogy a jelenségvilág az ürességből született volna:

A misztikus teremtmény előtt csak az üresség volt. Majd, ahogy a kezdeti éter egyesült és változott, számtalan manifesztációformát öltött. Bár a formák további átalakulásokat segítenek elő, mégis, ami ténylegesen a változásokat előidézte, az a „maga-olyanság” (*ziran* 自然). A „maga-olyanság” egyszerűen az, ami, hogyan is beszélhetnénk teremtményről? Ennélfogva tudjuk bár, hogy a nemlét megelőzte a kezdeti átalakulást, és az üresség minden dolog forrása, ezen valójában nem azt értjük, hogy a számtalan dolog valamiféle ősi ürességből született volna meg.

A *ziran* fogalmát, ami kifejezi azt, ahogy az ég és föld egyszerűen vannak, a neotaoista Guo Xiang 郭象 használta korábban. Daoan azt az állapotot tekintette a megszabadulásnak, amikor a tudat a nemléten nyugszik:

A nemlét megelőz minden átalakulást, az üresség minden forma kezdete. A köznapi ember megértését akadályok gátolják, mivel kötődik a későbbi dolgokhoz. Ha a tudata csak az eredendő nemléten nyugszik, akkor megszabadul a terhektől. 無在萬化之前，空爲眾形之始。夫人之所滯滯在未有。若託心本無則異想便息 (T 42, 1824: 29a5–7.)

A benwu iskolának egy aliskolája a „különböző eredendő nemlét” (*benwu yi* 本無異), amelynek alapítója Zhu Fatai 竺法汰 (320–387), aki ürességen azt értette, hogy a dolgok természete üres (*xingkong* 性空).

- b) A benwu iskola ellenlábas, a „tudat nemléte” (*xinwu* 心無) iskola azt hirdette, hogy nemcsak hogy a külső tárgyak, a jelenségvilág nem bír valós léttel, de a tudat sem. Ez a nézet közelebb áll a pradnyá szútrákban kifejtett tanításokhoz, hiszen a pradnyá filozófia szerint nemcsak a dolgok, de a dolgokat felépítő dharmák, így a tudatot felépítő szkandhák is üresek. A többi pradnyá iskola azonban hevesen támadta ezt a nézetet. Ez az ellenállás annak tudható be, hogy a korai kínai buddhizmusban fontos szerepet tulajdonítottak az örök léleknek, ami a tudat ürességével nem összeegyeztethető. A benwu iskola képviselői azzal vádolták Zhi Mindut 支愍度, a xinwu iskola megalapítóját, hogy a tudat nemlétének tanítását egy szerzetestársával együtt találta ki. Mikor északról délre menekültek, úgy látták, hogy a régi tanításokkal, a benwu tanokkal nem tudják megélhetésüket biztosítani, mert ezeket mindenki ismerte már. Ezért döntöttek úgy, hogy valami újjal állnak elő, s ekkor „forralták ki” ezt az eretnek tanítást. A többi pradnyá iskola valamilyen formában mind a a dolgok nemléte, de a tudat léte mellett foglal állást.

- c) A „formában tartózkodás” (*jise* 即色) iskola legjelesebb képviselője Zhidun 支遁, aki szükségesnek látta távolságot tartani a forma és üresség között, nem azonosította ezeket teljes mértékben:

A forma természete, hogy a formát nem saját magától nyeri. Mivel a formának nincsen önvalója, üres még mint forma is. Ennélfogva azt mondjuk, a forma mint olyan üres. De másrésztől (leszögezzük azt, hogy) a forma különbözik az ürességtől.

A tudat, ugyanilyen okfejtés miatt, nem tudat önmagától, így szintén üres, a lélek halhatatlanságát azonban Zhidun is elfogadja.

- d) Az „elraktározott benyomások” (*shihan* 識含) iskola tanításait így összegzik a későbbi szerzők:

A három világ az a hely, ahol hosszú éjszaka honol, és a tudat és a tudatosság a forrása a nagy álomnak. Mindazok a jelenségek, amelyeket valóságnak érzünk, csupán álomképek. Mikor felébredünk és a hosszú éjszaka után nappal következik, a tudatosság, amiből a káprázat keletkezett, megszűnik, és a három világot üresnek látjuk. Ekkor [a tudatból] semmi sem keletkezik, és semmi sincs, ami ne keletkezne. 三界爲長夜之宅, 心識爲大夢之主. 今之所見群有皆於夢中所見. 其於大夢既覺長夜, 獲曉即倒惑識滅三界都空. 是時無所從生而靡所不生. (T 42,1824: 29b4-7.)

- e) A „káprázat változása” (*huanhua* 幻化) iskola szerint minden jelenség káprázat, üres, kivéve a lelket (*shen* 神). Ha a lélek is üres volna, akkor kinek tanítanák a buddhista tant, ki járna a buddhista ösvényen, ki mondana le a világról és ki lenne bölcs?
- f) Az „okok kapcsolódása” (*yuanhui* 緣會) iskola a húnájána filozófiához hasonlóan azt állítja, hogy az okok kapcsolódása hozza létre a jelenségeket, míg az okok szétválása nemlétüket idézi elő. Olyan ez, mint ahogy a ház a fából és agyagból épül fel. A ház korábban nem rendelkezett lényegiséggel, csupán a neve volt meg. Ha a fa és agyag kapcsolódása megszűnik, a ház összedől, ismét nem fog létezni.

A pradnyá iskolákat úgy is nevezik, hogy a hat iskola és a hét alapelv (*liujia jizong* 六家七宗). A hat iskolát fentebb soroltuk fel (a-f), a hét alapelv pedig ugyanez a hat iskola, de még hozzá kell adni a benwu iskola benwu yi ágát. Valamennyi pradnyá iskolának közös jellemzője, hogy – a taoista hatás miatt – a létet és nemlétet két különböző valóságnak kezelik. Majd Sengzhao 僧肇 lesz az, aki a mádhjamika tanításokról tudva felismeri, hogy a lét és nemlét ugyanannak a valóságnak két aspektusa.

Zhidun

A pradnyá és a neotaoista filozófia összeolvadásának egyik legkiválóbb példája Zhidun 支遁 (314–366, másként: Zhi Daolin 支道林) filozófiája. Nem sokkal azután, hogy huszonöt éves korában szerzetessé avatták, Jiankangba ment, ahol csatlakozott a „tiszta beszélgetéseket” művelő írástudók társaságához. Egyik alkalommal a Fehér Ló Templomában a *Zhuangzi* című mű *Szabad kóborlás* fejezetéről beszélgettek. A hagyományos kommentár szerint a boldogságot akkor éri el valaki, ha a saját természetét követi, és a neki jutott képességeknek és lehetőségeknek megfelelően él. Ha más kíván lenni, mint ami számára megadatott, akkor boldogtalan lesz. Zhidun nem értett egyet ezzel a magyarázattal. Azzal érvelt, hogy Jie 桀 (a Xia-dinasztia utolsó uralkodója) és Zhou 紂 (a Shang-dinasztia utolsó uralkodója) zsarnokok természetüktől fogva az ártásra voltak hajlamosak, így ha a boldogság csupán abból állna, hogy valaki követi a saját természetét, akkor ők is tökéletes boldogságot élveztek volna. Zhidun szerint az a tökéletes ember, aki – mint egy óriási madár – kihasználja az ég helyes irányait, és szüntelenül szabadon kóborol. Ez a tökéletes ember magasabb szinten helyezkedik el, mint a taoisták tökéletes embere, aki megelégszik azzal, hogy a saját természetét követi. Ezen a ponton egyértelműen kitűnik buddhista álláspontja: az erkölcsi törvényeket fontosabbnak tartja, mint azt, hogy valaki a saját természetének megfelelően cselekedjék.

Zhidun megváltoztatta egy nagyon fontos kínai fogalom, a „li” 理 jelentését, amely a klasszikus kínai gondolkodás szerint a világ természetes rendjét jelöli. A pradnyá filozófia hatására új metafizikai tartalommal töltötte meg ezt a fogalmat, transzcendens, abszolút elvként értelmezte. A negyedikről a tizedig századig a buddhista írásokban a *livel* szemben áll a *shi* 事, a világi dolgok, a közvetlen tapasztalati világ. Később majd a neokonfucianusok átveszik ezt a fogalmat, megtartva a *li* abszolút jelentését, de a *qi* 氣, az életenergiát vagy anyagot állítják szembe vele.

Kumáradzsíva

Északon barbár népek alapítottak dinasztiát, a Kései Zhao- 後趙 dinasztiát a Korai Qin- 前秦 dinasztia döntötte meg, amelyet egy Fu 苻 nevezetű tibeti család alapított meg. Ennek a dinasztiának a legerősebb uralkodója Fu Jian 苻堅 volt, aki uralmát kiterjesztette egész Észak-Kínára, sőt a déli Keleti Jin meghódítását is megpróbálta, a híres feishui 淝水 ütközetben 383-ban azonban vereséget szenvedett. Fu Jian támogatta a buddhizmust, így Kasmírból szerzetesek érkeztek Chang'anba (például Szanghabhúti, Dharmanandi, Szanghadéva), hogy a Szarvasztiváda kánont kínaira fordítsák és kínai fordítókat neveljenek. A kínai fordító szerzetesek közül Zhu Fonian 竺佛念 emelkedik ki.

A Fu család hatalmát Yao Chang 姚萇 döntötte meg, aki ezt követően megalapította a Kései Qin- 後秦 dinasztiát. Yao Xing 姚興 uralkodása alatt (393–415) a buddhizmus olyan nagy mértékű császári támogatást élvezett, amelyhez fogható kevésszer fordult elő a történelem során. A császár háromezer szerzetest tartott el, a szerzetesek szabad

bejárást élveztek a palotába. A fővárosban élő külföldi szerzetesek közül a legnagyobb hírnévre Kumáradzsíva tett szert (344–413 vagy 409).

Kumáradzsíva egy brahman apa és egy kucsa hercegnő fiaként született Kucsában. Születése után édesanyja apáca akart lenni, de a férje ezt nem engedélyezte addig, míg még egy fia nem született. Kumáradzsíva hétéves korában követte anyját a buddhista kolostorba, majd együtt Kasmírba utaztak, ahol egy híres mester vezetése alatt három évig tanulmányozták a szent iratokat. Állítólag ebben az időben egy vita során győzelmet aratott egy eretnek tanító felett, mivel az nem volt elég figyelmes a vitában, látván ellenfele fiatalságát. Ezt követően anya és fia Kasgarba ment, ahol egy évet töltöttek el. Eddig az ideig Kumáradzsíva a hínájána szútrákat, különösen a Szarvászativáda kánont tanulmányozta, Kasgarban azonban a szútrák mellett megismerkedett a Védákkal, csillagászzal, matematikával és okkult tudományokkal is. A másik nagy fordulatot az jelentette tanulmányaiban, hogy Jarkand hercege, Szutjaszóma bevezette a mahájána szútrák világába. Ezután úgy vallott korábbi hínájána tanulmányairól, hogy olyan volt, mint az az ember, aki nem ismeri fel az aranyat, és a követ véli aranynak. Kumáradzsíva egy év elmúltával visszatért Kucsába, és a királyi palotában húszéves korában szerzetessé avatták. A következő húsz évet a mahájána tanulmányozásának szentelte.

379-ben Kumáradzsíva híre elérte Kínába is egy Kucsában megfordult kínai szerzetes, Seng Chun 僧純 közvetítésével. Fu Jian megpróbálta Kumáradzsívát a fővárosba hozatni. Terve azonban megghiúsult egyik tábornokának, Lü Guangnak 呂光 köszönhetően, akit Kucsá leigázására küldött. Lü Guang ugyanis nem volt buddhista, ezért Kumáradzsívának számos megaláztatást kellett elszenvednie. Tizenhét évig Liangzhouban 涼州 tartotta, hiába kérte a Yao család Lü Guangot, hogy küldje Chang'anba. Yao Xing végül is hadsereget küldött Liangzhouba Lü Guang ellen. Győzelmet aratva, a mester útnak indulhatott, és 401-ben érkezett meg a fővárosba.

Kumáradzsíva Liangzhouban töltött éveit valószínűleg jól megtanult kínaiul, így a fővárosba érkezése után egyből elkezdhetett fordítani. A Yao család a Xiao Yao kertet bocsátotta Kumáradzsíva és társai rendelkezésére. Időnként maga a császár Yao Xing is részt vett a munkában, kezében fogta a régi fordítást, amely alapján – az eredeti szöveggel való összevetés után – az új fordítás elkészült. A „Birodalmi tanító” (*guoshi* 國師) címet adományozták neki, s 402-től haláláig 413-ig számos fontos buddhista művet fordított le. Megismertette a kínaiakkal a madhjamaka tanításokat, az üresség filozófiáját, és lefordította a legfontosabb madhjamaka műveket, s ezáltal a kínai madhjamaka, a sanlun 三論 (három értekezés) iskola alapjait rakta le.

Yao Xing úgy érezte, hogy Kumáradzsíva tehetségét tovább kell örökíteni, ezért tíz hölggyel ajándékozta meg a mestert, akiket a kolostor egy-egy külön szárnyában helyeztek el. A mester elfogadta az uralkodó adományát, de felismerte saját gyengeségét, mert egyik tanbeszédében figyelmeztette a hallgatóságot, hogy csak a mocsárból kinövő lótuszt szabad elvenni, a mocsarat békén kell hagyni. Későbbi források megemlítik Kumáradzsíva fiait és unokáit, de egyikük sem teljesítette be a császár hozzájuk fűzött reményét.

Dharmakséma

Miközben Kumáradzsíva Chang'anban fordított, egy másik nem kínai uralkodó Északnyugat-Kínában szintén pártfogásába vette a buddhizmust. Ez Juqu Mengxun 沮渠蒙遜 volt, aki az 5. század elején megalapította az Északi Liang 北凉 királyságot Liangzhouban, és ezáltal ellenőrzést szerzett azon terület felett, amelyen keresztül szárazföldön a buddhizmus Kínába érkezett. Mengxun támogatta a buddhizmus terjedését, egyik erényes tetteként tartják számon, hogy anyja tiszteletére építtetett egy tizenhat láb magas Buddha-szobrot.

Liangzhouban a leghíresebb buddhista mester ekkor Dharmakséma volt, akit Mengxun tanácsadójának tett meg. Dharmakséma jelentős okkult erővel rendelkezett, esőt tudott csinálni, illetve meg tudta jósolni politikai események és katonai hadjáratok kimenetelét, ennél fogva az uralkodó igen nagyra becsülte. Dharmakséma legjelentősebb buddhista tevékenysége az volt, hogy lefordította a *Maháparinirvána szútrát*. Dharmakséma híre messzire eljutott, a Topa Wei-dinasztia magához akarta csábítani, de a király nem engedte el, mivel félt, hogy az ellenséges állam túl nagy előnyre tenne szert egy ilyen kiváló tanácsadóval. Dharmakséma elhagyta Liangzhou, hogy Közép-Ázsiában a *Maháparinirvána szútra* más változatai után kutasson. Mengxun azonban úgy gondolta, hogy az ellenséges államhoz akar szökni, ezért megölette.

DAOAN ÉS HUIYUAN

Daoan tanulmányai

Daoan 道安 Észak-Kínában született, a mai Hebei tartományban. Szülei konfuciánusok voltak, ám ő már korán, tizenkét éves korában csatlakozott a szerzetesrendhez novíciusként. Noha eszességével gyorsan kitűnt a többi tanuló közül, mivel nagyon csúnya volt, mestere nem kedvelte, és a tanulás helyett a földekre küldte dolgozni. A fiú nem haragudott mesterére, három év elteltével azonban kért tőle egy szútrát, mire tanítója kezébe nyomott egy ötezer írásjegyből álló művet. A mezőgazdasági munka pihenőidejében elolvasta ezt a könyvet, s mikor este hazatért, újabb szútráért fordult mesteréhez. A mester azt mondta, hogy már reggel adott neki egyet, nem tudja, miért kell neki még egy. Daoan azt válaszolta, hogy az előzőt már elolvasta, s ennek bizonyítására az egész szöveget elmondta kívülről. Mestere ekkor egy tízezer írásjegyből álló szútrát adott át neki, amelyet szintén megtanult estére. A mestert lenyűgözte az ifjú tehetsége, és ettől kezdve tisztelettel kezelte. Ő avatta szerzetessé Daoant, s biztatta, hogy keressen fel nála híresebb tanítókat is.

Daoan megfogadva a tanácsot Yebe 鄴 (mai Henan) ment, hogy Fo Tuchengtől 佛圖澄 tanuljon. Az első találkozó kettejük között egy egész napig tartott, s mikor néhány szerzetes csodálkozott, hogy miért szentel a mester ilyen sok időt ennek a csúnya embernek, Fo azt mondta, hogy Daoan tudásával senki nem veheti fel a versenyt. Fotucheng a Kései Zhao-dinasztia Shi Hu 石虎 császáranak a támogatásával hatalmas tömegeket térített meg. 349-ben Shi Hu meghalt, majd a Shi klán hatalma is megdőlt. Az országban zűrzavar lett úrrá, ezért Fotucheng tanítványai Huozebe 濩澤 menekültek. Daoan ebben az időszakban emelkedett ki szerzetes társai közül, s hamarosan a csoport vezetője lett. 349-től 365-ig Észak-Kínában vándorolt egyik helyről a másikra, tanított, kolostorokat alapított, s közben egyre több tanítvány vette körül. Ekkor csatlakozott hozzá Huiyuan 慧遠. Mikor Yan 燕 megszálló seregei Luhunt 陸渾 fenyegették, ahol Daoan tartózkodott, délre menekült tanítványaival. Xinyeben 新業 tanítványainak egy részét Kína különböző pontjaiba küldte, hogy a tant az egész országban elterjessze: Zhu Fatai 竺法汰 Yangzhouban, Fa He 法和 pedig Sichuanban játszott kulcsszerepet a buddhizmus elterjesztésében. Daoan négyszáz tanítványával Xiangyangban 襄陽 telepedett meg.

A xiangyangi központ

Ebben a korban elterjedt szokás volt, hogy a buddhizmus egy magas rangú pártfogója saját lakosztályát ajánlotta fel a szanghának szállásul. Mikor Daoan Xiangyangba érkezett közösségével, egy hivatalnok házát a rendelkezésükre bocsátotta, amelyet Tanxisinek 檀溪寺 neveztek el. Mivel ekkorra már Daoan híre az egész országot bejárta, az emberek

mindenhonnan adományokat küldtek a kolostorba. A pénzből egy tizenhat láb magas Buddha-szobrot készítettek, amely a kor leghíresebb és legtiszteltebb kegytárgyává vált. Továbbá a szangha tulajdonát képezte egy hat láb magas gyöngyberakású, arany, ülő Maitréja-szobor, valamint egy aranycérnával hímzett ikon. Egy-egy szertartás alkalmával kiállították ezeket a tárgyakat, s pompájuk lenyűgözte Tanxisi a környékről összesereglett híveket.

Daoan négyszáz fős közössége egyedülálló volt a korban, a szangha életét szabályozó vináját azonban még mindig nem fordították le teljes egészében kínaira. Ennek az akadálnak a leküzdésére Daoan saját maga is állított fel szabályokat. Ezeket később már nem alkalmazták, mikor a vinaja hiánytalanná vált Kínában. Egy szokás viszont mind a mai napig fennmaradt. Korábban a szerzetesek nevének első írásjegye arra utalt, hogy ő, illetve mestere melyik országból származott. Ezen a szokáson változtatva Daoan minden szerzetes nevének első írásjegyéül – a családnevet helyettesítve – a Shi 釋 (Sákjamuni) szót adta. Ez azt jelentette, hogy a szerzetesek, Sákjamuni családjába tartoztak, mivel szakítottak a világi élettel. Másfelől ösztönözte a külföldi és kínai szerzeteseket a vinaja fordítására, elsőként javasolta Kumáradzsíva meghívását. Kumáradzsíva Kínába érkezve lefordította a teljes Szarvástivádin vináját (*Shisong lü* 十誦律).

Daoan úgy gondolta, hogy abban a zűrzavaros időben csak úgy képes a buddhista tan szilárdan gyökeret eresztetni, ha az uralkodó és nemesek segítik a tanítás terjesztését. Ennek érdekében Xiangyangban és azon kívül is több magas hivatalnokkal barátságot tartott fenn, ugyanakkor nem kellett belebonyolódnia az udvari intrikák átláthatatlan szövevényébe, mivel a fővárostól távol élt.

Daoan északon főleg a dhjána tanulmányozásában mélyedt el, számos kommentárt írt az An Shigao által fordított dhjána szövegekhez. Délre költözve érdeklődése az írástudói buddhizmus arculatát meghatározó pradnyá filozófia felé fordult. Bár nem a fővárosban élt, tanítványán, Zhu Fataion keresztül értesült azokról a filozófiai nézetekről, amelyeket a buddhizmus iránt érdeklődő értelmiség vallott. Fatai egyik levelében beszámol Daoannak Zhu Sengfu 竺僧輔 nagy hatást kiváltó *Shen wuxing lun* 神無形論 (Értekezés a lélek formanélküliségéről) című művéről. Zhu megcáfolja ebben a művében azt az akkoriban divatos elképzelést, miszerint a léleknek van egy anyagi hordozója (*xing* 形), amelynek a lényege finomabb (*miao* 妙), mint a tízezer dolog. Tagadta, hogy a léleknek bármiféle anyagi jellege lenne.

Daoan Xiangyangban alakította ki azt a szokását, hogy minden évben kétszer elmagyarázta a Móksala által kínaira átültetett 25 ezer versszakos pradnyápáramitá szútrát, a *Fanguang jinget*. Ezt a szokását később is megőrizte, amikor el kellett hagyania Xiangyangot, és Chang'anba költözött. Daoan szerint az eredendő nemlét (*benwu* 本無) megelőzi az első evolúciót, ez minden forma kezdete. Az ember csak akkor szabadul meg, ha felhagy a későbbi léthez (*moyou* 未有) való kötődéssel, s tudata az eredendő nemlétre helyeződik. Számára a *wu* nem azonos a lényegi tartammal bíró taoista *wuval*, hanem a jelenségvilág igaz természetét jelenti. A taoizmus hatására azonban ő is szembeállítja a létet és a nemlétet, nem ismeri fel a lét és nemlét, azaz szamszára és nirvána azonosságát, egységét.

A pradnyáparamitának, a bölcsesség tökéletességének három aspektusát különbözteti meg: ekkéntiség (tathatá, *zhenru* 真如), tantest (dharmakája, *fashen* 法身) és abszolút (bhúta koti, *zhenji* 真際).

- (1) Az ekkéntiség olyan, amilyen; az, ami. Olyan, amilyen a kezdettől a végig, és semmi nem okozhatja, hogy másképpen legyen, mint ahogy van. Buddhák megjelenhetnek és eltűnhetnek, de ez „mindig örökké így marad” (*Laozi*: 6. és 32.). Örökkévaló és támasz nélküli. Ezért hívják ekkéntiségnek.
- (2) A dharmakája egy; örökké tiszta. Benne a lét és nemlét együtt megtisztul, és soha nem [érintheti meg] az, ami névvel rendelkezik. Ezért a szabályokat megtartva sem szabály, sem áthágás nincsen. A szellemet összpontosítva sem összpontosítás, sem zavar nincsen. A bölcsességben lakozva sem bölcsesség, sem ostobaság nincsen. Elmélyedve minden [különbségről] megfeledkezünk, és az egységben az összes „kettő”, „három” nyugalomra jut. Mivel ez ragyogó, bármilyen sötét [pont] nélküli, „tisztának” mondatik. Ez az „örök út” (*changdao* 常道).
- (3) Az abszolút az az [állapot], amely mentes a kötöttségektől, mozdulatlan, mint egy lehorgonyzott hajó (*Laozi*: 20), mély értelmű „misztikus egyenlőségében”. Ez a nemcselekvés (*wuwei* 無爲) és az egyetemes cselekvés (*wu buwei* 無不爲) (*Laozi*: 37.). A tízezer dharma mind cselekvő, de ezt a dharmát feneketlen mélységű csend veszi körül, ennél fogva a léttől mentesnek mondatik – ez az a dharma, amely az igazi. 如者爾也, 本末等爾, 無能令不爾也. 佛之興滅, 綿綿常存. 悠然無寄, 故曰如也. 法身者一也, 常淨也. 有無均淨, 未始有名. 故於戒則無戒無犯. 在定則無定無亂. 處智則無智無愚. 泯爾都忘, 二三盡息. 皎然不緇, 故曰淨也, 常道也. 真際者無所著也. 泊然不動湛爾玄齊. 無爲也無不爲也. 萬法有爲而此法淵默, 故曰無所有者是法之真也. (T 55, 2145: 48a27–b5.)

Daoan különbséget tesz a lények képességeihez igazodó kinyilatkoztatás és a végső igazság között. Az előző a bódhiszattva megmutatkozó bölcsessége, az „elmondható út” (*kedao zhi dao* 可道之道), míg az utóbbi a bódhiszattva transzcendens bölcsessége, az „örök út” (*changdao* 常道). Daoan pradnyá filozófiáját átszövik ugyan a taoista fogalmak és gondolatok, ellenezte az akkoriban gyakran használt módszert, a fogalmak párosítását (*geyi* 格義). A buddhista fogalmakat taoista fogalmakkal helyettesítették, illetve azok segítségével magyarázták meg. Daoan a buddhizmus eredeti összefüggésében való megértése mellett foglalt állást. Ennek ellenére sem neki, sem leghíresebb tanítványának, Huiyuannak nem sikerült megszabadulnia a taoista örökségtől. Erre még Kumáradzsíva megjelenéséig kell várni.

Daoan utazásai során számos buddhista kéziratot gyűjtött össze, hogy ezek alapján összeállítsa a kínaira fordított buddhista művek katalógusát. 374-re készült el ezzel

a művel, amely összesen hatszáz címet tartalmazott. A mű nem maradt fenn, de valamennyi későbbi buddhista katalógus mintájává vált. Katalógusának *Zongli zhongjing mulu* 總理眾經目錄 (*A szútrák átfogó katalógusa*) címet adta. Daoan az egyes művek címe mellett megadta a fordító nevét is. Ezt a kolofonból tudhatta, vagy pedig a stílus és a terminológia alapján következtette ki. Ha nem tudta megállapítani a fordítót, akkor az illető művet a „fordítója ismeretlen” (*shiyi* 失譯) csoportba sorolta. Azokat a műveket, amelyek keletkezésének körülményeit homályosnak ítélte, esetleg hamisítványnak hitte, a „kétes szútrák” (*yijing* 疑經) kategória alatt vette fel katalógusába. Ezeket a műveket a szakirodalom apokrif iratoknak nevezi. A kínai buddhista kánonban a művek jelentős hányada ilyen apokrif mű.

Az eddigiekből láttuk, hogy Daoan vallási vezetőként és tudósként egyaránt kiemelkedő személy volt. Másik nagy újítása, amely új irányba mozdította a kínai buddhizmus fejlődését, a hit fontosságának a hangsúlyozása. Hét tanítványával együtt a tudós tevékenységet pártfogoló Maitréja istenség szobra előtt megfogadták, hogy Maitréja égi birodalmában, a Tusita Paradicsomban fognak újjászületni. Daoan ezzel megalapozta a Maitréja-kultuszt, később pedig majd tanítványa, Huiyuan bevezeti az Amitábhakultuszt. Kettejük között az a különbség, hogy Daoan a kultuszt a szerzetesek szűk csoportja számára tartotta fenn, tanítványa pedig világi hívőket is bevont.

Fu Jian, a tibeti eredetű Korai Qin-dinasztia császára, miután az északi területeket meghódította, a Déli Jin-dinasztia ellen fordult. Mikor 379-ben Xiangyang ellen vonult, Daoan tanítványaival el akart menekülni a háború elől. A város parancsnoka azonban nem engedte el őt, talán azért, mert a nagy tiszteletben álló buddhista mester mágiikus erejére számított. Tanítványait még sikerült időben biztonságos helyekre küldenie. A xiangyangi közösség ezzel szétesett, de a kirajzó tanítványok révén új központok alakultak, amelyek közül a legjelentősebbek: Jiangling 江陵 (a mai Hubei tartományban), Lushan, valamint Chang'an, ahová a mestert a megszálló csapatok vitték.

Daoan Chang'anban (379–385)

Daoan életében változás következett be Chang'anban: a császárral személyes kapcsolatot tartott fenn. A császár elismerésének jeléül „Az ország gyémántja” címet adományozta neki. Korábban mesterét, Fo Tuchenget is ezzel a címmel tüntették ki. Daoan részt vett a világi nevelésben, az ifjakat konfucianizmusra oktatta. Kelet-Ázsia leghatalmasabb birodalmának központjába került, amely kiterjesztette hatalmát Közép-Ázsiára is. Külföldi fordítók tömegesen érkeztek a fővárosba, de ezúttal kínai mesterek irányították a fordítási munkálatokat. Különösen nagy szerep jutott a fordításban Zhu Foniannek 竺佛念. Két kasmíri szerzetest kell kiemelnünk a fordítók közül: Szanghadévát és Szanghabhadrát, akik Abhidharma-műveket fordítottak kínaira (*Vibhása*, *Abhidharma-hridaja*, *Dnyánapraszthána*). Daoan szervezői és tanácsadói feladatokat vállalt, továbbá a kész fordításokhoz előszavakat írt, amelyek az északi buddhizmus történetének fontos dokumentumaivá váltak. A fordítások során a legkorábbi időszaktól kezdve kérdés

volt, hogy melyik módszert válasszák: vajon a kínai szöveg díszítettebb, ismétlésektől mentes, s ennél fogva a kínai írástudók számára irodalmilag élvezhetőbb legyen-e, vagy pedig inkább törekedjenek a szöveghibb fordításra, kockáztatva a mű népszerűségét? Ennek a kérdésnek a megoldására Daoan lefektette a fordítás általános szabályait. Hetvenhárom éves korában halt meg Chang'anban.

Huiyuan tevékenysége (334–417)

Daoan leghíresebb tanítványa Huiyuan 慧遠 volt, aki folytatta mestere munkáját. A buddhizmust eredeti jelentésében próbálta megérteni, leválasztva róla a hagyományos kínai gondolkodás elemeit. Szegény hivatalnokai családból származott. Fiatalkorában konfucianus nevelést kapott, de Laozi és Zhuangzi filozófiája annyira elbűvölte, hogy a konfucianizmust csak üres fecsegésnek tartotta. Taoista érdeklődése mintegy kikövezte számára a buddhizmushoz vezető utat. Xiangyangban már Daoan mellett találjuk, a források azonban csak egyszer említik meg. Zhu Fatai 竺法汰 betegsége miatt ő szállt vitába a tudat nemlétét (*xinwu* 心無) hirdető Daohenggel 道恆, és győzelmet aratott felette.

Huiyuannak mindig szándékában állt elvonulni a világ elől, ezt azonban nem tudta megvalósítani Xiangyangban, amely forgalmas nagyváros volt. Mikor Xiangyangból Daoan tanítványai menekülni kényszerültek, Huiyuan a Lushan 廬山 (Jiangxi északi része) felé vette útját. Annyira lenyűgözte a hegyen elé táruló festői táj, hogy itt telepedett le. 384-ben kolostort alapított a hegyen, amelynek a Keleti Erdő Temploma (*Donglin si* 東林寺) nevet adta. A Lushan ezt követően a déli buddhizmus központjává vált, s Huiyuan szerepe a buddhizmus terjesztésében hasonló lett mesteréhez. Az a szokás, hogy hegyeken alapítanak kolostorokat, a taoista hagyományban gyökerezik. A *Baopuzi* 抱朴子 című taoista mű például huszonhét olyan hegyet sorol fel, amely ideális környezetet nyújt az elmélyedéshez. Élete utolsó felében Huiyuan egyszer sem hagyta el a hegyet. Azt mondta, a Tigris-patakon nem megy túl még az uralkodó kedvéért sem. Így akarta megvalósítani a világ zajától elvonuló sramana eszményét. Szerinte ugyanis „a sramana idegen, aki az emberi világon kívül él”.

Bár a világot maga mögött hagyta, a világ elől mégsem tudott teljesen elrejtőzni. Az előkelő családok fiai keresték fel, néhányan azért, hogy szerzetesek legyenek, néhányan azért, hogy világiként tanuljanak tőle. A Lushan egyszerre nyújtott menedéket a szerzeteseknek és a világtól elvonulni kívánó világi értelmiség számára. Egymással szemben álló politikai vezetőkkel állt baráti kapcsolatban anélkül, hogy bármelyik fél is neheztelt volna rá. Így mind az északi, mind a déli udvarral élénk kapcsolatot tartott fenn. Yao Xing 姚興, az északon uralkodó császár olyan nagy becsben tartotta, hogy személyesen kérte, írjon előszót *Dazhidu lun* 大智度論 (*A Nagy Pradnyáparamitá kommentárhoz*), a 25 ezer versszakos pradnyáparamitá szútra kommentárjához. A Jin trónt bitorló Huan Xuan 桓玄 és a trónt restauráló Sima 司馬 család egyaránt tisztelettel bánt vele. Huiyuan úgy gondolta, hogy a zavaros politikai helyzetben a semlegesség a túlélés egyetlen lehetősége.

402. szeptember 11-én Huiyuan összehívta a szerzeteseket és a világi híveket, és egy Amitábha-buddha-kép előtt fogadalmat tettek, hogy Szukhávátiban, a világegyetem nyugati felében elhelyezkedő égi birodalomban fognak újjászületni. Megalapították a Fehér Lótusz társaságot (*Bailian she* 白蓮社), amelyet később a Tiszta-föld iskola (*Jingtu zong* 淨土宗) elődjének ismer majd el. Huiyuant pedig az első pátriárkának tekintik, noha nem volt mestere egyetlen későbbi Tiszta-föld mesternek sem. Az egyéni karma miatt várhatóan nem egyszerre érik el a nyugati földet, ezért most fogadalmat tesznek, hogy ha valaki közülük Amitábha paradicsomában születik meg, akkor az segít a többieknek. Ez a fogadalom nem keverendő össze a bódhiszattva-fogadalommal, mivel a segítségnyújtás csak egy szűk csoportra irányul, nem pedig valamennyi lényre. Azt a módszert, hogy a maguk elé helyezett képről meditálnak, „buddhára gondolásnak” nevezik (buddhánuszmríti, *nianfo* 念佛). A *Banzhou sanmei jing* 般舟三昧經 azt írja erről a meditációról, hogy egy héten keresztül éjjel-nappal Amitábhára kell gondolni, s akkor Amitábha megjelenik és elmagyarázza a tant. Huiyuan Kumáradzsívához írt egyik levelében kételyét fejezte ki annak kapcsán, hogy valóban Amitábha jelenik-e meg, vagy mindez csupán az elme szüleménye. Az Amitábha-kultusz alapja a *Szukhávátivájua szútra* (*Amituo jing* 阿彌陀經). A mű szerint az Amitábha-hívő a Nyugati Földön fog újjászületni.

Huiyuan művei

A 4. század vége előtt nem találunk utalást a dharmakája (*fashen* 法身) fogalmára a kínai forrásokban. Daoan volt az első, aki egyik előszavában néhány mondatot szentelt ennek a témának. Kumáradzsíva madhjamaka fordításai ismertették meg a kínaiakat mélyebben a dharmakája tanításokkal. Az általa lefordított *Dazhidu lun* című mű ugyanis részletesen kifejti ezt a mahájána tantételt. Ugyanez a mű a bódhiszattva dicső testét is dharmakájának nevezi, amelyet a bódhiszattva a nyolcadik földön ölt magára, mikor megszabadul minden kötöttségtől és vágytól. Mivel az elvont elmélkedés távol áll a hagyományosan tapasztalatra irányuló kínai filozófiától, a kínaiak nehezen értették meg ezt az új fogalmat. Huiyuannak is nehézséget okozott ennek helyes értelmezése, ezért 405 és 409 között Kumáradzsívától kért segítséget levelekben, amelyeket Kumáradzsíva válaszaival együtt a 6. században készült *Dasheng daji zhang* 大乘大義章 (*Mahájána Enciklopédia*) őrzött meg. Huiyuan összesen tizennyolc levelet intézett Kumáradzsívához, s ezekben újra és újra felvetődik az a kérdés, hogy vajon a dharmakája rendelkezik-e bármilyen anyagi léttel, legyen az bármennyire finom is.

- (1) Buddha állítólag a dharmakája alakban tanította a bódhiszattvákat, következésképpen ennek láthatónak és hallhatónak kell lennie. Másfelől viszont úgy írják le ezt, mint állandó, változatlan és nirvánával azonos. Hogyan lehetséges ez?

- (2) A megvilágosodással együtt jár minden múltból örökölt tisztátlan „szokás” (vászaná, *xi* 習) megszűnése. Ez a karmikus folyamat vége. A bódhiszattva útjának nyolcadik állomásán következik ez be, és itt elnyeri a dharmá-dhátuból született testet. De hogyan jöhet létre ez a test, ha mindenfajta okság megszűnt, s a négy anyagi elem többet nem jut szerephez? Létezik egy másik fajta átalakulás, amely a *yinyangon* túl van?
- (7) A természetfeletti erők használatának (abhidnyá, *shentong* 神通), kell lennie valami anyagi alapjának, mivel kapcsolatban állnak az érzékszervekkel. Ez viszont, úgy mondják, hiányzik a dharmakájából. Mégis ennek a testnek anyaginak kell lennie ahhoz, hogy megmutatkozhasson. Lehet, hogy ez egy nagyon finom anyag? Lehet, hogy ez az oka annak, hogy az alacsonyabb szinten lévő bódhiszattvák nem látják ezt, mivel az érzékelő erejük nem fejlődött ki még teljesen?

Daoanhoz hasonlóan ő is nagy hangsúlyt fektetett a szerzetesi közösség működését szabályozó vinájára. Szigorúan betartotta a fegyelmi előírásokat, néhány tanítványát nyugatra küldte, hogy pontosabb ismereteket szerezzenek a vinájáról. Az északról Lushanra érkező szarvászativádin mester, Szanghadéva átadta Huiyuannak az általa kínaira fordított *Abhidharma-hridaja* című munkát. Ez nagy hatást gyakorolt rá, *Sanbao lun* 三報論 (Értekezés a háromféle karmikus következményről) című művében felfedezhetők ennek nyomai.

Eltérően mesterétől, aki a buddhista szerzetesek számára írt előszavakat, kommentárokat, Huiyuan főleg a buddhizmust az értelmiségi körökben népszerűsítő műveket írt. Ezek a népszerűsítő írások két téma körül csoportosulnak: 1. a karma nem-megszűnése, amelyet a lélek halhatatlansága biztosít, 2. a szangha autonómiája, amely jelképesen abban nyilvánul meg, hogy a szerzetesek nem borulnak le az uralkodó előtt.

Huan Xuan, a Jin trón bitorlója 399 és 402 között kísérletet tett az egyház önállóságának korlátozására. Ezekkel az érvekkel támasztotta alá elhatározását:

A királyi méltóság a legfontosabb elv a földön. Laozi az uralkodót a Taóval, a Földdel és az Éggel együtt a négy hatalmasnak (*sida* 四大) nevezte. Azért, mert míg az Ég és a Föld érdeme az életadás, addig az uralkodó feladata az, hogy közvetítse ezt az életadó erőt a lények felé. Mivel a szerzetesek is létükben az uralkodó kegyes tevékenységére szorulnak, hogyan részesülhetnének az uralkodó erényének gyümölcseiből anélkül, hogy a szertartásokat követnék? Hogyan élvezhetnék az uralkodó kegyét anélkül, hogy tisztelnék?

Huan Xuan támadása azonban a buddhizmust pártfogoló hivatalnokok és egyházi vezetők – köztük Huiyuan – ellenállásába ütközött. Huiyuan ekkor írta híres művét: *Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論 (A *sramana* nem hódol a királynak). Ez a mű öt részre oszlik. Az első kettőben a világi emberek (*zaijia* 在家) és a szerzetesek (*chujia* 出家) eltérő ambíciójáról, életmódjáról és társadalmi rangjáról ír. A harmadik részben a Huan által hangoztatott mindenható uralkodó elvét cáfolja meg, miszerint az uralko-

dó az Ég és az emberek között közvetít, ezért mindenkinek engedelmeskednie kell neki. A buddhista úton a lélek (*shen* 神) megszabadul a vágyak béklyójától, és a teljes megtisztulás után a nirvánába jut. Ezt sem az uralkodó, sem pedig az Ég és a Föld nem tudja előidézni: az Ég adhat életet, de nem képes a lényeket a haláltól megmenteni. A negyedik részben a buddhizmus ellen érvelő vitapartner kétségbe vonja a karma és az újjászületés tanát: semmi nincs azon kívül, amit az értelem felfoghat, nincs más igazság azon kívül, amelyet a múlt kínai bölcsei feltártak. Huiyuan azt válaszolja, hogy ezek a bölcsek azonosak Buddhával, Buddha segítő manifesztációi. Az ötödik részben úgy határozza meg a lelket, mint egy rendkívül finom, anyagtalan, örökké tartó elv az emberben. Az újjászületést a *Zhuangzi*-ből vett hasonlattal mutatja be:

A tűz átadása (ugyanazon) tüzelőanyagban, ez olyan, mint a lélek átadása a testben; ám a tűz átadása más tüzelőanyagban olyan, mint a lélek átadása más testnek. Az előző tüzelő nem a későbbi tüzelő, s ebből tudhatjuk, hogy a [feladatukat] tökéletesen ellátó ujjak művészete mily titokzatos (vö. *Zhuangzi* III). (Tőkei)

Huiyuan 417-ben halt meg, sa Lushanon temették el, ahol élete utolsó évtizedeit töltötte. Halálával egy korszak zárul le a kínai buddhizmus történetében. A halála utáni időszakban a buddhizmus mélyen gyökeret ver a kínai társadalom minden rétegében, az írástudóktól egészen az írástudatlan tömegekig. Ebben a korszakban a buddhizmusnak sikerült levetkőznie a kezdeti taoista hatást, így pontosabb fogalmat alkothattak róla.

A KÍNAI MADHJAMAKA

Kumáradzsíva a legfontosabb madhjamaka műveket kínaira fordította, így lerakta a kínai madhjamaka alapjait. Ezt sanlun 三論 (három értekezés) iskolának nevezik, mert a madhjamaka írások közül kiemelték hármat, amelyek tanulmányozásának különösen nagy jelentőséget tulajdonítottak: *Madhjamaka sásztra*, *Zhonglun 中論* (Értekezés a közép tanításáról), a *Dvādaśanikája sásztra*, *Shi er men lun 十二門論* (Tizenkét kapu értekezés), a *Sata sásztra*, *Bai lun 百論* (Száz vers értekezés). Az első kettő Nágárdzsuna, a harmadik pedig Árdjéva műve. A madhjamaka első kínai követői Kumáradzsíva tanítványai közül kerültek ki: Sengru 僧叡 és Sengzhao 僧肇.

Sengru

Hat nappal rá, hogy Kumáradzsíva Chang'anba érkezett, egy ötvenéves dharma-mester, akit Sengruinak hívtak, megkérte, hogy fordítson le egy művet a dhjána gyakorlatáról. Kumáradzsíva kérésének eleget téve, különböző forrásokból összeállította a *Bódhiszattva-dhjána* című művet, majd lefordította. Sengru Kumáradzsíva fő tanítványa lett, végig mellette maradt Chang'anban, a fontosabb fordításaihoz előszavakat írt.

Sengru 352-ben Henan északi részében született, ott ahol korábban Fo Tucheng 佛圖澄 terjesztette a buddhista tant. Tizennyolc éves korában lett szerzetes, s mikor Senglang 僧朗 (kb. 605) előadásait hallgatta, feltűnt értelmes kérdéseivel. Huszonnégy éves korában tanulmányútra indult, s valószínűleg ekkor találkozott először Daoannal. Bár az életrajza nem említi meg, hogy Daoan mestere lett volna, Sengru maga előszavaiban azt állítja, hogy Daoan tanítványa volt. Miután Daoan 385-ben meghalt, a bizonytalan politikai helyzet miatt északról Sichuanba utazott, ahol pásztor törzsek fogságába esett. Csak akkor szabadult meg a fogságból, mikor egy arra utazó kereskedő felismerte, hogy szerzetes, és kiváltotta. Útját folytatva, Lushanra, Huiyuan közösségébe érkezett, s bekapcsolódott az Amitábha-kultuszba.

Sengru, akárcsak Daoan és Huiyuan, a dhjána gyakorlatok elkötelezett híve volt, s miután Kumáradzsíva elkészült a *Bódhiszattva-dhjána* fordításával, nagy elszántsággal a meditációnak szentelte magát, s hamarosan szent emberként tisztelték. Yao Xing udvarában is megjelent, s mély benyomást tett a császárra és az udvari körökre. Számos buddhista mű fordításában részt vett (Értekezés a közép tanításáról, Száz vers értekezés, *Lótusz szútra* stb.), előadásokat tartott a *Vimalakírti szútráról* és a *Szatjasziddhi-sásztráról*.

418-ban, hatvanhét éves korában Jiankangba költözött. A híres világi hívő, Xie Lingyun kérésére írt egy művet a szanszkrit fonológiáról. Itt halt meg 436-ban, s mélyen hitt az Amitábha paradicsomában való újjászületésében.

Sengru fiatalkorában pradnyá tanulmányokat folytatott, tanításait nagyban befolyásolták a korban virágzó neotaoista-buddhista tanulmányok. Sengruitól kevés mű maradt

fenn, leginkább az *Értekezés a közép tanításáról* és a *Tizenkét kapu értekezés* előszavaiból következtethetünk filozófiai nézeteire. Kumáradzsíva hatására a madhjamaka elveket fogadta el, egyetértett a hínájána bírálásával:

A vágy és csalódás a téves nézetekből születik, s a „három világ” általuk elmerül. Az egyoldalú megértés az ellenszenvező tudásból keletkezik, s a hozzá való ragaszkodás vezet az eltévelyedéshez. Ebből tudjuk, hogy a nagy bódhi a hatalmas megérzésben van, a kis tudást pedig a szűkös elme köteléke tartja fogva. Ha a megérzés nem tágas, akkor nem elegendő ahhoz, hogy általa megszüntessék a létezés és nem-létezés [közti különbséget], s egyesítsék a vallási és a világi [szempontot]. A tudás pedig, ha nem teljes, akkor vele nem tudunk végigmenni a Középső Ösvényen és lerombolni a két határ ellentétét. Hogy a vallási és világi [különbséget] nem szüntették meg, s a két határ ellentétét nem rombolták le, ez a bódhiszattvát elszomorította. Ezért Nágárdzsuna, a nagy ember (mahászattva) egyenlővé tette őket a Középső Ösvény által, s lehetőséget adott a tévelygések követőinek, hogy meglássák a Titokzatos Ujjat, és egészen megváltozzanak. Befogadta őket az átalakulásokkal való azonosulás [elvé] révén, és elérte, hogy a Titokzatos Megértés vendégei [= új hívei] megszabaduljanak terveiktől és megfontolásaiktól a „reggeli napsugaraknál” (vö. Zhuangzi VI). (Tőkei)

Nagyra értékelte Daoant, de elismerte, hogy tanításai csak előkészítették a Kumáradzsíva által tanított üresség tanítását. Elítélte a „fogalmak párosítását” (*geyi* 格義) és a 4. századi dharma-mesterek elméleteit. Fenntartotta a szamszára és nirvána, valamint a szent és profán azonosságát, s kulcsszerepet tulajdonított a lét és nemlét mibenléte megértésének:

Amikor pedig eligazította őket a Tizenkettő által, akkor a létezés és nem-létezés egyaránt világossá tette, s nincs kérdés, amit ki ne merített volna. Amikor pedig minden kérdést kimerített a létezés és nem-létezés dolgában, akkor megtagadott minden érdemet az átalakulások teremtésében (vö. Zhuangzi XXVI). (Tőkei)

Sengzhao

Sengzhao 374-ben született Chang'an közelében. Szegény családból származott, ezért másolóként munkát vállalt, s ez remek alkalmat teremtett számára a világi irodalom megismerésére. Már fiatalkorától a taoizmushoz vonzódott, ám miután elolvasta a *Vimalakírti szútrát*, buddhista hitre tért és a szerzetesi életet választotta. Felkereste Kumáradzsívat, majd Chang'anba is követte. Yao Xing kinevezte Kumáradzsíva segítőjének a fordítási

munkában. A *Pancsavimsati* fordításával elkészülve, írt egy több mint kétezer írásjegyből álló értekezést, amelynek *A pradnyának nincs tudása* címet adta. Mestere így dicsérte a művét: „Az én értelmezésem nem különbözik a tiédőtől, a kifejezésekben kölcsönözhetünk egymástól.”

408-ban Daosheng ezt az értekezést Lushanra vitte, ahol Huiyuan és tanítványai körében szintén nagy népszerűségnek örvendett. Sengzhao ezt követően írt további fontos művei: *Buzhen kong* 不真空 (*A nem-abszolút üressége*), *Wu bu qian* 物不遷 (*A dolgok nem változnak*). Ezenkívül írt még egy kommentárt a *Vimalakirti szútrához*, néhány előszót, sa *Nirvāna névtelen* (*Niepan wuming* 涅槃無名) című értekezést, amelyet már Kumáradzsíva halála után írt. Egybegyűjtött értekezéseinek a *Zhaolun* 肇論 címet adták.

A pradnyának nincs tudása

Sengzhao ebben az értekezésében a szent ember és a hétköznapi ember megismerési folyamatát állítja szembe egymással. A felsorolt fogalmak többsége a szent emberre vonatkozik. A szent ember lehet buddha vagy bódhiszattva, vagy akár taoista bölcs is. A lényeg, hogy a pradnyával kell rendelkeznie. A szent ember tudatát üresen megőrzi, és a nem-megértő jellegű pradnyával intuitívan megérti a jelleg nélküli abszolút igazságot; nem rendelkezik a jellegnélküliséggel mint tulajdonsággal, mivel így jelleggé válna; a létben él, mégsem létező, a nemléttben tartózkodik, mégsem nem-létező; nem-cselekvő, de nem is nem-cselekvő; nem-válaszoló válasszal válaszol; üresség-semmi a lényege; nem keletkezik és nem múlik el.

Így aztán a szent ember üressé teszi az elméjét és megtölti (= valóságossá teszi) a megvilágosodást (vö. Laozi III). Egész nap tud és mégsem tud soha. Ezért képes tompítani a ragyogást és eltakarni a fényét (vö. Laozi VII). Üres elméje a titokzatosság tükre. Elzárván bölcsességét és eltömítvén hallását, egészen egyedül felfogja a kifürkészhetetlent (vö. Zhuangzi XII). (Tőkei)

FAXIAN ÉS DAOSHENG

Yao Xing uralkodása idején, 399-ben indult útnak Faxian Indiába, hogy buddhista szövegeket gyűjtsön, s ezek által pontosabb és hitelesebb ismereteket nyerhessen a buddhista tanokról, egyházi szervezetről. Sikeres utazása a későbbiekben számos szerzetest hasonló vállalkozásra serkentett. A szerzetesek különböző céllal vették útjukat India felé: néhányan szent szövegek után kutattak, mások híres indiai mestereket kívántak felkeresni. Megint mások a buddhizmus szent helyeit akarták felkeresni: a Lumbini ligetet, ahol Buddha született; Bódhgaját, a megvilágosodás helyét; Benáreszt, ahol Buddha először megforgatta a tan kerekét; Kusinagarát, ahol Buddha a nirvánába tért. Sokan azért vágtak neki ennek a veszélyes útnak, hogy indiai tanítókat hívjanak Kínába. Sokan útnak indultak, de csak kevesen érték el végcéljukat, s még kevesebben tértek vissza hazájukba.

Faxian előtt már jó néhányan megkísérelték megtenni ezt az utat, de vagy csak Közép-Ázsiáig jutottak, vagy ha elérkeztek is Indiába, soha nem tértek vissza. Történelmi jelentősége abban áll, hogy ő volt az első olyan kínai szerzetes, aki eljutott Indiába, ott tanult hosszabb ideig, majd szent szövegekkel visszatért Kínába. Faxian és a későbbi zarándokok úti feljegyzései lényegi forrásai az indiai történelem és földrajz tanulmányozásának, mivel az indiaiak nem tekintették fontosnak a történelmi események lejegyzését.

Faxian indulása idején még nem volt teljes a vinaja, a regulák fordítása, pedig a virágzó buddhista közösségek kialakulásával egyre nagyobb szükség volt rá. Mint az előzőekben már láttuk, Daoan és Huiyuan is nagy hangsúlyt fektetett a regulákra. Faxian útjának fő célja az volt, hogy a vinaja egy eredeti példányát fellelje, s kínaira fordítsa. Ha két évvel később indult volna útnak, akkor hallhatott volna arról, hogy Kumáradzsíva Chang'anba érkezett, s megbízták a vinaja szarvástivádin változatának a fordításával.

Kezdetben a Közép-Ázsiába vezető északi utat követte, később azonban átkelt a sivatagon, amelyet úgy festett le, mint ami tele van gonosz szellemekkel és üvöltő szelekkel, s az utat csak a halottak csontjai jelölik ki. Khotanból a déli útvonalon ment, s a havas hágókon átkelve Északnyugat-Indiába érkezett. Itt többek között a következő helyekre látogatott el: Udjana, Gandhára, Pésávar és Taxila. Ezt követően a buddhizmus szent helyei felé haladt tovább Kelet-Indiába.

Pátaliputrában megtalálta azt, amiért Indiába jött. Miközben szorgalmasan tanult szanszkritul, lemásolta a mahászámghika iskola vinaja-gyűjteményét. Továbbá sikerült szert tennie a Szarvástiváda vinajára, valamint a *Maháparinirvāna szútrára*. Beteljesítve küldetését, úgy döntött, hogy hazaindul, ezért Tamraliptibe ment, hogy tengeren tegye meg a hazafelé vezető utat. Ceylonban megszakította az útját két évre, hozzájutott a Mahisászaka vinajához és a Szarvástiváda kánon néhány részéhez. Újból hajóra szállt, a „tenger istene” azonban nem kedvezett neki: viharba kerültek, s a hajó egy szigethez – valószínűleg Jávához – sodródott. Átszállt egy Kanton felé tartó kereskedőhajóra, de ismét nem volt szerencséje, mert a hajót egy vihar elsodorta a part közeléből, s hosszú hanykódás után északon a Shandong-félszigeten kötöttek ki 414 körül.

Faxian összesen több mint kétszáz napot töltött tengeren. Miután visszatért Kínába, életének hátralévő részét a hazahozott művek fordításának szentelte. Útinaplója, a *Xiyu ji* 西域記 (*Feljegyzések a buddhista országokról*) részletesen beszámol tapasztalatairól és a hosszú utazás veszélyeiről. Ezek sem rettentették el azonban a későbbi generációkat, hogy maguk is vállalkozzanak erre a kockázatos feladatra.

Daosheng 道生

A kínai buddhizmus egyik sajátos, a buddhizmus fejlődését egész Kelet-Ázsiában meghatározó tanítása a hirtelen megvilágodás. Az indiai buddhizmus szerint nagyon hosszú, fáradságos út visz el a buddhaságig. Kínában ezzel szemben úgy vélték, hogy bárki megvilágosodhat még a mostani életében egyetlen pillanat alatt. Ez a tantétel a Tang-korban (618–907) kialakuló s egyre jobban teret nyerő chan iskola központi tételévé vált. A 4–5. században Daosheng már megfogalmazta ezt a tételt, így a chan iskola mesterének fogadja el. Először röviden áttekintjük életútját, majd megvizsgáljuk a hirtelen megvilágosodásról és az ehhez szorosan, szervesen kapcsolódó buddha-természetről vallott nézeteit.

Daosheng életrajza

Daosheng i. sz. 360 körül született, s már ifjúkorában kiemelkedett tehetségével. A pradnyá iskola neves mestere, Zhu Fatai térítette buddhista hitre, s mire szerzetessé avatták, híre már mindenhová eljutott. 397-ben a Lushan-hegyen felkereste a kor két nagy mesterét, Huiyuant és Szanghadévát, majd az utóbbi vezetése alatt a Szarvászativáda Abhidharma-irodalmat tanulmányozta. 405 és 406 között Chang'anba ment, csatlakozott a Kumáradzsíva köré gyűlt szerzetesekhez, s valószínűleg részt vett a *Vimalakírti-nirdésaszútra* és a *Lótusz szútra* fordításában. Nem maradt ott sokáig, 408-ban dél felé vette útját, előbb visszatért a Lushan-hegyre, majd a déli fővárosba, Jiankangba ment. Északról magával hozta Sengzhao *A pradnyának nincs tudása* című értekezését. Ez a mű, mely a buddhista és a taoista eszmék mesteri ötvözete, nagy hatást gyakorolt Huiyuanra és a neotaoizmus befolyása alatt álló déli buddhista körökre. Daosheng érdeme, hogy összeköttetést teremtett a birodalom szétszabdaltsága miatt eltérő irányba fejlődő lushani és chang'ani buddhista közösségek között. Ebben az időben Daosheng figyelmének központjába a *Nirvána szútra* került, s hamarosan a mű elismert magyarázójává vált.

Jiankangi tartózkodása idején történt meg a következő eset. A Liu Song- 劉宋 dinasztia (420–479) Wen 文 császára (ur. 424–453) néhány szerzetest, köztük Daoshenget, vendégül látta a palotájában. Az ételt meglehetősen későn, dél elmúltával szolgálták fel, s mivel a buddhista regulák tiltják az evést ebben az időben, a szerzetesek vonakodtak nekilátni. A császár ezt észrevéve így szólt: „Még csak a délidő kezdete van.” Mire Daosheng rögtön így válaszolt: „A nap az Eget ékesíti, ezért ha az Ég mondja [tudniillik

a császár az Ég fia], hogy még csak dél van, akkor ennek így is kell lennie.” Majd fogta a csészéjét, s elsőként kezdett enni. Társai feloldozást nyerve Daosheng szavaitól rögtön követték példáját, s nagyon hálásak voltak neki lélekjelenlétéért.

Ez az eset jól illusztrálja, hogy Daosheng fittyet hányt a formáságoknak és előírásoknak, s ebben a neotaoisták által hirdetett szabad szellemiséget ismerhetjük fel. A neotaoisták, szemben a konfucianizmus szigorúan előírt szertartásosságával, a szabad, kötöttségektől mentes életformát tartották eszményinek. Erre talán a legjellegzetesebb példa a „Bambuszliget hét bölcse”, az az irodalmárok és művészek alkotta csoport, amely „neveletlenségével” számtalanszor megbotránkoztatta a konfuciánus köröket.

A hirtelen megvilágosodás

Daosheng hirtelen megvilágosodásról írott értekezése nem maradt fenn. Fellelhető munkáiban viszont nem találjuk meg a tétel rendszeres kifejtését, csupán szórványos utalásokat. Elméletének rekonstruálásában segítségünkre vannak kortársai és későbbi buddhista mesterek feljegyzései erről a témáról.

A hirtelen megvilágosodás kérdése először Zhidun (314–366) írásaiban kerül terítékre. A *Dasabhúmi*ka szútra a mahájána ideál, a mások megmentése érdekében saját megszabadulásáról lemondó bódhiszattva szellemi fejlődését tíz szintre osztja. A hetedik szinten megszerzi a bölcességet, s többé már nem eshet vissza alacsonyabb szintekre; eljövendő megvilágosodásához kétség nem férhet. Zhidun arra következtetett ebből, hogy a bódhiszattva ezen a szinten hirtelen megvilágosodást él át. Ez azonban csak részleges, hiszen a teljes megvilágosodás a tizedik szinten következik be. Daosheng két okból is hibásnak véli Zhidun eszmefuttatását. Egyrészt, ha a bódhiszattva a megvilágosodást a hetedik szinten, míg a buddhaságot a tizediken éri el, akkor ez a megvilágosodás és a buddhaság különbözőségét vonja maga után. Szerinte viszont ez a kettő azonos. Másrészt, a bódhiszattva útjából még három állomás hátra van, megvilágosodása tehát nem tekinthető sem hirtelennek, sem teljesnek. További megvilágosodásra van még szüksége, így ez az elmélet valójában a fokozatos megvilágosodást támasztja alá.

Daosheng hirtelen megvilágosodásról vallott nézeteit nagyban befolyásolták Abhidharma tanulmányai. Mesterének, Huiyuannak a karmáról írt értekezésében megtalálható a hirtelen megvilágosodás tanításának csírája.

A világi kötelekektől megszabadult vendég nem véti szem elől a csodás dharmát (tanítást). Megtisztítja tudatát a titok kapujában. Egyetlen pillanat alatt a legmagasabb helyre szökell. Ha [karmája miatt] balsors is lenne később osztályrésze, immár nem kell tennie ellene semmit. Valahogy a karma megszűnik benne; nem sújtja többé a háromféle következmény.

A „vendég” a hínájána buddhizmus szentjére, az arhatra utal, aki a Szanghadéva által kínaira lefordított *Abhidharma-hridaja* szerint hirtelen megszabadul minden karmától,

és a háromféle (mostani, következő és az azutáni életekre kiható) következmény alól felmentést nyer. Huiyuan nem használja a „hirtelen” szót a fenti idézetben, mégis a „szökell” szó egyértelműen erre utal.

Az Abhidharmán túl a neotaoista elmélkedésekkel szorosan összefonódó pradnyá filozófia is fontos kútforrás volt Daosheng újszerű tanításának. Kínában a pradnyá filozófia elemzői összekapcsolták a jelenségvilág mögött meghúzódó valóságot, a „li” 理 taoista fogalmát a buddhista transzcendens bölcsességgel, a pradnyával. Daosheng a hirtelen megvilágosodás mellett azzal érvel, hogy a *li* oszthatatlan, így annak megértését sem lehet szakaszokra bontani.

A „li”, az igazság, a maga-olyanságban (*ziran* 自然) rejlik: a megvilágosodás az a [folyamat], amely során titokzatos módon azonosság jön létre [az igazsággal]. Ha az igazi lét nem osztható szintekre, akkor hogyan is lehetnének különböző fokozatai a megvilágosodásnak? 夫真理自然。悟亦冥符。真則無差。悟豈容易。(T 37, 1763: 377b10–11.)

Daosheng meditatív tapasztalatairól így ír életrajza:

Miután sokáig mély meditációs állapotban időzött, megértése elhatolt odáig, ami a szavakon túl van. Ekkor így kiáltott: „A jelképeknek az a céljuk, hogy tökéletesen megérthessük az eszményit. Miután az eszményit meglettük, akkor már elfeledkezhetünk a jelképekről.” 生既潛思日久。徹悟言外。洒喟然歎曰。夫象以盡意。得意則象忘。(T 50, 2059: 366c14.)

Itt is felfedezhető az a fajta hirtelen áttörés, amelyet a karma megszűnésénél előzőleg tárgyaltunk.

Liu Qiu 劉虬, aki Daosheng tanítványa volt, így idézi mesterének szavait:

A megvilágosodáshoz vezető harminchét fajta gyakorlattal közel kerülhet valaki a nirvánához, de nem hívják ettől még arhatnak. A hat tökéletesség (páramitá) segítségével közel kerülhet valaki a buddhasághoz, de nem nevezhető még bódhiszattvának. A favágáshoz hasonlítva mondhatjuk ugyan, hogy a fát lábról lábra vagy hüvelykről hüvelykre vágjuk ki, mivel még mindig marad a fából. Mégis a [lételemek] eredetnélküliségének a felismerésekor az eredet végére kell járni, így a megvilágosodásnak hirtelen kell bekövetkeznie.

Itt a fokozatos megvilágosodást hirdető kedvenc hasonlatát, a favágást értelmezi saját szája szerint. Igaz ugyan, hogy a favágás centiről centire halad előre, végül azonban elérkezik az a pillanat, amikor elfogy a fa.

A hit általi megértést (*xinjie* 信解), melynek alapja a tanítás, nem tekintette igazi megvilágosodásnak. Xie Lingyun 謝靈運 (385–433) művéből ismerhetjük meg álláspontját ebben a kérdésben:

A megértéshez nem lépcsőről lépésre kell eljutni, mint ahogy a tanításból eredő hit egyre erősödik. Mit értek ezen? Az a tény, hogy a hit a tanításokból születik meg, (azt mutatja, hogy) lehetséges napról napra előrehaladni. A (végső) megértés azonban nem fokozatos, ezért nem lehet részleges megvilágosodást átélni. 夫明非漸至, 信由教發. 何以言之? 由教而信, 則有日進之功. 非漸所明, 則無入照之分。 (T 52, 2103: 225b25–27.)

Xie Lingyun, aki Daosheng örökébe lépett, a *Bian zong lun* 辯宗論 (*Vita az eszményiről*) című értekezésében azt állítja, hogy az indiaiaknak a fokozatos út a megfelelőbb, míg a kínaiaknak a hirtelen út.

Az 5. században a hirtelen-fokozatos vitában az indiai buddhizmushoz közelebb álló fokozatos út képviselői győzedelmeskedtek. Huiguan 慧觀 a hegymászó hasonlatával magyarázta el a fokozatos megvilágosodást. A hegymászó célja elérése előtt már látja a hegycsúcsot a messzeségben. Mivel a cél látómezőjébe került, ennyiben megérkezett, ugyanakkor a lábával nem jutott el még odáig, ezért nincs ott. A végső igazság oszthatatlan ugyan, de az emberek különböző szellemi képességei miatt az igazságot részben is meg lehet érteni.

A buddha-természet

Daosheng buddha-természetről vallott nézeteit a *Nirvána szútrá*ból meríti, amelyet élete utolsó felében tanulmányozott. A mű hínájána változatáról három kínai fordítás is készült. A mahájána változatot először Faxian ültette át kínaira Buddhahadra segítségével, majd Dharmarakséma fordította le 421-ben. Mikor a Yuanjia 元嘉 uralkodási periódus (424–453) közepén Faxian fordítása délre került, néhány buddhista, köztük Huiyuan, Huiguan és Xie Lingyun megváltoztatták a szöveg fejezeteinek a beosztását. Ezt nevezték a későbbiekben „déli szövegnek”, szemben Dharmarakséma fordításával, amelyet az „északi szövegnek” hívtak.

A Keleti Jin-dinasztia (317–420) alatt a buddhista gondolkodók figyelmét a taoizmus és a pradnyá filozófia kötötte le. Az Északi és Déli Dinasztiák (420–581) korában viszont már a mahájána *Nirvána szútra* két fordítása állt az érdeklődés középpontjában. A hínájána hagyomány szerint a nirvána a világ szenvedéseitől való megszabadulás állapota. Néhány mahájána mű, mint például a *Lótusz szútra* vagy a *Madhjamaka sásztra* ezzel szemben a nirvána állapotának az ürességnek, azaz a lételemek önvalónélküliségének felismerését tartja. A *Nirvána szútra* jelentősége abban áll, hogy ez írja le először a nirvánt pozitív fogalmakkal: a nirvána örök, boldog, személyes és tiszta. Minden lény elér-

heti a buddhaságot, mivel mindannyian rendelkeznek a megvilágosodás előfeltételével, a buddha-természettel. Dharmarakséma fordításának második fejezetében ez olvasható:

Ami én-nélküli, az az élet és halál; az én az, ami a tathágata. Véges a srávaka és a pratjékabuddha, de örök a tathágata dharmakájája. A fájdalom a hitetlenek útja, de boldog a nirvána [állapota]. Tisztátlanok a megalkotott tárgyak, de tiszták a buddhák és a bódhiszattvák dharmái.

A neotaoizmus nemlétén és a pradnyá filozófia ürességén nevelkedett buddhisták, akik a nirvánát személytelen, üres állapotnak tekintették, meghökkenve fogadták ezeket az új gondolatokat. Buddha utolsó prédikációjának tekintették ezt a művet, amelyben a végső tanítását kifejtette. Érthető tehát, hogy nagy becsben tartották, és sokan tanulmányozták.

Faxian fordításában az olvasható, hogy az iccshantikáknak, akik nem hisznek a buddhista tanokban, s csak a világi örömeknek élnek, nincs buddha-természetük. Daosheng úgy érezte, hogy a szöveg itt hibás, mivel ellenkezne a mahájána tanításokkal az, ha bizonyos lényeket kizárnának a megvilágosodás lehetőségéből. Sok szerzetes eretnekségnek bélyegezte Daosheng állítását, s ki akarták közösfíteni. Ő azonban nem hátrált meg, s a következő fogadalmat tette. „Ha az, amit állítok, ellentétben áll a szútra mondanivalójával, akkor testemet borítsák el fekélyek. Ha azonban igazam van, akkor a tanítói széken ülve távozzam el az életből!”

Bátor kiállása után elhagyta a fővárost, s 430-ban visszatért a Lushan-hegyre. Nem sokára Dharmarakséma fordítása is eljutott a déli fővárosba, Jianyebe 建業, s küldtek egy másolatot az elűzött mesternek. Alaposan végigragta magát a szövegen, s a huszonharmadik fejezetben megtalálta azt a részletet, amely alátámasztotta álláspontját. Eszerint a tathágata örök, változatlan, boldog, tiszta, személyes és soha nem lép be a nirvánába; minden lény, még az iccshantika is, rendelkezik a buddha-természettel, és képes a megvilágosodásra. A fővárosban élő szerzetesek visszaemlékeztek profetikus jövendölésére, s csodálták mély bölcsességét.

Daosheng életének utolsó napjait a Lushan-hegyen töltötte. 434-ben egy napon a tanítói székre emelkedett, s láthatóan jó egészségben, jókedvűen magyarázta a szútrák értelmét a hallgatóságnak. Mikor épp készült elhagyni az emelvényt, botját kiejtette kezéből. Még mindig egyenesen ült, kívülről olyan volt, mint korábban, de abban a pillanatban a nirvánába távozott. Ezzel beteljesült a főváros elhagyásakor tett fogadalma.

A buddha-természet tanítása szorosan összefonódik a hirtelen megvilágosodással, hiszen a lények azért képesek a hirtelen megvilágosodásra, mert bennük rejlik a buddha-természet. Bár a szennyeződések elhomályosítják az eredendően tiszta természetet, a homály eloszlatásával a buddhaságot azonnal meg lehet valósítani. „A lények eredendően fel vannak vértvezve Buddha tudásával és bölcsességével, ám a szenny és akadályok elfedik ezeket. Miután Buddha (segít) megszabadulni a szenny fátylától, képesek birtokukba venni.”

Daosheng a *Nirvána szútra* által bevezetett valódi én (*zhenwo* 真我) és a buddhista alaptanítások által hirdetett nem-én fogalmak közti ellentmondást úgy oldja fel, hogy a nem-ént azonosítja a valódi énnel. Valójában ez a kettő nem különböző, csupán egy dolognak két oldala. Írásaiban a buddha-természetet a dharma, az igazság, az eredet, a tao, a maga-olyanság, a „li”, a változatlanóság, a középút és a nirvána szinonimájaként használja.

Bár a buddha-természet a megvilágosodás oka, önmagában nem elegendő a megvilágosodáshoz; kell valami, ami aktivizálja ezt a mélyben szunnyadó erőt. Ezt nevezi feltételnek (*yuan* 緣). Buddha-természet és feltétel szorosan összefonódik a megvilágosodási folyamatban: „Az ok és a feltételek nem választhatók el egymástól. Az okok és feltételek miatt vezethet a tanulás a buddhaság eléréséhez. Miként lehetne a nem-ént az éntől elválasztani?” 因緣不得相離. 因緣有故, 學得成佛. 豈離無我而 有我耶? (T 37, 1763: 461a4-5.)

Ennek a részletnek a külön érdekessége, hogy itt a fokozatos megvilágosodás mellett érvel, noha egyébként a hirtelen megvilágosodás hirdetője.

Daosheng korai megnyilatkozásait a hirtelen megvilágosodásról elsősorban az Abhidharma és a neotaoizmussal ötvözött pradnyá filozófiai elmélkedések inspirálták, a mahájána iratoknak kisebb szerep jutott ebben. Életének kései szakaszában a *Nirvána szútra* hatásának tudható be, hogy tanaiban az egyetemes buddha-természet gondolata a hirtelen megvilágosodás tételének új fejlődési irányt szabott. A buddha-természet és a hirtelen megvilágosodás kapcsolatát a chan iskola híres jelmondata tömören így fejezi ki: „Meglátva a buddha-természetet buddhává válik.” 見性成佛 A buddhává váláshoz tehát elegendő, ha felismeri valaki eredendő, tiszta, benne rejlő buddha-természetét.

A BUDDHIZMUS ELLENI VÁDAK

A buddhizmus Kínában, akárcsak Indiában elsősorban nem mint filozófia, gondolati rendszer jelent meg, hanem mint életforma, amelynek a kereteit a buddhista közösség (*szangha*, *zhong* 眾) alakította ki. Indiában a világi hatalmon felülálló szerzetesi közösségnek hosszú hagyománya volt; a király mindig tisztelettel bánt egy szerzetessel, még akkor is, ha az a legalsóbb kasztból származott. Kínában a szerzetesi közösségnek egy olyan társadalomba kellett beilleszkednie, ahol korábban ez a forma nem létezett, s az államról alkotott fogalom alapvetően összeférhetetlen egy társadalmon kívüli, nem termelő, önálló szervezettel.

A buddhizmus gyorsan terjedt az írástudatlan nép között. Ennek bizonyítására a későbbi források az alábbi adatokat adják meg: 265–316-ig a két fővárosban (Chang'an, Luoyang) 180 kolostor működött 3700 szerzetessel és apácával; a Keleti Jin-dinasztia területén pedig 1768 kolostorban 24 ezer szerzetes és apáca élt. Az írástudó réteg megtérítése azonban sokkal nehezebb feladatnak bizonyult. Ők képviselték ugyanis a hagyományos kínai értékrendszert, s ennek védelmében támadást intéztek az egyre szélesebb körökben terjedő új hit ellen, számos értekezést, vitairatot alkottak, amelyben álláspontjuknak hangot adtak.

A kínai buddhista közösséget az különbözteti meg az indiaitól, hogy nem más tanokat hirdető közösségekkel kellett felvennie a versenyt, hanem az értelmiséggel, azaz a hivatalnokokkal, végső soron magával az állammal állt szemben.

Ezekben a művekben a buddhizmus ellen általában ez a négy érv hangzott el:

1. Az egyház tevékenysége különböző szempontokból káros a kormány tekintélyére nézve, valamint az állam gazdasági virágzására, stabilitására (politikai, gazdasági érv).
2. A kolostori élet semmi megfogható haszonnal nem jár a világ számára, ennél fogva haszontalan és nem termelő (hasznossági érv).
3. A buddhizmus egy „barbár” hit, amely a műveletlen idegenek számára megfelelő. Nem találhatók feljegyzések erről az arany múltból, a régi bölcsek nem tudtak erről, s nem is volt szükségük rá (a kulturális felsőbbtség tudatából fakadó érvek).
4. A kolostori életforma követése a társadalmi viselkedésre vonatkozó előírások megsértésével jár együtt, így társadalomellenes és nagy mértékben erkölcstelen (erkölcsi érv).

A buddhista hit védelmezői a másik oldalról számos érveléssel próbálták bizonyítani ezek ellenkezőjét.

1. A szerzetesek akkor sem hűtlenek, ha nincsenek is alávetve ideiglenes fennhatóság hatalmának. Az egyház hozzájárul a béke és gazdasági virágzás fenntartásához. Az egyház egésze nem ítéltető el, egy ennek tagjaiból álló szűk csoport elítélendő tettei miatt.
2. A kolostori élet nem haszontalan, bár a haszon nem evilági.
3. A buddhizmus külföldi eredete nem lehet oka annak elutasításának, Kína mindig is kölcsönzött dolgokat külföldről kitűnő eredménnyel. Egyesek úgy tartották, hogy a buddhizmus nem számít újdonságnak, hiszen Asóka korától, vagy talán még régebből már ismert Kínában.
4. Nincs alapvető különbség az egyház által hirdetett erény és a konfucianizmus elvei között, a buddhizmus mind a konfucianizmusnak, mind a taoizmusnak a legtekélyesebb megvalósítása.

Politikai és gazdasági érvek

Huiyuan szerint a sramana azért nem hódol a királynak, mert az emberi világon kívül él. Mikor belép a szerzetesrendbe, a szangha lesz a családja, a tonzúra és a szerzetesi köntös azt jelképezi, hogy elszakad a világi élettől, a társadalomtól. Más szóval: a szangha önálló szervezet, a világi hatalomtól független. Ez a felfogás alapvetően ellentétben áll a konfuciánus totalisztikus államelmélettel, amelyet a *Dalok könyve* 209. dala így fogalmaz meg: „A hatalmas ég alatt nincs olyan föld, ami nem a királyé lenne; a birodalom határain belül nincs olyan ember, aki nem a király alattvalója lenne.”

A kínai buddhizmus egyik alapvető jellegzetessége az egyház és az állam között húzódó feszültség. Ennek köszönhetően két nagy vita robbant ki a Jin-dinasztia korában: először Yu Ping 庾冰 (296–344) és He Chong 何充 között 340-ben, majd Huan Xuan 桓玄 (369–404) és Wang Mi 王謐 (360–407) között 402-ben. Bár az egyház mind a két esetben megerősítette önállóságát, a vita nem zárult le, tovább folytatódott évszázadokon keresztül.

Huiyuan volt az első, aki értekezéseiben és leveleiben világosan megfogalmazta a vallási élet céljait. Különbséget tett a világi emberekre és a szerzetesekre vonatkozó előírások között. A családban élő ember (*zaijia* 在家) viselkedését a konfuciánus szent könyvekben lefektetett szertartások határozzák meg, a családot elhagyó (*chujia* 出家) szerzetesekre viszont ezek a szabályok nem mérvadók. A szerzetesnek szabadnak kell maradnia, mivel ha bármilyen ideiglenes világi hatalom fennhatósága alá rendelnék, akkor belebonyolódna a világ hálójába, s ez megakadályozná abban, hogy saját és

az összes többi lény megváltásán munkálkodjék. Rámutat arra, hogy az uralkodónak erkölcsi kötelessége a szangha támogatása. A sramana egy utazó, aki megbízást teljesít. Természetes, hogy a világ, aminek kedvéért vállalkozott erre a feladatra, ellátja őt mindazzal, amire az út során szüksége lehet. Küldöthöz hasonló, aki a császári parancsot a birodalom egy távoli pontjába viszi, s útjához biztosítják számára az élelmet, kocsit és ruházatot. Bármit kap is jutalmul az uralkodótól, az eltörpül amellet, amennyi haszon tetteből származik.

Huan Xuanhez írt egyik levelében azt a következtetést vonja le, hogy a klérus saját szertartásokkal, saját *livel* rendelkezik.

Ha az út nem valósul is meg, az erre vonatkozó szertartásokat mindig meg kell őrizni. Ha a szertartások megőrződnek, a dharma terjeszthető; ha a dharma terjeszthető, az út fellelhető. Ez a régi és új idők közös, változatlan, nagy dharmája. Továbbá, a kásája nem olyan ruha, [amely megfelelő viselet lenne] a császári meghallgatáson; a pátra nem olyan edény, [amely alkalmas lenne] palotai használatra. A katonák és civilek különböző megjelenéssel bírnak; a külföldieknek és kínaiaknak nem szabad keveredniük. Ha a [kolostori szabályokat követő] emberek, akik leborotválják a fejüket és megcsonkítják a testüket, a kínai szertartásokba bonyolódnak, akkor ez a különböző kategóriába tartozó dolgok egymás ügyeibe való beavatkozásának a jele, s ez komoly aggodalommal tölt el engem.

雖無其道，必宜存其禮。禮存則法可弘。法可弘則道可尋。此古今所同不易之大法也。又袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器。軍國異容，戎華不雜。剔髮毀形之人忽廁諸夏之禮，則是異類相涉之象，亦竊所未安。(T 52, 2102: 84a23–27.)

A konfuciánus írástudók azzal vádolták az egyházat, hogy önállósága lehetőséget teremt a társadalomra káros embereknek, banditáknak, adócsalóknak és csavargóknak, hogy oltalmat nyerjenek a világi igazságszolgáltatás elől. Ennek megakadályozására az uralkodók többször elrendelték a szangha megtisztogatását, hogy kiszűrjék az oda nem illő személyeket. Mikor Huan Xuan egy ilyen „tisztogatást” hajtott végre, elrendelte, hogy csak az alábbi háromféle szerzetes folytathatja a vallási életet:

- a) azok, akik mélyen ismerték a szent iratokat, meg tudták magyarázni az értelmüket;
- b) azok, akik szigorúan betartották a kolostori szabályokat, vagy elvonultan éltek;
- c) azok, akik „a hegyekben élve, az eszményt művelik, és nem folynak bele a világi dolgokba”.

Huiyuan Huan Xuanhez írt levelében teljesen egyetért az intézkedéssel, beismeri annak szükséges voltát. Felhívja azonban az uralkodó figyelmét néhány nehezen elbírálni való esetre. Számos szerzetes belül betartja a szabályokat, noha kívülről úgy tűnik, hogy

ezekkel ellentétben cselekszik. Mások szorgalmasan recitálják és tanulják a szent szövegeket, bár nem tudják elmagyarázni. Sok olyan idős, tapasztalt szerzetes van, akik bár nem tartoznak egyik megadott csoportba sem, nem követtek el semmilyen nagy bűnt. Kéri a császárt, hogy a válogatást ne bízza alacsony rangú hivatalnokokra, személyesen ő ítélkezzen az egyes esetekben. Nem tudni, hogy ez a „tisztogató” milyen eredménnyel járt, de harmincöt év elmúltával egy újabb következett.

Ugyancsak gyakran a szerzetesek szemére vetették, hogy mindenféle kereskedelmi tevékenységet folytatnak, s ahelyett, hogy a vallási célkitűzések megvalósításának szentelnék magukat, csak a hasznot lesik. A buddhisták azzal védekeztek, hogy nem lehet a szangha egészét elítélni, csak azért mert néhány tagja helytelenül viselkedik. El kell vetnünk a klasszikusokat néhány romlott konfucianus tudós miatt?

Az utilitárius érvek

A buddhizmus haszontalan, sem az állam virágzását, sem az egyén boldogságát nem képes biztosítani, következésképp értelmetlen idő- és pénz pazarlás:

Sok szerzetes van a fővárosban, Luoyangban, de soha nem hallottam olyant, hogy meg tudnák hosszabbítani az uralkodó életét. Felül [az uralkodónak] képtelenek a yint és yangot összhangba hozni, bőséges esztendőt teremteni, az emberek gazdagságát gyarapítani, megakadályozni a természeti csapásokat, meggátolni a járványokat, enyhíteni a bajokat és zűrzavart; lenn [saját maguknak] képtelenek tartózkodni a gabona evéstől, megtisztítani a légzésüket, fenntartani magukat a nyomorúságos helyzet ellenére is és meghosszabbítani létüket.

沙門之在京洛者多矣，而未曾聞能令主上延年益壽。上不能調和陰陽，使年豐民富消災卻疫克靜禍亂云云。下不能休糧絕粒呼吸清醇 扶命度厄長生久視云云。(T52n2102 8b22–25.)

A haszonelvűség mélyen a kínai gondolkodásban gyökerezett. Bármilyen tanításnak kézzelfogható, látható eredményekkel kell járnia a világ számára: hatást kell gyakorolnia a rendre, békére, virágzásra, a tudat összhangjára, a testi halhatatlanságra. Az indiai buddhizmusban a „hasznosság” kérdése szinte soha nem merült fel. Mikor Adzsátaszattu király meglátogatja Buddhát, és az „aszkéta-lét gyümölcsei” felől érdeklődik, Buddha magát a vallási utat írja le: erkölcsi nevelés, egyhegyűség és a tökéletes tudás megszerzése. Mikor Milinda király megkérdezte Nágaszénát, hogy az emberek miért választják a vallási életet, azt a választ kapta, hogy azért, mert véget kívánnak vetni a fájdalomnak, s el akarják érni a nirvánát. A vallási élet nem igényel semmilyen külső igazolást, semmiféle világi haszon nem várható egy olyan közösségtől, amely saját magát a világon kívülre helyezte.

Minden kínai filozófiai iskola létének az az alapja, hogy hatékony eszközt kíván nyújtani a társadalmi rend megteremtésében (*zhi* 治) és átalakítja a társadalmat a tanításaival (*jiaohua* 教化). Ehhez a gondolkodási formához alkalmazkodik He Chong 何充, mikor a buddhizmus védelmében írt beadványában azt állítja: „Az öt tiltó szabály [a világi hívek számára] ténylegesen segít az uralkodónak az átalakításban.” 五戒之禁實助王化. (T 52, 2102: 80a1.)

A kulturális felsőbbség tudata

A buddhizmusnak két vádra kellett megfelelnie:

- a) a buddhizmus idegen hit;
 - b) soha nem említik meg ezt a régi idők bölcsei, így eretnek.
- a) A hagyományos kínai felfogás éles határt húz a kínai és az idegen között. A *Liji* 禮記 (*Feljegyzések a szertartásokról*) azt írja, hogy minden népnek megvan a maga természete (*xing* 性), amelyen nem lehet változtatni. A buddhizmust ellenzők úgy érvelnek, hogy a vad barbárok számára megfelelő a buddhizmus, de a kínaiaknak nincs szükségük erre, mivel természetük eredendően tiszta:

A kínaiak és a barbárok különböznek egymástól természetük szerint. Miért? A kínai veleszületett természete tiszta, harmonikus, önzetlen és igazságos, ezért magyarázta el nekik Zhou herceg és Konfuciusz azt a tanítást, hogy az [emberek] természete [azonos], csak a szokások [különböznek]. A külföldi országok lakói viszont nehéz és makacs természettel rendelkeznek, tele vannak gonosz vágyakkal, gyűlölettel és erőszakkal. Ezért Sákjamuni szigorúan megfékezte őket az öt tiltó szabállyal. 華戎自有不同。何者？中國之人稟氣清和含仁抱義，故周孔明性習之教。外國之徒受性剛強貪欲忿戾，故釋氏嚴五戒之科。(T 52, 2102: 19c27–29.)

Erre a vádra a buddhisták nem sokat mondhattak, hiszen az idegen eredet tagadhatatlan volt. Úgy próbáltak kitérni e vád elől, hogy emlékeztettek arra, Kína gyakran kölcsönzött dolgokat idegen országoktól, s ezek csak hasznára váltak. Továbbá a múlt számos híres bölcse és államembere külföldi származású volt. Néhány buddhista elkötelezettségű írástudó odáig merészkedett, hogy azt állították, az igazi középső ország (*zhongguo*, *madhyadesa*) nem Kína, hanem India.

- b) A másik nagy vád a buddhizmus ellen, hogy a régi idők bölcsei nem tudtak erről, mégis remekül boldogultak nélküle, következőképp a mai embereknek sincs szükségük erre. A buddhisták a szent fogalmának Han-kor utáni áértékeléséből merítették ellenérvüket. A Han-kor után a konfucianizmus válságával megdőlt a konfuciánus tanítások egyetemességébe vetett hit is. A bölcse nem valamiféle örök tanítást fejt

ki, csupán mindig az adott helyzetnek, pillanatnak megfelelően cselekszik. Az úttal azonos, így belső természete nyugodt és üres, és megjelenő tettei, „nyomai (*ji* 跡)” válaszok (*ying* 應) a külvilágból érkező hatásokra (*gan* 感). Nem-cselekvő, titokzatos egységben van a természettel.

Konfuciusz ennek értelmében azért alakította ki a szertartásokat, határozta meg a helyes társadalmi viselkedés alapelveit, hogy megmentse a társadalmat a széthullástól. Gyakorlatias tanítása „válasz” volt az akkori helyzetre. Nem lehet a buddhizmust eretneknek minősíteni csak azért, mert Konfuciusz nem tanított a karmáról, az újjászületésről, a megvilágosodásról és nirvánáról. Nem nyílt alkalma, hogy metafizikai kérdésekről tanítson, mivel más feladat hárult rá. Konfuciusz valójában előkészítette a talajt a buddhizmus számára. A két szent nem szemben áll egymással, hanem – bár tevékenységi területük különböző – azonosak céljukban: az emberiség mentésében.

A védekezés másik módja az volt, hogy a buddhisták azt próbálták bizonyítani, hogy a buddhizmust már a régi idők bölcsei is ismerték. Ennek alátámasztására ősi szövegek homályos részleteit hozták fel, amelyekben a buddhizmus nyomait vélték felfedezni (lásd a *A buddhizmus elterjedése Kínában* című fejezet).

Erkölcsi érvek

Kínában a társadalom alapja a család, s ennél fogva az erkölcs meghatározója is. A legfontosabb feladat a család folyamatosságának biztosítása, így a buddhizmus elterjedése előtt ismeretlen volt a cölibátus. A szülőtiszteletnek a konfucianizmus külön könyvet szentelt, *Xiaojing* 孝敬 (*A szülőtisztelet könyvét*), amelyben az olvasható, hogy úgy kell megőrizni a testünket, ahogy a szüleinktől kaptuk. Így aztán különösen súlyos büntetésnek számított a csonkítás.

A világtól elszakadó buddhista közösségek, amelyek minden családi köteleket elvágtak, természetesen ellenállást váltottak ki az írástudói rétegből. A családdal való szakítást fejezte ki a családnév megváltoztatása vallási névre a 3. századtól. Először a mester családnévét vették fel, ami utalt etnikai hovatartozására. Később Daoan bevezette, hogy minden szerzetes családnéve Shi legyen Sákjamuni után.

A test megcsonkítását ugyancsak gyakran kifogásolták, noha ez általában nem ment túl a haj és szakáll leborotválásán. A kínaiakat azonban ez a szokás a nehéz fizikai munkára ítéltre emlékeztette, akiknek szintén levágták a szakállát és néha a haját is. A 2. században az volt a szokás, hogy az újonnan elbocsátott elítéltek nem látogathatták meg szüleik sírját, mert levágták a hajukat és szakállukat.

A buddhista dzsátaka történetekben számos helyen olvashatunk olyan bódhiszattvákról, akik feláldozták saját életüket más lények megmentéséért. Ezek a példák azonban soha nem váltak követendő példává a szerzetesek számára Indiában. Kínában azonban több ilyen áldozattal is találkozunk. A test „feladása” (*yishen* 遺身) visszavezethető egy biztos forrásra, a *Lótusz szútra* tizenkettedik fejezetére, amelyben

Bhaisadzsjarádzsa bódhiszattva égő gyertyaként elégeti testét. A 4. században egy szerzetest, Fayut 法羽 említenek meg a források, aki a bódhiszattva példáján felbuzdulva olajjal átitatott ruhákat csavart teste köré, majd meggyújtotta, s közben a *Lótusz szútrát* recitálta. Az 5. században több ilyen esetről is tudunk.

Kang Senghui 康僧會 a buddhista kolostori életet megpróbálta összeegyeztetni a kínai kultúrával. A családi életet minden gonosz és tisztátlan melegágyának festette le, a kolostori életben viszont a hagyományos kínai eszményeket látta megvalósulni: nyugalom, tisztaság és titokzatos egység a természettel. Kang Senghui a buddhizmus elterjedésének kezdetén, a 3. században még nem számol a szülőtisztelet fontosságával, a családról elítélően nyilatkozik. Szerinte az igazi célt csak úgy érheti el valaki, ha gyökeresen szakít ezzel.

Huiyuan híres értekezésében (*A sramana nem hódol a királynak*) már megpróbálja közliteni egymáshoz ezt a két életformát.

Ezáltal azoknak, akik örvendeznek Sákjamuni tanának, először szüleiket kell szolgálniuk és uralkodójukat tisztelniük. Azoknak, akik változtatni akarnak világi életükön, s el akarják dobni a hajtút [utalás a tonzúrára], előbb meg kell várniuk [az uralkodó és szülei] jóváhagyását, s csak eztán cselekedhetnek. Ha az uralkodónak vagy szüleiüknek kételye van, akkor vissza kell vonulniuk, és [más módon] kell törekedniük, hogy betölthessék vágyukat, amíg mindketten [az uralkodó és a szülők] meg nem világosodnak, [és nem egyeznek bele].

是故悅釋迦之風者，輒先奉親而獻君。變俗投簪者，必待命而順動。若君親有疑，則退求其志，以俟同悟。(T 52, 2102: 30a29–b1)

Huiyuan érvelése jól megalapozott, mivel a vinaja szerint a király szolgálatában álló személy (különösen a katoná) és az, akinek a szülei nem egyeztek bele, nem léphet be a szerzetesi közösségbe. Ebben az előírásban eredetileg azonban nem a lojalitás és a szülőtisztelet nyilvánult meg – mint ahogy azt Huiyuan értelmezte –, hanem egyszerűen azokat az eseteket kívánta kizárni, amelyek később vitához vezethettek. Sun Chuo 孫綽 azt emeli ki Buddha életéből, hogy miután megvilágosodott, apját is megtérítette, s ezáltal mély szülőtiszteletéről tett tanúbizonyságot. Mind a hárman a buddhizmus egy-egy olyan elemét emelték ki, amely Indiában másodlagos jelentőséggel bírt. Így próbálták a buddhizmust elfogadtatni a konfuciánus értékrendhez szokott társadalom minden tagjával.

A taoista vádak

A buddhizmust nemcsak a konfuciánus körök részéről érték vádak, hanem a taoisták részéről is, mivel egyre féltékenyebben nézték a buddhizmus térhódítását. Elsőbbségük bizonyítása érdekében született meg a *Laozi huahu jing* 老子化胡經 (*Laozi megtéríti a barbárokat*) című mű. Ez azt mondja el, hogy mikor Laozi elhagyta Kínát a nyugati hágón keresztül, Indiába ment, és ott Buddhaként a barbárokat tanította. A mű megírása egy több évszázadig tartó vita lavináját indította el, mivel a buddhisták szembeszálltak azzal a nézettel, hogy Laoziból lett Buddha, rámutatva azokra a történelmi tényekre, amelyek ezt egyértelműen cáfolták. A vita csak a mongol korban zárult le, mikor a buddhisták a császárhoz folyamodtak, hogy tegyen igazságot, s az uralkodó a buddhistáknak adott igazat.

BUDDHIZMUS A DÉLI DINASZTIÁK ALATT

420-ban a nagyra törő tábornok, Liu Yu 劉裕 megfosztotta a tróntól a Jin-dinasztiát megalapító Sima családot, és megalapította a Song- 宋 dinasztiát. Hogy megkülönböztessék ezt a Song-dinasztiát a későbbi, jóval fontosabb Song-dinasztiától (960–1279), a kínai történétírók Liu Songnak nevezték. A Yangzi völgye és a déli területek így egy dinasztia fennhatósága alá kerültek, miközben északot 440 után a topa eredetű északi Wei- 魏 dinasztia egyesítette. Ezzel kezdetét vette az a korszak, amelyre az északi és déli dinasztiák (*nanbei chao* 南北朝) névvel utalnak. Ez a korszak az ország teljes egyesítésével zárult le 589-ben, amelyet a Sui-ház hajtott végre.

Délen rövid életű dinasztiák követték egymást: Liu Song (420–479), Qi 齊 (479–502), Liang 梁 (502–557) és Chen 陳 (557–589). A buddhizmus ebben az időszakban abba az irányba fejlődött tovább, amelyet az előző korszak kijelölt: a szerzetesek délen leginkább a filozófia és irodalom terén mutattak érdeklődést, szoros kapcsolatot tartva a neotaoizmussal. Három időszakban azonban a buddhizmus különösen nagy lendülettel fejlődött: 1. Yuanjia 元嘉 korszakban (424–453), 2. Xiao Ziliang 蕭子良 és Jing Ling 竟陵 herceg tevékenységének idején (kb. 484–495), 3. a Liang dinasztia Wu 武 császáranak uralkodása idején (502–549).

A Yuanjia-korszak

A buddhizmus virágzására utal a Yuanjia-korszakban az a tény, hogy csupán a fővárosban tizenöt templom építését jegyezték le. További jele ennek az, hogy az arisztokraták és az írástudók nagy számban érdeklődtek a dharma iránt. A kor egyik legkiemelkedőbb irodalmi személyisége, Xie Lingyun 謝靈運 (más néven Kang Le 康樂 385–433) szoros kapcsolatot tartott a szerzetesekkel. Már fiatalkorában hírnevet szerzett magának irodalmi tehetségével és kalligráfiáival, így szabad bejárást élvezett a Song udvarba. Nagy becsben tartották mint író, s ezért Huiyuan halálakor felkérték, hogy írjon egy himnusz tiszteletére. A fővárosban tartózkodott, amikor a Daosheng által kezdeményezett vita a hirtelen megvilágosodásról kiobbant. Ő is kifejtette álláspontját a *Bianzong lun* 辯宗論 (*Vita az eszményiről*) című értekezésében. Ez azért is nagyon értékes forrás, mert ebből ismehetjük meg Daosheng nézeteit. Részt vett a Dharमारakséma által fordított *Maháparinirvāna szútra* átdolgozásában, s nagy szerepet játszott a műben kifejtett tanítások a terjesztésében.

Jing Ling herceg

Jing Ling herceg a Déli Qi-dinasztia Wu császáranak második fia volt. Lakhelyén rendszeresen összegyűltek a kiemelkedő irodalmárok és egyházi személyek. Jing Ling herceg hangsúlyozta a kolostori szabályok szigorú betartását, gyakran összehívta a vinaja mestereket, hogy a *Shi song lü* 十誦律 (*Szarvásztivádin vinajáról*) tartsanak előadást. Úgy érezte, hogy a buddhista fegyelmi előírások sokban egyeznek Konfuciusz tanaival, mivel mindkettőnek az emberi tudat helyesbítése a célja. Ösztönözte az embereket az állatok megkímélésére, alamizsnát és gyógyszert osztott szét az arra rászorulóknak közt, és számos alkalommal felajánlotta magát templomi szolgálatokra. Mivel az államnak szüksége volt az uralkodóra a kormányzáshoz, a miniszterek hatalmas összegű pénzen kiváltották a császárt a szolgálatból. Jing Ling herceg többször is így járt el, jelentős bevételhez juttatva ezáltal az egyházat. Részt vett a szútrák másolásában, mivel ebben az időben még nem ismerték a nyomtatást, a szútrákat így sokszorosították. Kommentárokat is írt, többek közt a *Vimalakírtinirdése szútrához*, amely öt fejezetből áll. A Liang-dinasztia alatt száztizenhat tekercsben összegyűjtötték és kiadták műveit.

A Liang-dinasztia Wu császára

A Liang-dinasztiát megalapító Wu császár családja eredetileg a taoizmus elkötelezett híve és támogatója volt. Wu császár Jing Ling herceg udvarában ismerkedett meg a buddhizmussal. Trónra lépése után érdeklődése egyre nőtt, s három évre rá buddhista hitre tért. Bátorította a fiatalokat a szerzetesi életre, hogy a buddhista tant terjesszék. Azt kívánta, inkább szülessen újjá bármelyik a dharma befolyása alatt álló rossz létbe, sem mint valamelyik taoista paradicsomba. Buddha születésnapján kibocsátott egy rendeletet, amelyben betiltotta a Laozi tiszteletére tartott szertartásokat. 511-ben a császári asztalról kitiltatta a bort és a húst, mivel mindkettő fogyasztása a pokolba való újjászületéshez vezet. 517-ben egy újabb rendeletben megtiltotta azt, hogy az állatokat gyógyászati és áldozati célokra használják. Ugyanebben az évben elrendelte a taoista templomok megszüntetését, s a taoista papokat visszakényszerítette a világi életbe. A taoistákra olyan nagy nyomás nehezedett, hogy sokan elszöktek a Liang királyságból. Felkérte korának híres buddhista szerzeteseit, hogy legyenek tanácsadói és tanárai.

Wu császár buddhista uralkodóként kívánt fellépni, akárcsak Indiában Asóka. Wu császár buddhizmus iránti elkötelezettségét bizonyítja, hogy számos kolostort építtetett, amelyek közül a leghíresebb a Tongtai- 同泰 templom volt. Miután 527-ben ez elkészült, további két templomot emelt szülei tiszteletére. A Da-ai- 大愛 templomot apja emlékének szentelte, hét *li* szélességű volt, ezer szerzetes számára nyújtott otthont. Az anyja emlékének szentelt Dazhidu- 大智度 templomban pedig négyszáz apáca élt.

Hosszú uralkodása alatt gyakran rendezett tanmagyarázó gyűléseket, amelyeken ő is megjelent, s néha saját maga magyarázta a szútrák jelentését. Időnként ilyen gyűlés alkalmával amnesztiát hirdetett. Ezeken a gyűléseken több ezer ember vehetett részt,

529-ben például a Tongtai-templomba ötvenezer ember jött el. Az általa szervezett tizenhat gyűlésen nem tettek különbséget szerzetes és világi között, mivel széles társadalmi körben kívánta terjeszteni a buddhizmust.

Wu császár egyik jellegzetes szokása volt, hogy időnként „odaadta magát” (*sheshen* 捨身) templomi szolgálónak, s így az állam által kifizetett váltságdíj révén az egyház hatalmas támogatáshoz jutott. Először 528-ban történt meg ez, majd 546-ban, s végül 547-ben. Maga is írt kommentárt a *Nirvána szútrához*, a *Pradnyá szútrákhoz* és a *Vimalakírtinirdésa szútrához*.

Ugyancsak az egyház gazdasági támogatását szolgálta a „kifogyhatatlan kincstárak” (*wujin cang* 無盡藏) alapítása, amely néha valamelyik gazdag támogató biztonsági tartaléka volt, de gyakrabban a hívek adományaival megtöltött kincstár. Az adományokból tőke lett, a kincstár kezelője pénzügyi vállalkozásokba fektette, amelynek hasznát a váltság támogatására fordították. Wu császár tizenhárom ilyen kincstárat alapított birodalmában.

Mivel minden eszközzel támogatta a buddhizmust, gyakran bódhiszattva-császárnak hívták. A világi hatalom birtokában az egyház felett is uralkodni akart. A szerzeteseknek megtiltotta a hús fogyasztását, s figyelmeztette őket, hogy aki megszegi ezt az előírást, azt közemberként fogják elítélni. A buddhista regula, a *vínaja* eredetileg nem tiltja a hús fogyasztását, így a szerzetesek eleinte vonakodtak engedelmessé válni a parancsnak, a császár kitartása miatt azonban kénytelenek voltak meghátrálni. Valószínűleg ettől az időponttól válik általánossá a vegetáriánus étrend a kolostorokban, ami a kínai buddhizmus egyik sajátos ismertetőjegye.

A császár egyházi ügyekbe való beavatkozása ellen szólalt fel Jicang 吉藏. Azzal érvelt, hogy ha a világi törvényeket alkalmazzák az egyházra, akkor az nagyban hátráltatná a buddhista közösségek fejlődését. A császár szabad bejárást engedélyezett a szerzeteseknek a palotába. A gyűlésteremben nem volt meghatározott ülésrend, kivéve egy helyet, amit az uralkodó szokott elfoglalni, ha ő is megjelent. Egy alkalommal Jicang erre a helyre ült, mire társai bírálták vakmerőségéért. Jicang azt válaszolta, hogy ne sajnálják tőle azt a széket, mivel ő Dípankara (a huszonnégy buddha közül az első) leszármazottja, s így az a hely megilleti. Egy másik alkalommal, amikor a császár a palotában a buddhista tanokat fejtette ki, valamennyi szerzetes felállt tisztelete jeléül kivéve egyet. Mikor a császár kérdőre vonta viselkedéséért, azt felelte, hogy ő a *dharma* megtestesítője, ha megmozdulna, akkor a *dharma* is elmozdulna, s ennek következtében nem lenne nyugalom. Az uralkodó elfogadta ezt a magyarázatot. Mindezek a történetek arra világítanak rá, hogy az egyház és világi hatalom közti vitában a szerzetesek nem féltek szembeeszegetni az uralkodó parancsának. Ezt a magatartást az északi dinasztiák fennhatósága alatt élő szerzetesek nem engedhették meg maguknak, mivel az uralkodó feltétlen hűséget követelt tőlük.

Wu császár életének utolsó szakaszában átadta a kormányzás ügyeit követőinek, s ennek következtében elharapózott a korrupció a politikai életben. A későbbi korok gyakran a császár szemére vetették, hogy nem volt elég szigorú a büntetés terén. Az egyik hivatalnok, Wang Hong 王弘 például azzal fenyegetőzött, hogy öngyilkosságot követ el,

mikor felelősségre akarták vonni. Az uralkodó rögtön visszahelyezte a hivatalába anélkül, hogy kivizsgálta volna az esetet. Bár felismerte, hogy a büntetések enyhítése következtében megnövekedett a bűnözés, s már-már a dinasztia létét fenyegette, mégis kitartott az ölést tiltó buddhista előírás mellett. Ha valakit halálra ítélt, akkor is addig halogatta az ítélet végrehajtását, ameddig csak lehetett, s a kivégzés előtt füstölőt égetett Buddha tiszteletére.

A konfuciánus történetírók elítélték Wu császárt, mivel nem tudta az erényt a büntetésekkel összehangolni, s ezért a nép szenvedett.

Vita a lélek halhatatlanságáról

Wu császár értekezése

Wu császár nemcsak mint uralkodó járult hozzá a kínai buddhizmus fejlődéséhez, hanem buddhista műveket is írt, amelyek közül az egyik a lélek halhatatlanságával foglalkozik. A mű címe: *Li shenming chengfo yi ji* 立神明成佛義記 (*A léleknek mint olyannak a megalapozása, amely eléri a megvilágosodást*). Az uralkodó is tagja volt a nirvána iskolának, amely a *Maháparinirvāna szútrában* megfogalmazott buddha-természet mibenlétét próbálta meghatározni. Az örök, személyes, tiszta és boldog mahátman fogalmát könnyen párhuzamba lehetett állítani a kínai hagyományos lélek (*shen* 神) fogalommal. Valószínűleg ezzel is magyarázható a mű kedvező fogadtatása. A császár összekapcsolva a két fogalmat, azt állította, hogy a lélek (*shenming* 神明) fog majd egy napon megvilágosodni (*chengfo* 成佛).

A lélek két aspektusra osztható: egy örök, változatlan lélekre, amely a „sokféleség” mögött meghúzódó egység, a lényeg (*ti* 體); továbbá a változó, sokféle tudatosságra (*shi* 識), ami a lélek működése (*yong* 用), a lélek szamszárikus, karmikus aspektusa. A lényeg és működés fogalompárost a neotaoista Wang Bi 王弼 és Sengzhao 僧肇 egyaránt használta annak kifejezésére, hogy a változó jelenségvilág mögött egy állandó, egységes elv található. A lélek és tudatosság megkülönböztetése Zong Bing 宗炳 *Mingfo lun* 明佛論 (*A buddhaság megvilágosítása*) című művén alapul, amelyben a tudatossághoz rendeli azt a Menciusz által hirdetett erényt, hogy az ember eredendően különbséget tud tenni jó és rossz között. Wu császár a halhatatlan tudatot két tulajdonsággal ruházza fel: egyrészt tudatlan (*wuming* 無明), másrészt tudó, bölcs (*shenming* 神明). Hasonló ellentétes jelzőkkel látja el a tudatot *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (*A hit felkeltése a mahájánában*) című mű, amely a későbbiekben kulcsszerepet játszott a kínai buddhizmus történetében.

Az alábbiakban Wu császár értekezését a Shenji 臣績 által írt kommentárral idézzük, mert a mű nagyon tömör, magában nehezen érthető:

A [Maháparinirvāna szútra] azt írja: „A nem-megvilágosodás egy hirtelen fordulattal megvilágosodássá alakul.” Itt található az elv. Hogyan? A tudat a működés alapja. Az alap egy; a működés sokféle. A sok az életem és halálon keresztül megy természetesen. Az egy alap természete azonban nem változik.

Shenji: „Ha minden szennyeződéstől megtisztul, az alap tudatosság megvilágosodik. Mikor [a nem-megvilágosodás megvilágosodássá válik] ezt nevezik átalakulásnak (*bian* 變). Ha csupán arról van szó, hogy valami helyettesít egy másikat sorjában [ahogy a számszárában történik], akkor ezt nem hívják biannek [csupán *huanak* 化].”

又言: 若無明轉則變成明. 案此經意理如可求. 何者? 夫心爲用本, 本一而用殊.

殊用自有興廢, 一本之性不移.

臣績曰: 陶汰塵穢, 本識則明. 明闇相易, 謂之變也. 若前去後來非之謂也. (T 52, 2102: 54b18–21)

Az egy alap a tudatlan lélek.

Shenji: „A lélek eredendően sötét [nem-tudó]. Szüksége van a tudatlanságra, mint okra [ahhoz, hogy tudjon].”

一本者即無明神明也

臣績曰: 神明本闇即故以無明爲因 (T 52, 2102: 54b21–52)

A kommentár érdekessége, hogy a tudatlanságnak ontológiai jelentőséget tulajdonít, amennyiben léte a lélek mozgásba lendítésének a feltétele. Ez a feltevés meglehetősen ütközik az indiai értelmezéssel, amely szerint az *avidjá* csak a tudás hiányát, illetve a téves tudást jelenti. A tudatlanság pozitív értékelése szintén megtalálható *A hit felkeltése a mahájánában* című munkában.

A *hínajána* lételmélet szerint a dharmák, a lételelemek, amelyek valós léttel rendelkeznek, csak egy-egy pillanatra léteznek: a semmiből megszületnek, egy pillanatig a létben tartózkodnak, majd ismét a nemlétebe süllyednek. Wu császár ennek értelmében úgy érvelt, hogy a jó és a rossz cselekedet csak egy-egy pillanatra létezik, így az erkölcsi cselekedetek mögött kell lennie egy független cselekvőnek.

Hogyan tudunk? Az egy pillanattal előtti tudat folyamatos rosszat követett el. A következő pillanat tudatossága váratlan jót cselekszik. A jó és rossz elve jól meghatározható, de mi volt előtte és mi jött utána, miután a pillanatok szétváltak egymástól? Ha nincsen egy alap, ami összekapcsolja az [erkölcsi] működések gyümölcseit, akkor hogyan lehetne folyamatosság?

Shenji: „Ha nem lenne egy alap [a működés mögött], a működésnek nem lenne mire támaszkodnia. Az összezavarodott emberek abba a hibába esnek, hogy magát a látszólagos folyamatot tekintik alapnak. Hogy ki-javítsuk ezeket a téves nézeteket, a felsőbb jót hirdetjük.”

何以知然? 如前心作無間重惡, 後識起非想妙善. 善惡之理大懸, 而前後相去甚迥. 斯用果無一本, 安得如此相續?

臣續曰: 不有一本, 則用無所依, 而惑者見其類續爲一. 故舉大善, 斥其相續之迷也. (T 52, 2102: 54c7-10)

Fan Zhen értekezése a lélek halandóságáról

Fan Zhen 范缜, a Liang-dinasztia konfuciánus hivatalnoka, látva a buddhizmus egyre nagyobb mértékű elterjedését, bírálta tanait *Shenmie lun* 神滅論 (*A lélek halandósága*) című értekezésében. A mű kérdés-felelet formában íródott, a kérdező képviseli a buddhista álláspontot, Fan Zhen pedig a válaszadót.

Az értekezés központi tétele így szól:

Valaki megkérdezte tőlem: Azt mondod, hogy a lélek halandó. Honnan tudod, hogy halandó? Válasz: A lélek és a test azonos. Ezért, amíg a test él, a lélek is él, és mikor a test elpusztul, a lélek elenyészik. (E. Balázs 294.)

問曰: 子云神滅. 何以知其滅耶? 答曰: 神即形也, 形即神也. 是以形存則神存, 形謝則神滅也. (T 52, 2102: 55a10-12.)

Ezt követően a testet a lényeggel (*zhi* 質), a lelket a működéssel (*yong* 用) azonosítja:

A test a lélek anyagi alapja [lényege]; a lélek a test működése. Ebből következik, hogy mivel a „test” az anyagi alapra vonatkozik, a „lélek” pedig a működésre, a test és a lélek nem tekinthető különállónak.

答曰: 形者神之質, 神者形之用. 是則形稱其質, 神言其用. 形之與神不得相異. (T 52, 2102: 55a16-17.)

A testet és a lelket a késel és annak élével állítja párhuzamba:

A lélek olyan az anyagi alaphoz viszonyítva, mint az élesség a késhez viszonyítva; a test olyan a működéshez viszonyítva, mint a kés az élességhez viszonyítva. Az „élesség” nem jelenti a kést, sem a „kés” az élességet. Élesség nélkül azonban nincsen kés; és kés nélkül nincs élesség. Sohasem hallottam arról, hogy az élesség túlélte volna a kés pusztulását; hogyan tehetjük hát fel, hogy a lélek tovább él, miután a test elpusztult?

答曰：神之於質猶利之於刀，形之於用猶刀之於利。利之名非刀也，刀之名非利也。

然而捨利無刀捨刀無利。未聞刀沒而利存。豈容形亡而神在也？(T52, 2102: 55b16–19.)

A buddhista válaszok Fan Zhen értekezésére

Nem sokkal Fan Zhen értekezésének megszületése után a buddhisták előálltak az értekezést cáfoló érvekkel. Xiao Chen 蕭琛 azt próbálta bizonyítani, hogy Fan Zhen tévedett, mikor a testet és lelket a késhez és az élességhez hasonlította. A kés élességét a köszörűkötől nyeri. Ha kicsorbul a kés éle, akkor elveszti élességét, és mint kés használhatatlan lesz, de a kés maga megmarad. Ezért nem helyénvaló azt állítani, hogy mikor az élesség elvész, a kés is eltűnik. Az álombeli állapotban szintén Fan Zhen cáfolatát vélte felfedezni. Az álmodó személynek olyan a teste, mint egy darab halott fa; nem hallja, ha szólnak hozzá, nem érzi, ha megérintik. A lélek azonban a felhőkben szárnyalhat, vagy több ezer *li* távolságra járhat. Mivel a test nem mozdul, így a lélek nem lehet azonos a testtel, különbözőnek kell lennie.

Cao Siwen 曹思文 a konfuciánus kánonra hivatkozva igyekezett cáfolni Fan Zhent. *Xiaojing* 孝敬 (*A szülőtisztelet könyve*) azt írja, hogy Zhou herceg áldozatot mutatott be a külvárosban Houjinek 后稷, a Zhou nép őseinek mint az Ég megfelelője, Wen királynak pedig az ősök templomában áldozott mint a Shangdi megfelelője. Ha a test és a lélek egyaránt elenyészik, akkor kit állított párba az Éggel és Shangdivel? Nem csapnák be az Eget így? Ha feltesszük, ahogy Fan állította, hogy Jinek nincsen lelke, s ennél fogva semmit sem állított az Éggel párba, Wen király az Eget is és az emberiséget is becsapta volna. Így a bölcsek tanítása csalás lenne. Hogyan is ültethetnénk el ilyen gondolatokat a szülőtisztelő fiúk szívében?

Fan Zhen értekezésének nagy hatását mutatja, hogy Wu császár minisztereit és hivatalnokait ennek megcáfolására szólította fel. Ennek eredményeként további hatvankét válasz született, amelyek a *Hong ming ji* 弘明記 című műben maradtak fenn.

BUDDHISTA ISKOLÁK A DÉLI DINASZTIÁK ALATT

Az előző fejezetben láttuk, hogy a déli dinasztiák uralkodói, különösen Wu császár támogatották a buddhizmust, s ezzel nagymértékben hozzájárultak a buddhizmus elterjedéséhez. Korábban a szerzetesek érdeklődését szinte teljesen lekötötte a pradnyápáramitá irodalom, mivel a benne szereplő üresség fogalma közel állt a neotaoista filozófiához. Most azonban az érdeklődés megoszlik, a szerzetesek más-más buddhista szövegre helyezik a hangsúlyt, abban az illető szent iratban találva meg a buddhista tanok lényegét. Ennélfogva a kínai buddhizmus történetében először különböző iskolák alakulnak, noha szervezetiileg és tanaik összehangoltságában elmaradnak a későbbi nagy iskolák (huayan, chan stb.) mögött.

A nirvána iskola

A *Nirvána szútrával* Daosheng 道生 ismertette meg a déli buddhista köröket, majd tanítványai élen jártak ennek terjesztésében. A szútra központi témája a buddha-természet, így számos elmélet született erre vonatkozólag, továbbá sok kommentár íródott a szútra értelmének világosabbá tételére. Olyan sok mű keletkezett, hogy a Liang dinasztia Wu császára elrendelte ezek összegyűjtését. Így jött létre *Daban niepanjing jijie* 大般涅槃經集解 (A Maháparinirvána kommentárjainak gyűjteménye T 1763) című munka, amely hetvenegy művet tartalmazott összesen.

Az egyik kérdés, ami a kor gondolkodóit mélyen foglalkoztatta, hogy vajon a lények eredendően rendelkeznek-e a buddha-természettel, vagy csak később szerzik meg. Ha a *Nirvána szútrában* az áll, hogy a lények a jövőben érik el a buddha-természetet, akkor – kérdezték – hogyan lehetséges, hogy a lények eredendően bírnak ezzel? A Kaishan-開善 templom szerzetese, Zhizang 智藏 megpróbálta a két nézetet összeegyeztetni azzal az állításával, hogy minden lény magában hordja azt a képességet, amivel a jövőben eléri a buddhaságot. Valamennyi lény elérheti a buddhaságot a jövőben, így nyugodtan mondhatjuk, hogy a lények eredendően rendelkeznek a buddha-természettel. A buddhaságot azonban csak a jövőben fogják elérni, így azt is mondhatjuk, hogy csak a jövőben fognak rendelkezni a buddha-természettel.

Fayao 法瑤, a nirvána iskola másik híres mestere a fokozatos megvilágosodás tanát hirdette. Nem csak a *Nirvána szútrát* ismerte alaposan, de a *Lótusz* és *Pradnyá szútrákban* is jártasságot szerzett. Kommentárjaiban kifejtette azt a nézetét, miszerint a buddha-természet a vágyat, cselekvést és szenvedést elutasító Buddha spontán ereje. Ameddig ez az ereje rejtett marad, addig az ötféle léten keresztül vándorol, de mikor ez kibontakozik, azonosul a dharmakájával.

Baoliang 寶亮, aki 509-ben halt meg hatvanhat éves korában, a fővárosban, Jianyeben háromezer ember előtt magyarázta a *Nirvána* és *Vimalakírti szútrákat*, továbbá *Szatjasziddhi sásztrát*. Baoliang bírálta a *hínajána* nem-én (*anatta*) tanát, amely – szerinte – nem megfelelő a *mahájána* számára. Az *anattát* a misztikus isteni lényeggel helyettesítette, amely a buddha-természet formájában található meg valamennyi lényben. Ennek jellemzői: örök, mozdulatlan, névtelen, ismertetőjegy nélküli, túl van léten és nemléten. Baoliang szerint a buddha-természet valamennyi lényben eredendően benne rejlik, nem változik, és ez tapasztalja meg a nirvána üdvét.

A Chengshi iskola

A déli dinasztiák alatt a buddhista körök figyelmét nemcsak a *Nirvána szútra* kötötte le, sokan tanulmányozták *Az igazság megvalósítása* (*Szatjasziddhi sásztra*, *Chengshi lun* 成實論) című művet is. Ez egy *hínajána* munka, amelyet Harivarman írt a 3. században. Úgy érezte, hogy az egyetlen forrásból kinövő sokféle eltérő tanítás megjelenése a hanyatlás jele, ezért alaposan tanulmányozta a korábbi mesterek írásait, hogy az alapvető tanításokat egy műben összefoglalja. Ez a mű annyira alaposan és logikusan elemzi a neveket és ismertetőjegyeket, hogy kitűnő bevezetőül szolgál a vallási gyakorlatba. Ezért fordította le Kumáradzsíva kínaira 411 és 412 között. Az eredeti szöveg elveszett, így ez a munka csak kínai fordításban maradt fenn.

A szöveg alapján *hínajána* jellegű, mert ragaszkodik az eredeti szent iratokhoz, ahogy azt Buddha tanította, továbbá az egyén elemzésében a *hínajána* elveket követi. Ugyanakkor azt is írja, hogy kétféle igazság létezik: a világi és az abszolút. A világi szinten elfogadja, hogy valamennyi dharma jelenségként létezik, okok és következmények által jön létre, ideiglenes létet élvez, folyton változik. A második szinten azt tanítja, hogy minden valótlan, azaz üres. Az „én” az öt lételemből (dharma) épül fel, amelyek azonban nem bírnak lényegi léttel. Hasonlóképpen a külső világot létrehozó dharmák sem rendelkeznek lényegi léttel, tehát üresek. A szöveg így egyaránt szól az egyén lényegnélküliségéről (pudgala-súnjátá) és a lételemek lényegnélküliségéről (szarva-dharma-súnjátá). A szövegben ezek a *mahájána* jellegzetességek is megtalálhatók, ezért van, aki *mahájána* műnek tekinti. A *Szatjasziddhi* szerint valamennyi tárgy molekulákra osztható, majd atomokra és finom atomokra, s ez a felosztás egészen addig folytatható, míg a végén el nem jutunk az ürességig. Mint látjuk, ez az iskola a fokozatos lebontás, illetve elvonatkoztatás útján éri el az ürességet, eltérően a sanlun iskolától, amely a transzcendens bölcsességre támaszkodik. A sanlun iskola bírálta ezt az iskolát, mondván olyanok, mint a rágcsáló, amely kirágja a gesztenye belsejét, miközben a héját érintetlenül hagyja. A *Szatjasziddhi* népszerűségének az lehetett az oka, hogy a benne kifejtett üresség fogalma a kínaiakat a taoista nemlét fogalmára emlékeztette, amelyből minden létező, a jelenségvilág, a „tízezer dolog” megszületik.

Kumáradzsíva életének kései szakaszában fordította le ezt a művet, ezért csak néhány tanítványa fogott bele tanulmányozásába. Közülük ketten váltak híres Sztatjasziddhi mesterekké: Sengdao 僧導 és Sengsong 僧嵩.

Sengdao Chang'anban élt, de időskorában délre utazott, és Shouchunban 壽春 (a mai Anhuiban) megalapította a Dongshan- 東山 templomot. Itt töltötte hátralévő éveit, kilencvenhat éves korában halt meg. Néhány évet azonban a fővárosban, Jianyebe is töltött a Song-dinasztia Xiao Wu 孝武 (454–464) császárának meghívására. Az általa teremtetett központot a Shouchun ágnek hívják, amely nagyban hozzájárult a Sztatjasziddhi tanok elterjedéséhez délen.

Létezett egy másik ág is, amely még fontosabb volt, mivel hatása északra és délre egyaránt kiterjedt. A Sztatjasziddhi iskolának ez az ága Sengsong vezetésével szerveződött Pengchengben (a mai Jiangsuban). Ennek a csoportnak a tagjai, miután a mester irányítása alatt tanulóidejüket letöltötték, szétrajzoltak minden irányba, hogy a tant terjesszék. A shouchuni és a pengchengi csoportok szerzetesei rendszeresen tartottak beszédeket a *Sztatjasziddhiről*, és kommentárokat is írtak hozzá. Ezek közül huszonnyolcat tartanak számon. Mindezek az erőfeszítések azt eredményezték, hogy a *Sztatjasziddhi* a legtöbbet tanulmányozott és legnagyobb befolyással bíró szöveg volt a Déli Qi- és Liang-dinasztia alatt. A szöveg népszerűsége és az ürességről alkotott nézetei miatt a sanlun iskola támadását váltotta ki. Ezek a mesterek úgy gondolták, hogy a Sztatjasziddhi mesterek tevékenysége miatt sokan félreértik az üresség fogalmát. Falang és Jicang szüntelen kritikái miatt a sanlun iskola felülkerekedett a vitában, és a Sui-korra lassan csökkent az érdeklődés a *Sztatjasziddhi* iránt.

A sanlun iskola

Sengzhao után csökkent az érdeklődés a madhjamaka filozófiát Kínában meghonosító sanlun 三論 iskola iránt a déli dinasztiák alatt. Ez valószínűleg a nirvána és Sztatjasziddhi iskolák előretörésével magyarázható. Ebben a hanyatló időszakban sem szakadt meg azonban a sanlun hagyomány, voltak mesterek, mint például Senglang 僧朗 (kb. 605-ben halt meg), Sengquan 僧詮 és Falang 法朗 (507–581), akik a tanításokat áthagyománnyozták.

Senglang Koreából származott, tanításait abban az időben fejtette ki, mikor a Sheshanon 攝山 (mai Jiangsuban) élt. Wu császár értesülve Senglang hírnevéről, érdeklődése a Sztatjasziddhiről a madhjamaka iskolára tevődött át, és elküldött tíz szerzetest, hogy Senglangtól tanuljanak. Kilenc közülük csalódást okozott a mesternek, de a tizedik, Sengquan méltó követőjének bizonyult. Miután elsajátította a madhjamaka tanításokat, a Sheshanon maradt, majd a tanításokat Falangnak adta tovább.

Falang szintén a hegyen maradt egy ideig, majd 558-ban Jianyebe ment, és a Xinghuang- 興皇 templomban telepedett le. Innen ered neve: „a Xinghuang-templom Nagymestere”. Hogy felélessze az érdeklődést a sanlun iskola iránt, bátran szembeállt az akkor népszerű Sztatjasziddhi iskolával, azt állítva, hogy az valójában *hínájána*

tanításokat terjeszt, és csak zűrzavart támaszt az emberek fejében az üresség jelentését illetően. A fővárosban több ezren hallgatták tanbeszédeit, s fokozatosan növekedett az érdeklődés a sanlun iskola iránt. Wu császár és a Chen-dinasztia Wen császára Falang odaadó hívei lettek. Mikor 581-ben hetvenöt éves korában meghalt, a sanlun iskola ismét szilárd alapokon állt. Tanítványa, Jicang 吉藏 (549–623) folytatta mestere munkáját, s az iskola ekkor érte el fejlődésének csúcspontját.

Jicang apja pártus, anyja kínai volt. Pártus ősei Dél-Kínában telepedtek le, majd Jinlingbe (mai Nanjing) költöztek, itt született Jicang. Bár külsőre pártus apjára hasonlított, neveltetése és taníttatása a kínai hagyományok szerint folyt. Nem sokkal születése után apja a szerzetesi életformát választotta, s ő maga is korán csatlakozott a buddhista szerzetesrendhez novíciusként. Apja a Xinghuang-templomba vitte, ahol Falang lett a mestere. Jicang kivételes emlékezőtehetséggel rendelkezett, semmit nem felejtett el, amit tanult. Mikor huszonegy éves korában szerzetessé avatták, már hírnevet szerzett magának mint a sanlun iskola fiatal tehetsége.

A Chen-dinasztia utolsó éveiben teljes zűrzavar lett úrrá a déli területen; sok szerzetes és tudós elmenekült. Jicang és követői azonban ott maradtak, összegyűjtötték a nagy sietségben szétszórta szövegeket, és ezeket tanulmányozták. Miután a Sui hadsereg helyreállította a rendet, Jicang keletre ment Kuajijibe 會稽, ahol a Jiexiang- 嘉祥 templomban telepedett le. Ebben a templomban írta meg kommentárját a sanlun iskola három értekezéséhez, amelyek közül *Zhongguanlun shu* 中觀論疏 (*A Madhjamaka sásztra kommentárja*) a legismertebb. *A két igazság jelentése* (Erdi yi 二諦義) című rövid értekezésében a madhjamaka elméletben szereplő két igazságot – világi igazság és abszolút igazság – három szinten értelmezi:

A két igazság három szintje a fokról fokra történő tagadás elvét képviseli, miként a váz építése a földről kezdődik. Miért? A köznapi emberek azt mondják, hogy a dharmák valójában bírnak léttel, anélkül, hogy felismernék, nem bírnak semmivel. Ennélfogva Buddha kifejtette számukra azt a tanítást, hogy a dharmák végső soron üresek.

Mikor arról van szó, hogy a dharmák léttel bírnak, a köznapi emberek mondják ezt. Ez a világi igazság, a köznapi emberek igazsága. A szentek és bölcsek azonban valóban tudják, hogy a dharmák természetüket tekintve üresek. Ez az abszolút igazság, a bölcsek igazsága. A [világi és abszolút igazság] elvét azért [tanította], hogy az embereket képessé tegye előrehaladni a világitól az abszolút felé, hogy lemondjanak a köznapi ember [igazságáról], és elfogadják a bölcsét. Ez az oka a kettős igazság első szintjének kifejtésének.

此三種二諦並是漸捨義。如從地架而起。何者？凡夫之人謂諸法實錄是有，不知無所有。

是故諸佛爲說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有。此是俗諦，此是凡諦。
賢聖真知諸法性空。此是真諦，此是聖諦。令其從俗入真捨凡取聖，爲是義故。
明初節二諦義也。

Eztán jön a második szakasz, amely elmagyarázza, hogy a lét és nemlét egyaránt a világi igazsághoz tartozik, míg a nem-kettősség [sem nem lét, sem nem nemlét] az abszolút igazsághoz. Ez rávilágít arra, hogy a lét és nemlét két véglet, egyik a lét, a másik a nemlét. És tovább, az állandóság és az állandótlanság, a szamszára és nirvána egyaránt véglet. Az abszolút és világi, a szamszára és nirvána két-két véglet, ezért ez a világi igazság. A sem nem abszolút, sem nem világi és a sem nem szamszára és sem nem nirvána a kettősség nélküli középső út. Ez az abszolút igazság.
次第二重明有無爲世諦，不二爲真諦者。明有無是二邊。有是一邊，無是一邊。乃至常無常生死涅槃並是二邊。以真俗生死涅槃是二邊故，所以爲世諦。非真非俗非生死非涅槃不二中道，爲第一義諦也。

Eztán jön a harmadik szakasz, amelyben a kettősség és nem-kettősség a világi igazság, míg a sem nem kettősség, sem nem nem-kettősség a legmagasabb igazság. Az előzőekben elmagyaráztuk, hogy a világi és abszolút, a szamszára és nirvána két véglet. Egyoldalságuk miatt ez a világi igazság. A sem nem abszolút, sem nem világi és a sem nem szamszára és sem nem nirvána, a kettősség nélküli középső út pedig az abszolút igazság. De ez szintén két véglet. Miért? A kettősség egyoldalú, a nem-kettősség középső. De az egyoldalúság is véglet és a középben levés is. Mivel két véglet, ezért a világi igazságnak hívják. Csak a sem nem egyoldalúságot, sem nem középben levést tekinthetjük középső útnak vagy abszolút igazságnak.
次第三重。二與不二爲世諦。非二非不二爲第一義諦者。前明真俗生死涅槃二邊，是偏故爲世諦。非真非俗非生死非涅槃不二中道爲第一義。此亦是二邊。何者？二是偏不二是中，偏是一邊中是一邊。偏之與中還是二邊。二邊故名世諦。
非偏非中乃是中道第一義諦也。(T45, 1854: 90c27-91a14.)

A három szintet, amelynek során a sorozatos tagadás által elérjük azt a pontot, ahol semmi sincs állítva és semmi sincs tagadva, a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

szintek	világi igazság	abszolút igazság
1.	a lét állítása	a nemlét állítása
2.	a lét vagy a nemlét állítása	a lét és a nemlét tagadása
3.	a lét és nemlét állítása vagy tagadása	a lét és nemlét sem állítása, sem tagadása

Sanlun xuanyi 三論玄義 (A három értekezés mély értelme T 1852) című művében az eretnek tanításokat a madhjamaka négypontú érvelése alapján veszi vizsgálat alá.

1. Téves ok és téves következmény. Egyes eretnekek azt tanítják, hogy az ember léte, öröme és bánata teljes egészében a Nagy Úrtól (Mahésvera) függ.
2. Nincs ok, csak következmény. Mások azt állítják, hogy a tízezer dolog a nemlétből ered. Ide tartozik Zhuangzi filozófiája is, mivel ha a gyökér (*ben* 本) önmagától létezik, nem függ semmitől, akkor az ágnak (*mo* 末), azaz a jelenségvilágnak semmi oka nincsen. Ennélfogva a maga-olyanság (*ziran* 自然) fogalma is téves.
3. Van ok, de nincs következmény. Eszerint csak jelen van, nincs jövő, a halál után nincs újjászületés. Jicang a helyes okot és következményt példázva Huiyuan hasonlatára utal: az újjászületés hasonló ahhoz, ahogy az egyik fa átadja a tüzet a másinak.
4. Sem ok, sem következmény nincsen. Az összes tévhit közül ezt tekinti a legveszélyesebbnek, mivel ez a tanítás sem a mostani életben jelen levő okot, sem a következő életben megjelenő eredményt nem ismeri el.

A kínai buddhizmus újítása a lényeg (*ti* 體) és működés (*yong* 用) fogalompár bevezetése, amelynek eredete a taoista filozófiába nyúlik vissza. A taoizmusban a *ti* az a lényegi alap, a forrás, amelyből a tízezer dolog, a jelenségvilág megszületik. A korai buddhista szerzők a taoista forrásokból merítkezve, az ürességet azonosították a *wu*-val, a nemléttel, tulajdonképpen magával a *tivel*. Már Sengzhaónál is láttuk, hogy a kínai madhjamaka lehámozza azt az ontológiai jelentést, amelyet korábban az ürességnek tulajdonítottak. Jicangnál a *ti* és *yong* nem mint két valóság áll egymással szemben, hanem mint ugyanazon valóságnak két aspektusa, azaz mint a két igazság: világi és abszolút.

Jicang olyan hírnévre tett szert, hogy „A Jiaxiang-templom Nagymestere” címet adományozták neki, tanbeszédei a hallgatók ezreit vonzották. Nagy híre miatt a Sui-dinasztia Yang 楊 császára 606-ban (néhány forrás szerint 600-ban) Yangzhouba hívta, majd a fővárosba, Chang'anba. Chang'anban több mint tízezer szerzetes és világi ember gyűlt össze, hogy hallják a tanítását. Különösen a madhjamaka iskola három értekezésében és a *Lótusz szútra* tanulmányozásában mélyedt el. Mintegy száz alkalommal tartott előadást az előzőről, és háromszáz alkalommal az utóbbiról. Továbbá számos mahájána szútrához (*Vimalakírti*, *Nirvána*, *Tiszta Föld*, *Aranyfény* és a *Pradnyá*) írt kommentárt. Tevékenységének köszönhetően a sanlun iskolának nagy tekintélye volt a korban. Olyan nagy tisztelet övezte Jicangot, hogy a Wude 武德 időszakban (618–626) a birodalom tíz legerényesebb szerzetes egyikének ismerték el. Hetvenöt éves korában halt meg. Halála után a régi sanlun iskola hagyománya, amelynek első képviselője Kumáradzsíva volt, megszakadt.

PARAMÁRTHA: A JÓGÁCSÁRA ÉS TATHÁGATAGARBHA TANÍTÁSOK ELTERJEDÉSE KÍNÁBAN

Paramártha élete

Paramárthát (kínai neve: Zhendi 真諦), az indiai fordítót és térítőt – Kumáradzsíva, Xuanzang és Amóghavadszra mellett – a négy nagy fordító egyikeként tartják számon a kínai buddhizmus történetében. 546-ban negyvennyolc éves korában érkezett Kantonba, majd a Liang-dinasztia fővárosa, Jianye felé vette útját, ahol Wu császár nagy tisztelettel fogadta. A császár úgy tervezte, hogy a fordítóhivatal élére nevezi ki Paramárthát, a Hou Jing által szervezett felkelés azonban megakadályozta ezt, a császár a házi őrizet ideje alatt éhen halt. A politikai zűrzavar, a hányatott életmód ellenére is sikerült Paramárthának jó néhány művet kínaira fordítania. Mindazonáltal nem volt megelégedve bizonytalan helyzetével, többször elhatározta, hogy visszatér Indiába, de a hívek kérésének engedve Kínában maradt. 562-ben végül hajóra szállt, egy vihar azonban megállásra kényszerítette Kantonban. A város elöljárója és fia pártfogásukba vették, és kérték, folytassa fordító munkáját.

Paramártha ekkor fordította le a jógácsára iskola számos fontos művét, többek közt *Mahájánaszamgraha*, *Dashengshe lun* 大乘攝論 (*A mahájána összegzése*) című művet, amelyre később a shelun iskola tanításait alapozta. Ekkor Paramártha háborgó lelke egy rövid időre megbékélt, nemsokára azonban 568-ban ismét nehéz helyzetbe került, csak lelkes követői tudták megakadályozni öngyilkosságát. Tanítványai úgy látták, hogy egy kis környezetváltozás jót tenne a mesternek, így javasolták, térjen vissza a fővárosba, Jianyebe. A főváros szerzetesei, akik féltékenyen szemlélték Paramártha hírnevét és tudását, megghiúsították ezt az utazást. A következő évben megbetegedett, és nemsokára meghalt hetvenegy éves korában. Paramártha a *Mahájánaszamgrahán* kívül több fontos jógácsára szöveget is lefordított, amelyek megismertették a kínai buddhistákat a jógácsára iskola két legfontosabb alakjának, Aszangának és Vaszubandhunak a műveivel.

A jógácsára és tathágatagarbha tanítások

A jógácsára filozófiát megalapító Aszanga (Wuzhu 無著 310–390?) több éven át hiába próbálkozott Maitréját megidézni. Egy napon azonban, mikor már minden reménnyel felhagyott, együttérzéssel megtelve lehajolt, hogy egy szenvedő kutyán segítsen, s ekkor a kutya Maitréjává változott, mert Maitréja mindig jelen van, ha valaki együttérzéssel szemléli a világot. Maitréja Aszangát a Tusita Paradicsomba vitte, ahol őt

jógácsára szöveget tanított meg neki: az *Abhiszamazálamkárát* (*Értekezés a bölcsesség tökéletesedésének gyakorlatáról*), a *Madhjántavibhágát* (*A közép megkülönböztetése a végletektől*), a *Dharmádharmaatavibhágát* (*A dharmák és azok igaz természetének a megkülönböztetése*), a *Mahájánasútrálamkárát* (*A mahájána szútrák ékessége*) és a *Ratnagotravibhágát* vagy *Uttaratantrát*. Valószínű, hogy a hagyománnyal ellentétben az *Abhiszamazálamkára* és a *Ratnagotravibhága* szerzője más, mint a többi háromé. A jógácsára másik nagy képviselője Vaszubandhu (Shiqin 世親), aki állítólag Aszanga testvére volt. Ő írta az *Abhidharmakósát* és az ehhez tartozó kommentárt, amelyek az Abhidharma tanulmányozásának a fő forrásai a mahájána buddhizmusban. Másik két fontos jógácsára műve a *Vimsatiká* (*Húsz versszak*) és a *Trimsiká* (*Harminc versszak*). Az indiai jógácsára másik két fontos személyisége a 6. században Szthiramati és Dharmapála. A két mester a jógácsára két aliskoláját képviseli, Szthiramati a Valabhú egyetemmel, Dharmapálát pedig a nálandái egyetemmel kapcsolják össze.

A „jógácsára” szó a jógát gyakorló szerzetesekre utal, így már az elnevezésből is kitűnik, hogy a hangsúly a gyakorlatra, a meditációs tapasztalatra helyeződik ennél az iskolánál, szemben a madhjamaka iskolával, amely sokkal elméletibb jellegű. Ezt az iskolát gyakran csittamátra, vidnyaptimátra vagy vidnyánaváda (*weishi* 唯識) néven is említik. Valamennyi név az iskola fő tantételére enged következtetni: a csak (mátra, *wei* 唯) tudat (csitta, vidnyána, *shi* 識) tanára.

Csak a tudat létezik, a tudat létén azonban nem valamiféle abszolút tudat létét kell érteni, hanem a tudatosság, az észlelés folyamatának a meglétére kell gondolni. A jógácsárát követő személy azt állítja, hogy a dolgok mint valamitől függőek és az észlelési folyamat valóban léteznek, a külső tárgyak azonban nem. A jógácsárát az különbözteti meg a madhjamakától, hogy pozitívan állítja valami létét: a nemlét képze (abhútaparikalpa) létezik. Míg az üresség fogalma a madhjamakában a lényegi lét hiányát jelenti, addig a jógácsarában az üresség az észlelő alany és az észlelt tárgyi megkülönböztetésének hiányát jelenti. A nemlét képzetének létét hagyományosan a káprázat példájával szokták megvilágítani: a káprázat valójában nem létezik, azonban mint káprázat létezik.

A jógácsára a tudatosság nyolc szintjét különbözteti meg: az öt érzékszervi tudatosság, a hatodik, az elme-tudatosság (manovidnyána), amely egyesíti az első öt tapasztalatait, a hetedik a szennyezett tudat (manasz), amely a nyolcadik tudatosságot tévesen tárgynak veszi és énné fogja fel, a nyolcadik a tároló-tudatosság (álajavidnyána).

Buddha óvakodott attól, hogy a tudatot abszolút minőséggel ruházza fel, ontológiai szerepet tulajdonítson neki. A nem-én tanításával éppen azt akarta hangsúlyozni, hogy nem létezik egy örök, változatlan, egyik életből a másikba vándorló lélek. Úgy látta, hogy az örök lélekbe vetett hagyományos indiai hit passzivitást vált ki a követőkből, nem ösztönzi a vallásos gyakorlatot.

A mahájána filozófia jógácsára iskoláját gyakran érte az a vád, hogy az álajavidnyána fogalom bevezetésével a tudat állandóságát tanította. Az álajavidnyána, a tároló-tudatosság a tudatosságnak a nyolcadik szintje, ahol a karmamagok megőrződnek, s egy adott pillanatban a megfelelő külső hatásra aktivizálódnak. Minden tett egy magot

ültet el a tudatba, s a jövőben ebből születik meg a tett következménye. A halál pillanatában ez a tudatosság a test kihűlésével párhuzamosan fokozatosan visszahúzódik, születéskor pedig ismét a testhez kapcsolódik. A jógácsára szövegek hangsúlyozzák, hogy az árajavidnyána nem egy örök, változatlan lényegiség, hanem a karmamagok miatt egy dinamikus változó tudatosság. Az árajavidnyána fogalma ugyanakkor világos magyarázatot adott arra a folyamatra, ahogy a karma a következő életekben kifejti a hatását. Az árajavidnyánában elültetett karmamagok nem feltétlenül ebben az életben érnek be, hanem a következő vagy egy későbbi újjászületés során.

Az árajavidnyána fogalma valószínűleg a meditáció kapcsán született meg. Néhány szútra azt állította, hogy a halál állapota és a fogalmiság megszűnését eredményező meditáció (niródhaszamápatti) között az a különbség, hogy az utóbbi esetben az életerő (ájusz) nem fogy el, a testmeleg (usman) nem szűnik meg, az érzékszervek sértetlenek és a tudatosság (vidnyána) nem húzódik vissza a testből. Az ortodox Abhidharma iskolák, a szarvásztivádínok és a vaibhásikák viszont azt tanították, hogy a fogalmiság megszűnésekor mindenfajta tudat (csitta/vidnyána) és tudati tényező (csaitta) megszűnik. Ennek a dilemmának a megoldására született meg az árajavidnyána fogalma, amely egy finomabb tudatossági szint, a hat hagyományos tudatossági szinten túl. A fogalmiság megszűnését elért meditáló ennek értelmében azért tud az elmélyülésből az átlagos érzékelésbe visszatérni, mert az árajavidnyána őrzi a tudat eljövendő formáinak magjait. A *Lankavatára szútra* következő részlete erre a problémakörre utal:

Nagy Bölcsességű! A tudatosságok így működnek [anélkül, hogy tudnának erről]. Ezért az elmélyedést gyakorló nem érti a finom beágyazódást, és azt gondolja, hogy az elmélyedésbe lépve megszünteti a tudatosságokat. Az elmélyedésben nem szünteti meg azonban a tudatosságokat, mert a tudat által beágyazott [karma]magokat nem szünteti meg. Csupán azt szünteti meg, hogy a tudatosság megragadja a külső tárgyakat.

A jógácsára filozófia kialakulásával párhuzamosan jelent meg a tathágatagarbha fogalom az indiai buddhista szent iratokban. Külön iskolája nem alakult ki Indiában, Kínában viszont önálló filozófiának tekintették. A tathágata azt jelenti: 'így érkezett', ez Buddha egyik neve. A garbhának két jelentése van: 'embrió' és 'anyaméh'. A „tathágatagarbha” kifejezést „embrió-buddhá”-nak vagy „a buddha méhé”-nek fordíthatjuk. A kínaiak az utóbbi jelentést választották a *rulaizang* 如來藏 fordítással, mivel a *zang* 藏 jelentése: 'tárház'. Kínában azonban a szó szerinti fordítás mellett a *foxing* 佛性, 'buddha-természet' kifejezést is megalkották, amely nagyobb népszerűségnek örvendett, mint az előző. A konfuciánus filozófiában az emberi természet (*xing* 性) milyensége központi téma volt, s talán a kínaiakat ez vezérelte a „buddha-természet” kifejezés megalkotásában. A tathágatagarbha filozófia az emberi természet eredendő jóságát hirdető Menciusz álláspontját támasztotta alá az emberi természet eredendő gonoszságát valló Xunzivel 荀子 szemben.

A tathágatagarbha tan szerint minden lényben megvan a buddhaság képessége, minden lény előbb vagy utóbb buddhává válhat. E tan előfutárának tekinthető a tudat tisztá természetéről szóló tanítás, amely már a páli kánonban megjelenik, s később a mahájána szútrákban és sásztrákban is előfordul. A *Tathágatagarbha szútra* szerint a garbha lényegi, változatlan, mozdulatlan és az énnel azonos. A *Maháparinirvána szútra* szerint a közönséges tudat számára felfoghatatlan, episztemológiailag transzcendens, ontológiailag immanens. Minden lényben benne rejlik, de csak a Tathágata és a fejlett bódhiszattvák számára megismerhető. A hallgatók (srávaka) és az önmegvilágosodottak (pratjékabuddha) előtt nem tárul fel. Ez a paradoxon a mahájána budhizmus abszolút valóságának kifejezhetetlenségéből következik. Az abszolútum csak közvetlenül, introspektíven ismerhető meg. Az abszolút igazság megismerhetőségének kérdése szorosan kapcsolódik a hit kérdéséhez. A szútrák és a sásztrák szerint az abszolút világ csak a hiten keresztül ismerhető meg, így a világiaknak, a srávakáknak, a pratjékabuddháknak és a kezdő bódhiszattváknak, akik még nem értették meg a tathágatagarbha üresség jellegét, a hitre kell támaszkodniuk.

A tathágatagarbha tana látszólag ellentmond a buddhai éntelenség tanának, mivel azt állítja, hogy a lényekben létezik egyfajta állandó, mozdulatlan lényegiség: a buddha-természet. Filozófiailag a buddhista szövegek úgy védik ki ezt az önellentmondást, hogy leszögezik: az igazi én a nem-én. Feltehetően a mahájána vallásgyakorlata, amelybe egyre több laikus kapcsolódott be indokolta ennek a fogalomnak a kialakulását. A vallásgyakorlat eredményesebb tétele érdekében szükség volt bizonyos pozitív fogalmakra az út kijelöléséhez, mivel a sok negatív fogalom, a vallási tapasztalat leírásának hiánya elbizonytalaníthatta a követőket.

Az indiai buddhista iratok megoszlottak abban a kérdésben, hogy milyen viszony áll fenn a tathágatagarbha és az áljavidnyána között. Az áljavidnyána egyértelműen a legmélyebb tudatossági szintet alkotja, a lények létezésének folyamatosságát biztosítja. Ez a tudatosság azonban a jó és rossz tettek magjait egyaránt magában foglalja, így nem mondhatjuk, hogy abszolút tiszta lenne, mint a tathágatagarbha. A tathágatagarbhát viszont a szövegek nem úgy említik, mint a tudatosság egyik fajtáját. Ugyanakkor mind a két fogalom a lények létezésének valamilyen lényegi magvát, másképpen alapját képezi. Valószínűleg a viszony tisztázatlanságából adódik, hogy egyes szövegek a kettő azonosságát, míg mások különbözőségét hirdetik. Ezzel a problémával a kínai buddhistáknak is szembe kellett nézniük, valamilyen választ kellett adniuk a feltett kérdésre.

A dilun iskola

A jógácsára irodalommal először az 5. század első felében ismerkedtek meg a kínaiak a Dharmaraksa és Gunabhadra által külön-külön lefordított *Bódhiszattva-bhúmi szútrából*. Gunabhadra jógácsára és tathágatagarbha műveket is fordított, melyek közül a legfontosabbak: a *Srímáládévi szútra*, a *Lankávatára szútra* és a *Szamdhinirmócsana szútra*.

538-ban Ratnamati, Bódhirucsi és Buddhasánti Luoyangba 洛陽 érkezett, és együtt hozzáfogtak a Vaszubandhu által írt *Dasabhúmivjákhjána* (*Shidijing lun* 十地經論) fordításához, amely a *Dasabhúmika* szútrát magyarázza. A „*dilun* 地論” az értekezés rövid címe, s a dilun iskola innen nyerte nevét, mivel mesterei ezt a művet tanulmányozták. Az iskola már Paramártha, a híres jógácsára mester Kínába érkezése előtt negyven évvel megalakult, így az első kínai jógácsára iskola megalakulása nem az ő hatásának volt köszönhető. A *Dasabhúmika* szútra leghíresebb jógácsára tantétele: „a három világot a tudat hozza létre (*sanjie weixin* 三界唯心)”. Ratnamati lefordította a tathágatagarbha hagyomány legfontosabb szövegét, a *Ratnagotravibhágát*. A jógácsára és a tathágatagarbha tanítások egyszerre érkeztek Kínába, ennél fogva a buddhista mesterek megpróbálták ezeket összeegyeztetni.

A Ratnamati és Bódhirucsi közti nézetkülönbségek miatt a dilun iskola két ágra szakadt: a Bódhirucsi által vezetett északi ágra (a Xiangzhoutól 相州 északra helyezkedett el) és a Ratnamati által irányított déli ágra (Xiangzhoutól 相州 délre). A déli dilun iskola hosszabb ideig működött, mint északi párja, így tanításairól tisztább képet nyerhetünk. Két kiemelkedő mesterének, Fashangnak 法上 és Huiyuannak 慧遠 az írásai részben fennmaradtak, míg az északi ág tanait csak későbbi szerzők utalásaiból ismerhetjük meg.

Ratnamati a töredékesen fennmaradt művében, a *Shidijing lun yishuban* 十地經論義疏 azt írja, hogy a tapasztalt jelenségvilág a tathátára, a valóságra mint olyanra támaszkodik. Ez a tantétel meghatározza az egész dilun iskola irányvonalát: valamennyi képviselője a jelenségvilágot végső soron a tökéletesen tiszta tathátára, illetve tathágatagarbhára vezeti vissza. Ratnamati tanítása Huiguangon 慧光 keresztül Fashangra hagyományozódott.

Fashang a *Lankávatára* szútra alapján hét tudatosságot különböztetett meg: az öt érzékszervi tudatosságot, az elme-tudatosságot és az ála-ját. A klasszikus jógácsára rendszerből kihagyta a hetediket, a manaszt. Az ála-ja felett – gyakorlatilag a nyolcadik szintként – áll az ürességet és ekkéntiséget jelentő abszolút igazság, amely a tathágatagarbhával azonosítható. Az ála-ján keresztül a tathágatagarbhából alakul ki a jelenségvilág, de az ála-ja abszolút létét, szemben a tathágatagarbhával, tagadta. Az ekkéntiség egyik aspektusa tehát az, hogy létrejön belőle a szennyezett világ. Másik aspektusa, amelyhez az ála-jának már semmi köze, a bölcs igazi állapota, az igazi létezés (*zhenyou* 真有). Az ála-ja és a tathágatagarbha éles elkülönítését valószínűleg a Bódhirucsi által fordított *Lankávatára* szútrából vette át, ahol az áll, hogy a tathágatagarbha nem az ála-jában helyezkedik el. Ez az állítás azonban valószínűleg csak Bódhirucsi betoldása, mivel sem a szanszkritban, sem Gunabhadra fordításában nem található meg. Fashang ezzel az elméletével egységet kívánt teremteni a jógácsára és a tathágatagarbha tanítások között.

A déli dilun iskola következő nagy alakja (Qingying) Huiyuan 慧遠, aki nem azonos az Amitábha-kultuszt bevezető Huiyuannal. Fashangtól eltérően nem választotta el élesen az ála-ját a tathágatagarbhától, az ála-ját tekintette a tathágatagarbha feltételes aspektusának, az igazi tudatosság működésének. Nem húzott éles határt a két fogalom között, s nem is tagadta az ála-ja valós létezését. Nála a hetedik tudatosság a szennyezett tudatosság, amely megegyezik a Paramártha által ádána-vidnyánának nevezett fogalom-

mal, a nyolcadik pedig az ála és a tathátagatagbha együtt. Paramártha tanítványától, Tanqiantól 曇遷 megismerte Paramárhának a kilencedik tudatosság működéséről valott nézetét. Ezt követően saját rendszerét egy kilencedik tudatossággal bővítette, amely a tudat valóságos, ekkéntiség-aspektusa (*zhenru xiang* 真如相). Az igazi tudatosság azonban mégiscsak a nyolcadik, amely aktív, dinamikus, egyszerre igazi és téves, a szennyezett jelenségvilág teremtetője. Így írja le az álaavidnyánát:

Az álaavidnyánát úgy kellene fordítani: az „elsüllyedhetetlen”. Bár a szamszarában van, mégsem süllyed el benne. Technikailag fordítva nyolc név van rá. (1) Ez a tároló-tudatosság, a tathátagatagbha. [A *Lankavatára szútra*] azt mondja: „A tathátagatagbha a tároló-tudatosság.” Ebben a tudatosságban benne foglaltatik a dharma-dhātu Gangesz homokjával azonos számú Buddha-dharmája. Ezért mondják, hogy tárol. Azért is nevezik „tárolónak”, mert az üresség jelentését is magába rejt. (2) Ez a bölcsek tudatossága, mert ez segíti a nagy bölcsek működését. (3) Ez a legfelsőbb tudatosság, mivel ez a legkitűnőbb. Ezért mondja a *Lankavatára szútra*, hogy ezt kell a legfelsőbb tudatnak (paramártha csitta) tekinteni. (4) Ezt nevezik a tiszta tudatosságnak vagy szennyezetlen tudatosságnak, mert lényege nem szennyezett. Ezért mondja a [*Srímáládévi*] szútra: „Ez az öntermészetét tekintve tiszta tudat.” (5) Ez az igaz tudatosság, mert a lényege nem téves. (6) Ez az ekkéntiség (tathatá, *zhenru* 真如) tudatossága. A [*Qixin*] *lun* így magyarázza: „Mivel a tudat lényegi természete, hogy akadálytalan, igazinak nevezik. Mivel ez olyan valami, ami nem létrehozott, ezért olyan, amilyen.” (7) Ez az otthon-tudatosság és a hely-tudatosság, mert benne található valamennyi téves jelenség. (8) Alapvető tudatosságnak is nevezik, mert ez az alapja a téves tudatnak.

阿梨耶者此方正翻名為無沒。雖在生死，不失沒故。隨義傍翻，名別有八。一名藏識。如來之藏為此識故。是以經言：“如來之藏名為藏識。”以此識中涵含法界恒沙佛法，故名為藏。又為空義所覆藏故，亦名為藏。二名聖識。出生大聖之所用故。三名第一義識。以殊勝故。故楞伽經說之以為第一義心。四名淨識。亦名無垢識，體不染故。故經說：“為自性淨心。”五名真識，體非妄故。六名真如識。論自釋言：“心之體性無所破故，名之為真。無所立故說以為如。”七名家識，亦名宅識。是虛妄法所依處故。八名本識。與虛妄心為根本故。 (T 44, 1851: 524c18–525a1.)

Huiyuan az álaának tiszta és szennyezett működést egyaránt tulajdonított, mivel az álaát és a tathátagatagbhat egy szintre helyezte. Ebben eltért a shelun 攝論 iskolától, amely szerint az ála csak szennyezett működéssel rendelkezik. Fashang szintén úgy vélte, hogy az ála csak szennyezett működéssel bír, csupán ideiglenes támasz a jelen-

ségvilág számára. Az álaja szintjén jutnak csak szerephez a fogalmak és a nyelv, mert a kilencedik szint, az egy-tudat fogalmi úton nem megközelíthető.

Az északi dilun iskola a jelenségvilág végső forrásául az álaját jelölte meg, nem pedig a tathátagatagrbhát. Így az álajavidnyánát és minden tudatosságot okok és feltételek által meghatározottnak tekintette.

Paramártha tanítása az amalavidnyánáról

Paramártha legjelentősebb újítása az amalavidnyána fogalmának bevezetése, amely a tudatosság kilencedik, tiszta szintjét jelenti. Paramártha az amalavidnyánán keresztül teremtette meg a jógácsára és tathátagatagrbha filozófia szintézisét. Így határozza meg ezt a fogalmat:

[A hétféle ekkéntiség közül, amelyek a végső igazságot, illetve a tökéletes természetet alkotják,] a harmadik a tudatosság ekkéntisége. Ez azt jelenti, hogy valamennyi, feltételek által meghatározott dolog csupán tudatosság. A tudatosság ekkéntiségének két aspektusa van: egyrészt magában foglalja a hibátlanságot, másrészt változatlan. „Magában foglalja a hibátlanságot” azt jelenti, hogy minden dharma – a tizenkét érzék-alap (ájatana, *ru* 入) stb. – csak tudatosság, és a zavart tudatosságon (bhránti vagy abhútaparikalpa, *luanshi* 亂識) kívül nincsen más dharma. Ennélfogva valamennyi dharmát „magában foglalja” a tudatosság. Mivel ez az értelem meghatározott (biztos), ezért mondjuk azt, hogy „magában foglalja a hibátlant”. Mivel hibátlan, így egyfajta ekkéntiség. A hibátlanság ekkéntisége azonban nem olyan magas szint, mint az ismertetőjegyek nemlétének ekkéntisége (alaksanatathatá, *wuxiang ruru* 無相如如).

„A változatlan” azt világítja meg, hogy a zavarodott tudatosság csupán a képzelt [természet] és a függő [természet] kapcsolata (parikalpita, paratantra; *fenbie* 分別, *yita* 依他), a tudatosság káprázatszerű manifesztációja. Mivel a képzelt-természet nem létezik, így a függő-természet sem. Ennek a kettőnek a nemléte az amalavidnyána, és csak ez a tudatosság „változatlan”. Ezért ekkéntiségnek nevezik.

三識如如者謂一切諸行但唯是識。此識二義故稱如如。一攝無倒，二無變異。攝無倒者

謂十二入等一切諸法但唯是識。離亂識外無別餘法故。一切諸法皆為識攝。此義決定故，稱攝無倒。無倒故，如如。無倒如如未是無相如如也。無變異者明此亂識即是分別依他似塵識所顯。由分別性永無故，依他性亦不有。此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識，獨無變異。故稱如如。

Amit először ekkéntiségnek nevezünk [a tudatosságnak az az aspektusa, hogy a hibátlanságot magában foglalja,] az csak a tizenkét érzék-alap [létének] kizárása. A hínájána megkülönbözteti a dharmákat, és csak az érzék-alapokat tekinti hibátlannak [nem félreértett annak tekintetében, hogy énnel bír]. De most a mahájána elvek az érzék-alapok [létezését] is kizárták, mivel csupán a zavarodott tudat hozza létre ezeket. Ennélfogva a tizenkét érzék-alap szintén téves, és csak az egy zavarodott tudat az, ami nem téves, ezért ekkéntiségnek nevezik.

A zavarodott tudat azonban lényegét tekintve változó, így [figyelembe véve] a képzelt-természet és a függő-természet [nemlétét], még a zavarodott tudatosság [létezése] is kizárható. Ez az amalavidnyána, amely hibátlan és változatlan. Ez az igazi ekkéntiség.

A tudatosság ez [utóbbi] elméletének a csak-tudatosság előbbi jelentéséből kell származnia. Először a zavarodott tudatosságot megfogva elszakad a külső tárgyaktól, majd az amalavidnyána fogalma segítségével elszakad a zavarodott tudatosságtól. Végül is csak az egy tiszta tudatosság létezik. (T 31, 1617: 871c28–872a15.)

前稱如如但遣十二入。小乘所辨一切諸法，唯十二入非是顛倒。今大乘義破諸入，並皆是無，唯是亂識所作故。十二入則為顛倒，唯一亂識則非顛倒，故稱如如。此識體猶變異。次以分別依他遣此亂識。唯阿摩羅識是無顛倒，是無變異。是真如如也。前唯識義中亦應作此識說。先以唯一亂識遣於外境。次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也。

Paramártha a jógácsárát két szinten értelmezi ebben a részletben. Az első szinten a külső tárgyak nem léteznek, mivel csak úgy léteznek, mint a tudat képzelete, a tudat azonban létezik (*jingwu shiyou* 境無識是有). Valamennyi dharma egy változó, zavarodott tudatban foglaltatik benne. Ez a bizonyítéka annak, hogy nem csupán a személy nem létezik, hanem a dharmák sem (*renwu wo fawu wo* 人無我法無我). Az első szinten tehát a mahájána ürességfogalmát határozza meg a jógácsára filozófia szemszögéből. Ha a külső tárgyakat csak a tudat termékének tekintjük, akkor könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a tudat valóságos, nincs alávetve az ok-okozati törvénynek. Ennek elkerülése végett Paramártha hangsúlyozta a tudat változó jellegét, s azt, hogy ennek következtében a tudatot sem lehet kivonni az ok-okozati törvény alól. A második szinten így már nemcsak a külső tárgyak nem-létezését állítja, hanem a tudatét sem (*jingwu shi wu* 境無識無). Az ok-okozati törvénynek alávetett tudat üres, csupán a valójában nem létező, képzelt dolgok találhatók benne. Ha valami abból áll, ami nem-létező, akkor maga is nem-létező, tehát a tudat sem létező.

A jógácsarában a tárgy és tudat együttes nem-létezését nevezik a tökéletes természetnek (*parinispanna* laksana vagy *szvabháva*), és Paramártha is ebben az értelemben használja az amalavidnyána fogalmát. Szerinte a csak-tudat két módon értelmezhető. Egyrészt segítségével felismerhető a tárgyak, majd magasabb szinten a tudat nem-létezése.

Így meg lehet szabadulni a téves tudattól. A másik értelme az, hogy a téves tudatosság megszűnésével a tárgyak tisztának tűnnek, s láthatóvá válik az amalavidnyána, a tiszta tudatosság. Ebben a rendszerben Paramártha az álját a tatháगतagarbhának rendeli alá, az álaja a tisztátlan dharmák forrása, míg az amala a tisztáké, a megvilágosodás lehetősége. Fashang és Huiyuan viszont az áljának tiszta és tisztátalan működést egyaránt tulajdonított.

A hit felkeltése a mahájánában

A jógácsára és a tatháगतagarbha tanok szintézisét teremtette meg *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (*A hit felkeltése a mahájánában*) című rövid értekezés. Itt a mahájána nem a nagy kocsi utal, hanem az abszolútumra. A hagyomány szerint a mű szerzője az indiai udvari költészetet létrehozó Asvaghósa, akinek leghíresebb buddhista munkája a Buddha életét elbeszélő *Buddhacsarita*. Asvaghósa szerzőségét és a mű indiai eredetét sokan vitatták, ugyanis csak kínai nyelven őrződött meg; sem az állítólagos indiai eredeti, sem pedig tibeti fordításban nem maradt fent. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy kínaiul viszont két változata is létezik, s ez arra mutathat, hogy fordítással állunk szemben. Az első változatot a korábban említett Paramártha „fordította le” 550-ben, a másodikat pedig Siksánanda körülbelül százötven évvel később. Az utóbbi szöveg azonban inkább csak átdolgozása az előzőnek: a korábbi mű homályosabb részeit próbálja egyértelműbbé tenni, sokszor szóról szóra idézi. Kínában s egész Kelet-Ázsiában Paramártha szövege öröndett nagyobb népszerűségnek. Jelentőségét s hatását mutatja, hogy több mint százhetven kommentárt írtak hozzá. Ezek közül a leghíresebbek Huiyuan 慧遠, a koreai Wŏnhyo 元曉 és a huayan 華嚴 iskola harmadik pátriárkája, Fazang 法藏 magyarázatai. A mű tehát nagy valószínűséggel kínai apokrif irat, s feltehetően a dilun iskola egyik mestere, talán maga Paramártha a szerző.

A mű jelentősége abban áll, hogy itt fordul elő először az abszolút tudat fogalma. A szöveg szerint az egy-tudatnak (*yixin* 一心) két aspektusa van: az abszolút tudat (*xin zhenru* 心真如) és a jelenségvilágban megjelenő tudat (*xin shengmie* 心生滅). Ez a kettő szoros kapcsolatban áll egymással. Az abszolút aspektust a következőképpen határozza meg.

Az abszolút tudat a valós világ (dharma-dhātu) összességében és valamennyi dolog lényege. A tudat lényegét tekintve nem született és nem szűnik meg. Csak a hibás gondolkodás okozza, hogy a dolgok különbözőnek tűnnek. Megszabadulván a gondolkodástól, a tárgyak tulajdonságai is megsemmisülnek. Valamennyi dolog eredetétől fogva megnevezhetetlen, leírhatatlan és gondolati úton felfoghatatlan. Végző soron egyformák, változatlanok és elpusztíthatatlanok. Mind csak az egy-tudat. Ezért nevezik abszolútnak. Az összes magyarázat átmeneti jellegű, s nem igaz, mivel a hibás gondolkodást követi, s nem képes [kifejezni az abszolútumot].

Az abszolútumnak nincsenek tulajdonságai. Ez a szavak végső határa. Ez a szó kizárja a szavak [használatát]. Az abszolútum lényegének [létezését] nem lehet kizárni, mivel minden dolog [abszolút aspektusában] valós. Nem is lehet megakotni ezt, mivel minden dolog azonos az abszolútummal. Tudni való, hogy a dolgokról nem lehet beszélni és nem lehet gondolati úton megragadni. Ezt nevezzük abszolútumnak.

心真如者即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來離言說相，離名字相，離心緣相。畢竟平等無有變異不可破壞。唯是一心，故名真如。以一切言說假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者亦無有相。謂言說之極，因言遣言。此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故，名為真如。(T32, 1666: 576a8-18.)

A dolgok az abszolút tudatból származnak, így hozzá hasonlóak, egyformák. A dolgoknak ez az abszolút jellege szavakkal kifejezhetetlen, gondolati úton felfoghatatlan. Ezt követően a szavak szintjén elemezve az abszolútum fogalmát, két aspektust különböztet meg. Az egyik a végső valóságot feltáró üresség aspektus, a másik pedig az abszolútum érényeit megmutató nem-üresség aspektus. Az abszolútum fogalmában a mahájána üresség mellett helyet kaptak azok a pozitív tulajdonságok (örök, tiszta stb.) is, amelyeket a tathágatagarbha tanok hoztak a buddhizmusba.

A jelenségvilágban megjelenő tudat alapja a tathágatagarbha, tehát nemcsak tiszta, hanem szennyezett is. Az alajavidnyánát úgy határozza meg, hogy benne kapcsolódik a nem-született és nem-elmúló a születettel és elmúlóval. A tathágatagarbhához hasonlóan tiszta és szennyezett egyszerre, így azonos vele. Az alajavidnyánának két aspektusa van: megvilágosodott és nem megvilágosodott. A megvilágosodott aspektus a gondolatoktól mentes tudat lényege. Ezen a ponton vezet be egy új fogalmat, „az eredendő megvilágosodást” (*benjue* 本覺), amelynek párja a megtapasztalt megvilágosodás (*shijue* 始覺). Minden lény tehát eredendően megvilágosodott, a tudatlanság miatt azonban fel kell ismerni az eredendő megvilágosodást, s ez a megvilágosodás megtapasztalása.

A kereszténység theodicea kérdéséhez hasonló probléma adódik ebben a műben. A kereszténység esetében az a kérdés, hogy az abszolút jó Isten hogyan tűrheti a rossz jelenlétét a világban. A buddhista műben viszont az a probléma, hogy az abszolút tiszta tudatból miként jöhet létre a szennyezett világ. Másképpen: hogyan lehet a tathágatagarbha egyidejűleg tiszta és szennyezett? Buddha szerint a szenvedés végső oka a tudatlanság. Mivel került a metafizikai spekulációt, a tudatlanság eredetére nem adott választ. Filozófiai szinten a kínai jógácsára sem tudta megoldani ezt a problémát. Csak a tapasztalat, a megvilágosodás adhat választ arra, hogy a tudat miként lehet szennyezett, miközben nem éri szennyeződés. A köznapi gondolkodás számára paradoxonnak tűnő állítás az abszolút szinten álló buddha számára válik érthetővé.

BUDDHIZMUS AZ ÉSZAKI DINASZTIÁK ALATT

A politikai helyzet

Az északi dinasztiák közül a legerősebb államot az Északi Wei- 魏 dinasztia (386–534) hozta létre, amelyet valószínűleg a török eredetű topa nép alapított. Néhány kimagasló Wei uralkodó révén a birodalom egyre terjeszkedett, és 440-re már egész Észak-Kínát ellenőrzése alatt tartotta. Miután egyesítették északot, a topa uralkodók átvették a kínai kultúrát és civilizációt, s mint a kínai kultúra védelmezői léptek fel a többi barbár néppel szemben. Az Északi Wei-dinasztia 534-ben összeomlott, két államra szakadt szét: a Keleti Weire (534–550) és a Nyugati Weire (535–557). Majd a szintén idegen eredetű Északi Qi 齊 (550–577) és az Északi Zhou 周 (557–581) követte ezeket. Mikor északon az Északi Zhou-, délen pedig a Chen- 陳 dinasztia uralkodott, megérett az idő Kína egyesítésére, amelyet a Sui- 隋 dinasztia hajtott végre.

Faguo 法果 közigazgatási ellenőrzést gyakorolt a buddhista szerzetesi közösségek felett Észak-Kínában; a birodalom különböző pontjaiban elhelyezett beosztottjain keresztül a központi utasítások valamennyi kolostorba eljutottak. A központi kormányzat hivatalnoka volt, ennél fogva a többi hivatalnokhoz hasonlóan kellett tisztelnie az uralkodót. A buddhista iratok szerint azonban a szerzetesnek sem a szülei előtt, sem pedig az uralkodó előtt nem volt szabad leborulnia. Faguo ennek a kényes helyzetnek az áthidalására azt találta ki, hogy az uralkodó a Tathágatát testesíti meg, így nem egy földi uralkodó előtt borul le, hanem maga a Tathágata előtt. Míg a déli dinasztiák alatt a buddhista szerzetesek nagymértékű önállóságot élveztek, nem kellett leborulniuk az uralkodó előtt, addig északon a szerzetesek sokkal inkább függtek a császár kegyétől térítő munkájukban. Ugyanakkor a buddhizmus eredeti célkitűzését északon jobban megvalósították, mivel a világtól elvonuló szerzetesi életmódra helyezték a hangsúlyt, míg délen a filozófia kapott nagyobb teret.

Wu császár és a buddhista üldözés

Az első és második uralkodó, Taizu és Taizong idejében a buddhizmus császári támogatást élvezett, s ennek következtében napról napra gyarapodott a topa és kínai hívők száma. A harmadik uralkodó Wu 武 császár vagy Shi Zu (424–451) hatalomra kerülésével azonban megtorpant a buddhizmus terjedése. A császár a birodalom növelésének szentelte figyelmét, nem volt ideje a buddhista tanításokat tanulmányozni, így a taoista Kou Qianzhi 寇謙之 (365–448) és barátja, a konfuciánus miniszter Cui Hao 崔浩 (?–450) gyorsan megnyerték buddhistaellenes tervüknek, s ez végül a 446-os buddhistaüldözéshez vezetett. Bár a hagyomány a taoista Kout teszi felelőssé a történelemért, valójában Cui fontosabb szerepet játszott ebben. Cui híres hivatalnoki családból származott, jártas volt a politikában,

alaposan ismerte a klasszikusokat, értett a csillagászathoz és csillagjósláshoz, jövődöléseivel elnyerte az uralkodó elismerését. Taizong halála után azonban politikai ellenfelei eltávolították az udvarból, hazatért, hogy a taoizmusban leljen menedéket, s ekkor ismerkedett meg Kou Qianzhivel. Kou egy nagyratörő taoista volt, aki a taoizmus égisze alatt akarta létrehozni a szent birodalmat, ahol ő lett volna a főpap. Cui és Kou együtt tértek vissza az udvarba, Cui magasztalta Kou tehetségét az uralkodó előtt. Wu császár már hallott Cui érdemeiről, így megfogadva Cui tanácsát: kinevezte Kout hivatalnoknak.

Nem sokra rá Cui kancellárnak nevezték ki, az uralkodó tanácsadója volt az északi barbár népek ellen folytatott harcban, és a harci sikerek nagyban segítettek Cui tekintélyének megnövekedését. Nélkülözhetetlen politikai és katonai tanácsadó lett, megbízták, hogy készítse el a katonai hadműveletek és az Északi Wei nép krónikáját. Miközben Cui pályája magasra ívelt, Kou sem tétlenkedett, sikerült megnyernie a császárt a taoizmusnak. 440-ben a császár bejelentette, hogy a taoizmus a birodalom uralkodó vallása. Noha Cui magasztalta Kout, saját célja nem a taoizmus uralmának biztosítása volt, hanem a konfuciánus állam megteremtése a barbárok kínaizálása által. Ezt úgy kívánta elérni, hogy a hivatalokba annyi kínai írástudót helyezett el, amennyit csak tudott. Cui a buddhizmust idegen eredete miatt támadta, és azért, mert a buddhista életforma – egyenlőség, kivonulás a társadalomból, adómentesség, cölibátus – ellenkezett a konfuciánus eszményekkel. A császár Cui tanácsára kezdeményezett szélsőséges intézkedéseket 446-ban.

438-ban egy rendeletben megtiltották, hogy valaki tizenöt éves kora előtt csatlakozzék a buddhista rendhez. Mikor az Északi Wei hadsereg megtámadta Liangzhout, a szerzetesek részt vettek az ellenállásban. A fogságba esett mintegy háromezer szerzetest a császár ki akarta végeztetni, és csak Kou Qianzhi rábeszélésére érte be kényszermunkára ítélésükkel. 444-ben elrendelték, hogy senki sem támogathatja magánúton a szerzeteseket, s aki ezt megszegi, arra halálbüntetés vár. Ugyanebben az évben kivégeztek két vezető buddhista szerzetest: Xuangaót 玄高 és Huichongot 慧崇. Mindezek már előrevetítették a 446-os nagy buddhistaüldözést, amelynek kirobbanásához már csak a gyújtószikra volt szükség.

Guo Wu lázadást szervezett Wu császár ellen Chang'anban, a császár – serege élén – a fővárosból, Datongból 大同 Chang'anba vonult. Ekkor történt, hogy amikor a katonák lovai a kolostori földeken legeltek, egy katona az egyik épületben hatalmas fegyverraktárra bukkant. A császár arra a következtetésre jutott, hogy szerzetesek a lázadó Guo Wut támogatják, ezért valamennyit halálra ítélte. További vizsgálatok során hatalmas borkészletek rejtékhelyét fedezték fel, ahol Chang'an gazdag családjai tárolták borukat, valamint föld alatti szobákat találtak, ahol a szerzetesek előkelő családok lányaival páráználkodtak. A vizsgálat eredménye következtében Cui azt tanácsolta az uralkodónak, hogy ne csak ebben a kolostorban végeztesse ki a szerzeteseket, hanem az egész birodalomban. A császár elfogadta a tanácsot, azonban maga Kou is ellenezte az ilyen nagy mértékű megtorlást, továbbá több magasrangú hivatalnok is feliratban fordult a császárhoz, hogy lebeszéljék szándékáról. Bár a császár nem hallgatott rájuk, a végrehajtást mégis sikerült késleltetni, így időt nyertek a szerzetesek, sokuknak sikerült elrejtőznie vagy

elmenekülnie, gyakran kegytárgyaival együtt. A szútrákat és templomokat nem kímélték a császári végrehajtók; rengeteg elpusztult belőlük. Hogy ténylegesen hány szerzetes esett áldozatul az üldözésnek, azt nem tudjuk.

448-ban Kou meghalt, és rá két évvel Cui is erőszakos halállal végezte. A történet szerint a topa lakosságnak nem tetszett, hogy Cui az Északi Wei-dinasztiáról szóló krónikájában a topák néhány őst gonosztevőnek nevezte, és elégedetlenségüknek adtak hangot a császár előtt. A császár ekkor elfogatta Cuit egész családjával, s kivégeztette őket, összesen százhuszonnyolc embert.

Cui és Kou halála után a buddhizmus kezdett éledezni, a fővárosban engedélyezték, hogy magánházakban prédikáljanak és szútrákat recitáljanak; a császár megbánta buddhizmus elleni intézkedéseit. Az új uralkodó, Wencheng 文成 császár hamarosan engedélyezte a buddhizmus szabad gyakorlását. Wu császár buddhista üldözését úgy magyarázta, hogy a buddhisták közé ártó elemek fészkeltek be magukat, s a császár csak ezeket akarta kiszűrni ezzel a lépésével, a miniszterei azonban félreértették szándékát, nem tettek különbséget a szerzetesek közt. Az uralkodóra hasonlító kő buddhaszobrot emeltek a fővárosban, s miután elkészültek, észrevették, hogy a szobor arcán és lábán fekete pontok láthatók, akárcsak a császárnak. Ez emlékeztette az embereket Faguo korábbi kijelentésére, miszerint a császár maga a Tathágata. A buddhista egyház teljesen állami ellenőrzés alá került, amely a szangha közigazgatását jelentette, előbb Shixian 師賢, majd Tanyao 曇曜 vezetése alatt.

Shixian és Tanyao mint főszerzetes

Shixian, aki Kipinből származott, úgy élte túl az üldözést, hogy orvosnak álcázta magát, és a buddhizmus feléledése után maga a császár borotválta le a haját. A Jianfucao 監福曹 (Hivatal az erények vizsgálatára) nevezetű kormányhivaltal vezette, amelyet Zhaoxuansinek 昭玄寺 (Hivatal a titokzatos megvilágítására) neveztek át, miután a fővárost Datongból áthelyezték Luoyangba. Tisztségét duweinanak 都維那 nevezték. A különböző tartományokban alhivatalokat szerveztek (Sengcao 僧曹, Szangha hivatal), amelyek élén a *zhousha mentong* (helyi főszerzetes) és *weina* segítője állt. Mindkettőt a fővárosi főszerzetes nevezte ki, és az ő felügyelete alá tartóztak. Mivel a fővárosi főszerzetest a császár nevezte ki, így közvetetten az egész birodalomban ellenőrzést gyakorolt a szerzetesi közösségek felett. A másik oldalról azonban a főszerzetes kezében nagy hatalom összpontosult, így lehetősége nyílt a buddhista egyház tevékenységének irányítására és kiterjesztésére. Ezt az alkalmat ragadta meg Tanyao, aki 460 és 464 között töltötte be ezt a hivatalt.

Tanyao életének korai szakaszáról nagyon keveset tudunk. Liangzhouban élt, és a buddhista üldözés alatt sem vált meg szerzetesi ruhájától, hiába sürgette Huang herceg, hogy térjen vissza a világi életbe. Shixian halála után főszerzetesi rangra emelték, amelyet ekkor *shamentong*nak neveztek. Tanyao hivatali éveiben az uralkodó és a gazdag családok pártfogásukba vették a buddhizmust; számtalan sztúpa, buddhaszobor

készült. Az egyik nagy hatalmú család tagja, Feng Xi 馮熙 azzal tűnt ki, hogy a sztúpák és kolostorok építéseinél nem kímélte az állati és emberi életet. Hiába kérték a buddhista szerzetesek, hogy hagyjon fel az áldozatokat kívánó munkákkal, így válaszolt: „Mikor ezek elkészülnek, az emberek csak a sztúpákat látják, hogyan is tudnák, hogy emberek és bivalyok pusztultak bele?”

A szangha és buddha háztartások

A szangha és buddha háztartások eredete 467-re nyúlik vissza, amikor az Északi Wei hadsereg elfoglalta a mai Shandong két városát. A kínai lakosságot a fővárosba, Datongba hurcolták, majd szolgasorsba vetették őket, és mezőgazdasági munkát végeztek velük. Tanyao felfigyelt ezeknek az embereknek a sanyarú sorsára, akik korábban szabad emberek voltak, és a felső osztályhoz tartoztak. Tudta, hogy a buddhizmus terjesztéséhez először az egyház gazdasági alapjait kell megeremteni. Feliratban fordult a császárhoz, hogy ezeket a szolgákat helyezze át a császári udvartartásból az egyházi birtokokra, hogy ezáltal megszervezhessék a szangha és buddha háztartásokat. A császár beleegyezett Tanyao kérésébe, és 470–476-ig két háztartás jött létre. A szangha háztartások bizonyos számú családból álltak, akik a helyi szangha hivatalnak szolgáltattak be gabonát, amelyet elraktároztak, éhínség idején pedig szétosztottak a rászorulóknak között. A begyűjtött gabonát el is adhatták, hogy a bevételt vallási célokra fordítsák. A buddha háztartás bűnözők és szolgák csoportjából tevődött össze. A kolostorhoz tartozó földeket művelték, fizikai munkát végeztek: a kolostor körül söpörtek, vizet hordtak és fát vágtak. A buddha háztartás célja az volt, hogy bevonják a bűnözőket a termelőmunkába, hogy így csökkentsék az államra nehezedő terhet eltartásukban. A szangha háztartás a mezőgazdasági munkát növelte, éhínség idején segítséget nyújtott a lakosoknak. Mindkét új intézmény áldásos volt az államnak, s közben a buddhizmus is erősödött, széles körökben terjedt.

A császár is támogatta a buddha és szangha háztartások alapítását, mivel így akarta megoldani a háborúk következtében elnéptelenedett területek betelepítését és a mezőgazdasági munka újrakezdését. Az egyházi szervezésű birtokok gyors elterjedésének fő oka az volt, hogy az egyházi földek adómentességet élveztek. Néhány család összeállva maguk is alkothattak egy szangha háztartást, amennyiben mindegyik család befizette a szangha hivatalnak az előírt hatvan véka gabonát évente, s így valamennyi tag adómentességet élvezett.

Tanyao a szangha háztartások példáját valószínűleg a buddhista iratokból vette, ugyanis gyakran találunk ott olyan eseteket leírva, hogy egy király, egy herceg vagy egy gazdag személy házat, kertet, földet és állatot adományoz a szerzetesrendnek, így biztosítva a szerzetesek megélhetését. A vinaja azonban szigorúan megtiltja a szerzeteseknek a mezőgazdasági munkát, így világi hívőkre, illetve szolgákra is szükség volt a földek megműveléséhez. A Szarvástiváda vinájában (amely Észak-Kínában a legnépszerűbb volt) az olvasható, hogy egy alkalommal Bimbiszára, Magadha királya megbocsátott öt-

száz banditának, és megparancsolta, hogy a kolostornak dolgozzanak. A vinaja ugyan csak megtiltotta, hogy a szerzetesek bármiféle kereskedelmi tevékenységbe bonyolódjanak a saját hasznukra, ha azonban ez a tevékenység a dharma terjesztését szolgálta, a tilalom már nem állt fenn.

A buddha és szangha háztartások révén északon a buddhizmus megerősödött. Míg 477-ben a források templomonként tizenkét szerzetesről írnak, addig a dinasztia végén ez a szám hatvannyolcra emelkedett. A birodalomban 30 ezer templomot meg kétmillió szerzetest és apácát tartottak számon. A másik oldalról viszont ezek a kolostori birtokok számos baj forrásai voltak. A buddha háztartások nemegyszer a bűnözők paradicsomává váltak, a törvényenkívüliek oltalmat találtak itt a világi igazságszolgáltatás elől. Különösen a dinasztia vége felé szerzetesi álca mögé rejtőzött lázadók bandákat szerveztek az egyházi birtokokon. Nem tudjuk pontosan, mikor szüntették meg ezeket a háztartásokat, de úgy tűnik, nem éltek túl az Északi Wei-dinasztia bukását.

Buddhistaüldözés 574-ben

A másik nagy buddhistaüldözés 574-ben zajlott le az Északi Zhou-dinasztia Wu 武 császáranak uralkodása alatt (561–577). Bár a császár maga is idegen származású volt, a klasszikus kínai értékek védelmezőjeként lépett fel, s ennek következtében ellenszenvvel viseltetett az idegen eredetű buddhizmussal szemben. A buddhista források azzal is magyarázzák Wu császár magatartását, hogy uralkodása idején azt jövendölték, hogy egy fekete ruhás ember fogja átvenni a hatalmat. A buddhisták fekete ruhát viseltek, így a császár gyanakodva tekintett rájuk.

A buddhistaüldözés hátterében azonban valójában Wei Yuansong 衛元嵩 állt. Wei Yuansong Sichuanból származott, itt csatlakozott a buddhista szerzetesrendhez. Egy bizonyos Névtelen szerzetes befolyása alá került, aki azt tanította neki, hogy ha híres akar lenni, akkor tegyen úgy, mintha örült lenne. Wei hírnévre vágyva a fővárosba utazott, s hogy felhívja magára az uralkodó és a szerzetesek figyelmét, feliratban fordult a császárhoz 567-ben. Figyelmeztette az uralkodót, hogy a szerzetesek közé nemkívánatos elemek fészkeltek be magukat, javasolta, hogy a szanghát vizsgálják át és tisztítsák meg. Elítélte a sztúpák és szobrok tisztelését, mivel a sztúpák nem növelik az emberek érdemeit, csupán pénzt és munkaerőt pocsékolnak. Hangoztatta továbbá, hogy Buddha nem található meg az agyag- és faábrázolásokban, teljesen haszontalanok, ezért meg kell semmisíteni őket. Arra a következtetésre jutott, hogy a buddhizmus által hirdetett legfontosabb erény az együttérés, de nem szabad megengedni, hogy ezt az egyház sajátítsa ki magának, hanem az egész birodalomban el kell terjeszteni. Ennek érdekében javasolta a mindenkit magában foglaló egyház megalapítását, ahol nincs különbség szerzetes és világi között. A császárnak tetszetek a javaslatok, kinevezte Weit Sichuan hercegének, s az udvarban tartotta, várva a megfelelő pillanatot a buddhistaüldözés megindítására. Wei elérte azt, amit akart, ezért visszatért a világi életbe, és a taoizmus felé fordult. Ekkor kötött barátságot egy taoista szerzetessel, Zhang Binnel 張賓, akinek szintén kulcsszerep jutott a buddhizmus elleni intézkedésekben.

A buddhistaüldözés közvetlen előzménye az volt, hogy a császár úgy döntött, a konfucianizmust illeti meg az első hely a birodalom uralkodó ideológiájaként. A második helyet a taoizmusnak biztosította, és csak a harmadik helyre sorolta a buddhizmust. A buddhisták nemtetszésüket fejezték ki, bírálták az uralkodó ítéletét, amiért a taoizmust a buddhizmus elé helyezte. Az uralkodó feldühödött, és hallgatva Wei és Zhang tanácsára, 574. ötödik hónapjában kibocsátott egy rendeletet, amelyben betiltotta a buddhizmust. Elrendelte a templomok, szobrok és szent könyvek megsemmisítését, megparancsolta a szerzeteseknek és apácáknak, hogy térjenek vissza a világi életbe. A kolostorok vagyonát elkobozta, és szétosztotta a miniszterek és hercegek között. Mikor 577-ben meghódította Északi Qit, a buddhistaüldözést kiterjesztette egész Észak-Kínára. A császár azonban nemcsak a buddhizmust üldözte, hanem a taoizmust is, mivel egy korábbi vita során bebizonyosodott, hogy a taoisták több szútrát lemásoltak a buddhista kánonból, hogy az embereket megtévezzék.

A Sui-dinasztia alatt Fei Changfang 費長房 azt állította, hogy a buddhistaüldözés során valamennyi korábban épített templomot, sztúpát és szobrot leromboltak, hárommillió szerzetes és apáca kényszerült visszatérni a világi életbe, és negyvenezer templomot sajátítottak ki a császári család tagjai és az arisztokraták. Fei állítása valószínűleg túlzás, de biztosan jelentős csapás érte a buddhista közösségeket.

A buddhista tanítások északon

Buddha nem rögzítette tanításait írásban, s halálos ágyán sem volt hajlandó megnevezni egyedüli szellemi örökösét, aki döntőbíró lehetett volna a később felmerülő nézeteltérésekben. A szerzetesek különbözőképpen emlékeztek Buddha szavaira, így mást és mást ismertek el eredeti tanainak. A másik probléma abból adódott, hogy eltérően értelmezték mondásait, így a buddhista közösséget hevesen lángoló viták osztották meg. Ennek következtében több irányzatra vagy iskolára szakadt a kezdetben egységes rend, nem egy sarkalatos kérdésben eltérő eszméket hirdetve. Már a korai időszakban megpróbálták magyarázatot adni a buddhista iratokban található ellentmondásokra. Azt állították, hogy Buddha egyes tanításait szó szerint lehet venni (nítártha), nem szorulnak további magyarázatokra, míg más tanításai kifejtést igényelnek (nejártha). Ebből alakulhatott ki a mahájána buddhizmusban fontos szerepet játszó két igazság: a végső (szamvriti) és közvetett (paramártha) igazság tana. Ehhez kapcsolódik a mahájána szútrákban megjelenő ügyes módszerek (upája) tanítása, mely szerint Buddha, látva hallgatói eltérő képességeit, ügyes módszereket eszelt ki szenvedéseik megszüntetésére. Ezek nem a végső igazságot fogalmazzák meg, mégis nélkülözhetetlenek, mivel a gyengébb képességgel rendelkező lények nem érthetnék meg Buddha tanítását nélkülük. Buddha tehát szándékosan több szinten hirdette a tant.

Ezt a módszert szemlélteti a *Lótusz szútra* harmadik fejezetében olvasható híres példázat. Egy gazdag ember látta, hogy a háza kigyulladt, s gyermekei benn játszanak. A rájuk leselkedő veszélyre figyelmeztetve szólította őket, hogy jöjjenek ki a házból.

Ők azonban csak saját játékaikkal voltak elfoglalva, nem fogadtak szót apjuknak. Ekkor azt találta ki, hogy mindegyik gyereket a kedvenc játékszerével csalogatja ki. Azt mondta, hogy egy kecskefogat, egy szarvasfogat és egy ökörfogat áll a ház előtt, mire a gyerekek, eldobva játékszereiket, kirohantak a házból. Mikor a játékokat kérték, apjuk valamennyiüknek egy-egy nagy, mindenféle ékességekkel, drágakövekkel díszes, fehér ökörfogatot ajándékozott. Mérhetetlen gazdagsága nem engedte, hogy ennél silányabb fogatot adjon. Mivel egyformán szerette mindhárom gyermekét, mindegyikük ugyanezt kapta. Buddha kifejti, hogy ő is ügyes módszereket talál ki, hogy a lényeket megmentse a három világ égő házából, a szenvedésektől. Ezért tanítja a három kocsit: a srávaka-, a pratyékabuddha- és a bódhiszattva-kocsit. Mint ahogy a példázatban a gazdag ember végül is a legjobb fogattal ajándékozta meg gyermekeit, Buddha is a legkiválóbb buddha-kocsit adja a lényeknek. A három kocsi tanítása igen nagy hatással volt a kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére és – mint azt a későbbiekben látni fogjuk – a tiantai iskola buddhista tanításokat osztályozó rendszerére.

A mahájána szútrákban felfedezhetjük a tanítások rendszerezésére való törekvést. Egy korai jógácsára szöveg, a *Szamdhinirmócsana* szútra a tankerék háromszori megforgatásáról beszél. Az első megforgatáskor Buddha a hínájána tanokat hirdette, az én lényegnélküliségére helyezve a hangsúlyt. A dolgok lényegnélküliségének tanítására a második megforgatáskor került sor a Pradnyáparamitá szútrákban. Ez magasabb szintű tanítást képvisel, mint az előző, ám még mindig nem a végső tanítás. A harmadik megforgatásig kellett várni erre, amikor kifejtette (nirmócsana) a tan rejtett értelmét (szamdhi). Ez pedig nem más, mint a *Szamdhinirmócsana* szútra tanítása.

Miután Dharmaraksa lefordította a *Maháparinirvāna* szútrát Észak-Kínában, rövidesen nagy népszerűségnek örvendett ez a mű, különösen annak tekintetében, hogy a nirvána természetét állandónak, örömtelinek, tisztának és személyesnek írta le. Úgy tekintették ezt a szútrát, mint Buddha végső tanítását, mivel közvetlenül nirvánába távozása előtt tanította. Ennek alapján a kínai buddhisták megpróbálták az összes buddhista iratot, hínájánát és mahájánát egy rendszerbe foglalni, azt állítva, hogy Buddha életének különböző szakaszaiban tanította ezeket a szútrákat. A különböző tanítások közti ellentmondást úgy oldották fel, hogy azt feltételezték, Buddha egyre magasabb és magasabb szinteken fejtette ki tanítását, így a legmagasabb tanítást az élete végén kinyilatkoztatott *Nirvāna* szútra képviseli. Nem tudjuk, mikor kezdődött ez a rendszerezés, de Huiguang 慧光 (424 és 453 között) már háromféle tanítást különböztetett meg: hirtelent, fokozatosat és meghatározatlant.

A tanításoknak ezt a fajta rendszerezését *panjiaónak* nevezték. A tanítások rendszerezését nagyban befolyásolta a *Tiwei Boli jing* 提謂波利 (*Szútra Trapusáról és Bhallikáról*) megjelenése, amelyet 460 körül egy bizonyos Tanjing 曇靖 írt, de úgy tüntette fel, mint ha egy eredeti indiai szútra lenne. A kínai buddhista kánonban számos ilyen hamisított szútra található, sok közülük fontos szerepet játszott a kínai buddhizmus történetében. A szútrában az áll, hogy Buddha először Trapusának és Bhallikának, az ötszáz kereskedő vezetőinek tanította a tant, s csak ezután prédikált a Szarvasligetben. Liu Qiu 劉虬 (438–495) a szútra alapján Buddha tanításait két csoportra, hirtelenre és fokozatosra

osztotta, majd az utóbbit öt korszakra bontotta fel. A hirtelen tanítást Buddha közvetlenül a megvilágosodása után tanította, de mivel ennek tartalma túl nehéz és titokzatos volt, a hallgatóság nem értette meg. Ennélfogva Buddha úgy döntött, hogy – alkalmazkodva a hallgatóság értelmi képességéhez – először az egyszerűbb szútrákat tanítja, majd fokozatosan halad az egyre nehezebb és nehezebb szútrák felé, ahogy a hallgatóság egyre érettebbé válik ezek befogadására. Az időrend szerinti ötös osztályozás a következő:

tanítás	szútra
1. Az emberek és istenek tana	<i>Tiwei Boli jing</i>
2. A lényegiség tanítása	<i>Ágamák (hínajána)</i>
3. A lényegnélküliség tanítása	<i>Pradnyá szútrák, Vimalakirti</i>
4. A közös sors tanítása	<i>Lótusz szútra</i>
5. Az örökkévalóság tanítása	<i>Nirvána szútra</i>

A másik gyakran emlegetett osztályozás ebben a korban a Huiguang által bevezetett négy tanítás:

tanítás	szútra
1. Az ok és okozat tanítása	<i>Abhidharma</i>
2. Az ideiglenesség tanítása	<i>Szatjasziddhi</i>
3. A nem-valóság tanítása	<i>Pradnyá szútrák</i>
4. A valóság tanítása	<i>Nirvána szútra</i>

Mint láthatjuk, az északi dinasztiák alatt a buddhizmus nem csupán szervezetileg és gazdaságilag erősödött meg, hanem a buddhista tanítások tanulmányozásában is jelentős eredményeket értek el, amely eredmények a Tang-kori nagy buddhista iskolák alapját képezték.

BUDDHIZMUS A SUI- ÉS TANG-KORBAN

A Sui-dinasztia

Az Északi Zhou-dinasztiát 581-ben a Sui-dinasztia váltotta fel, amelyet Yang Jian 楊堅 alapított meg, aki Wen császár (ur. 581–604) néven uralkodott. 589-ben a Chen-dinasztiát is legyőzte, s ezzel ismét helyreállt Kína egysége. Wen császár igyekezett megfelelni a jó konfuciánus uralkodóról kialakított képnek: nagy figyelmet szentelt az állami ügyeknek, kerülte a fényűzést, csökkentette az adókat, a mezőgazdaságot fejlesztő intézkedéseket hozott, a szülőtisztelő fiúknak adómentességet adományozott. Ennek ellenére nem a konfucianizmust, hanem a buddhizmust tette meg a birodalmat egyesítő ideológiának. A konfuciánus és buddhista történetírók egyaránt megörökítették egy legendát, amely szoros kapcsolatot teremt Yang Jian és a buddhizmus között. Yang Jian születésekor egy buddhista apáca kereste fel a Yang családot, s azt jövendölte, hogy a most született fiú életében egy nagy buddhistaüldözésre fog sor kerülni, ám a fiú vissza fogja állítani a buddhizmus virágzását. Azt is mondta, hogy a fiúnak nem szabad világi házban felnőnie, ezért a szülők házuk egy részét templommá alakították, s a gyermeket az apáca gondjaira bízta. Nem tudni, hogy mennyi igaz ebből a történetből, de a fiú valószínűleg buddhista környezetben nőtt fel, s ezzel magyarázható, hogy pártfogásába vette a buddhizmust.

Yang Jian már akkor támogatta a buddhizmust, amikor még Wu császár seregében szolgált; próbálta csökkenteni a buddhistaellenes rendeletek hatékonyságát. Engedélyezte, hogy egy-egy templomot ismét megnyissanak Luoyanban és Chang'anban. Megkérte Fazangot, a kor vezető szerzetesét, hogy segítsen a vallás felélesztésében. Miután elfoglalta a császári trónt, egy sor olyan rendeletet adott ki, amelyek a buddhizmus pozícióit erősítették meg. Először 581-ben elrendelte, hogy az öt szent hegy lábánál építsenek egy-egy buddhista kolostort. Majd még ugyanabban az évben elrendelte, hogy azokon a helyeken is emeljenek kolostorokat, ahol apja vagy ő fontos csatákat nyertek. Wen császár szeme előtt ekkor már feltehetően a déli hadjárat lebegett, amely jelentős véráldozatot kívánt. Katonáit akarta biztosítani arról, hogy ha meghalnak a csatában, lelkük üdvösségéről gondoskodnak a templomok szerzetesei. 583-ban elrendelte, hogy állítsák helyre azokat a templomokat, amelyek az üldözésnek estek áldozatul, majd 585-ben, hogy javítsák ki a megrongálódott Buddha-képmásokat. Negyvenöt kolostort alapítottak a körzetekben Daxingguosi 大興國寺 néven. A konfuciánus történészek arról panaszkodtak, hogy százszor több buddhista szútra volt a birodalomban, mint konfuciánus. 585-ben a császár nyíltan letette a világi buddhista fogadalmakat, s ettől kezdve a bódhiszattva Ég fiának nevezték.

A Chen-dinasztia a védelembe a buddhista és taoista szerzeteseket is bevonta, így a győzelem után Wen 文 császár átmenetileg korlátozta a buddhista közösséget, az egyházi vezetőket leváltotta, a háborúban megrongálódott templomokat és szobrokat nem

javíttatta meg. 590-ben azonban levélben kérte Zhiyit, a déli buddhista közösség legjobban tisztelt személyét, hogy segítsen a helyreállítási munkákban. Wen császár a buddhizmus egyetemes uralkodójának tekintette magát, de nem azonosította magát a Tathágatával, mint az Északi Wei uralkodók. Úgy gondolta, hogy hatalmát a buddhizmusnak köszönheti. 601-ben a születésnapján elérkezettnek látta az időt, hogy a buddhizmus segítségével ideológiailag is megteremtse a birodalom egységét. Harminc szerzetest küldött a körzetek központjaiba, akik megfelelő helyet kerestek az építendő sztúpáknak. Miután megépítették, valamennyi helyen egyszerre 601. tizedik hónapjának tizenötödik napján délben ereklyéket helyeztek el bennük. Az állami hivatalokban hétnapos szünetet rendeltek el, a buddhista templomokban szertartásokat tartottak, a császári palotában is ünnepeltek. Később újabb sztúpákat építtetett: 601-től 604-ig összesen száztizenegy készült el. Asóka példája lebeghetett a szeme előtt, amikor hatalmas sztúpaépítkezésekbe kezdett. Asókáról, a buddhizmus pártját fogó indiai királyról ugyanis azt írják a források, hogy birodalmában 84 ezer sztúpát emelt. Wen császár a birodalom egységét azzal próbálta visszaállítani, hogy az egész birodalom valamennyi rétegét bevonta a sztúpakultuszba a császár irányítása alatt. Ezt szimbolizálta, hogy a sztúpákban egyszerre helyezték el az ereklyéket.

Bármennyi érdemet halmozott is fel Wen császár buddhizmust támogató politikájával, végül saját fia oltotta ki életét, aki 604-ben Yang 煬 császár néven foglalta el a trónt. Annak ellenére, hogy a konfuciánus történetírók kegyetlen despotának írták le, buddhista hívő és bőkezű adakozó volt. Zhipan a *Fozu tongji* című munkájában az apagyilkosságot a fiú korábbi karmájával magyarázta. Ebben csak Adzsátaszattu király példáját követte, aki megölte apját, Bimbiszarát, hogy megszerezhesse a trónt. Guang herceggént a Chen-dinasztia megdöntése után apja Dél-Kína kormányzójának nevezte ki őt, s számos alkalommal tanújelét adta buddhizmus iránti szimpátiájának. Megparancsolta csapainak, hogy a megrongálódott szútrákat gyűjtsék össze és vigyék Yangzhouba, ahol aztán ezeket restaurálták. Két nagy állami templomot alapított, s a kor híres szerzeteseinek kínálta fel rezidenciául. 607-ben azonban kiadott egy rendeletet, amelyben előírta, hogy a szerzeteseknek tiszteletüket kell kifejezniük az uralkodó és a hivatalnokok előtt. Ezzel megszűnt a buddhista közösség autonómiája, amelyet a Déli Dinasztiák korszakában végig meg tudott őrizni, noha az uralkodók többször fel akarták ezt számolni.

Buddhizmus a Tang-dinasztia elején

A rövid életű Sui-dinasztiát a Tang-dinasztia (618–907) követte, amely virágzó gazdaságot és kultúrát teremtett, s a buddhizmus is fejlődésének csúcspontjára érkezett. Az uralkodó család felkarolta a taoizmust, mert nevük – Li 李 – megegyezett a taoizmus alapítójának tartott Laozi családnevével. Mindamellett a buddhizmust is támogatták, fordítóhivatalokat hoztak létre, s a szerzeteseket a császári palotába hívták prédikálni. Ugyanakkor, tanulva az előző korokból, próbálták határt szabni az egyház

gazdasági és politikai befolyásának. Ez vezetett a Tang-kor végén a nagy buddhista-üldözéshez.

Fu Yi az első császár, Gaozu 高祖 uralkodása (618–626) alatt nyújtotta be híres buddhistaellenes beadványait. Ezekben bírálta a buddhizmust, mert a szerzetesek és apácák nem vettek részt a termelőmunkában, nem adóztak, nem nemzettek utódokat, nem fejezték ki tiszteletüket az uralkodó és szülei előtt. Javasolta, hogy a szerzetesrendeket oszlassák fel, és a templomokat kobozzák el. A buddhisták sem ültek azonban ölbe tett kézzel, számos értekezést írtak, amelyekben cáfolták Fu Yi 傅奕 állításait. Ezek közül a leghíresebb Falin 法琳 *Poxie lun 破邪論* (*A tévedések helyreigazítása*) című műve. Gaozut kétségtelenül meggyőzték Fu Yi érvei, mert deklarálta, hogy a konfucianizmus és a taoizmus az állam tartópillérei, míg a buddhizmus idegen hit. Elrendelte, hogy mindazok a taoista és buddhista szerzetesek és apácák, akik jámbor életet élnek, költözzenek be a nagy állami kolostorokba, míg léha társaik térjenek vissza a világi életbe. A fővárosban három buddhista és két taoista kolostort akart meghagyni, míg a körzetekben egyet-egyet. Ezekből rendeletekből kiderül, hogy nemcsak a buddhista, hanem a taoista közösséget is érintették ezek a szigorítások. A buddhista közösség száma és vagyona jelentősen meghaladta a taoista egyházét, így összességében a buddhisták többet veszítettek. Míg az Északi Dinasztiák alatt a buddhista közösség vezetését egy szerzetesre bízták, Gaozu létrehozott egy tíz szerzetesből (*shi da de* 十大德) álló vezető testületet, amely a szanghát felügyelte.

Az intézkedések végrehajtása azonban a második fia, Shimin puccsa miatt megghiúsult, aki – miután 626. hatodik hónapjában megölte a koronaherceget és egy másik testvérét – maga foglalta el a trónt Taizong 太宗 (ur. 626–649) néven. Shimin feltehetően maga mögé akarta állítani a buddhista hívőket, mert amint koronaherceg lett bátyja meggyilkolása után, megsemmisítette apja buddhistaellenes rendeleteit. Valójában azonban személyesen nem érdekelte a buddhizmus, 621-ben Luoyang elfoglalásakor az összes kolostort bezárta, s hatvan kiváló szerzetes kivételével valamennyi szerzetest hazaküldte. A közbéke elérése érdekében azonban támogatta a buddhizmust, elrendelte, hogy Chang'anban a szerzetesek *Renwang jing* 仁王經 (*Az emberséges király*) és *Dayun jing* 大雲經 (*A nagy felhő*) című szútrákat recitálják minden hónapban tizennégy napon keresztül, mert úgy gondolták, hogy ez megóv a természeti katasztrófáktól. 629-ben elrendelte, hogy a csaták színhelyén kilenc kolostort építsenek az elesett katonák lelki üdvéért. Az illegálisan, engedély nélkül felszentelt szerzetesek után azonban könyörtelen hajszát rendelt el, s ha ilyenekre akadtak, lefejezték őket.

Miután hatalma megszilárdult, egyre nyilvánvalóbbá vált Taizong buddhistaellenessége. Az indiai mintát követve Kínában is a szerzetesek fogadták szülei tiszteletadását. Ez azonban ellenkezik a konfuciánus szülőtisztelet előírásával, így ezt a konfuciánusok mindig is ellenezték. Taizong 631-ben elrendelte, hogy a kínai szokásoknak megfelelően a szerzetesek is fejezzék ki tiszteletüket a szülei előtt. Nem tudni, milyen hatást váltott ez ki a buddhista közösségből, de a rendeletet – feltehetően az egyház és a buddhista hivatalnokok nyomásának engedve – visszavonta két évvel később. 637-ben apjához hasonlóan a taoizmust a buddhizmus elé helyezte, s hitet tett az ősi vallás felvirágoztatása

mellett. A vezető buddhista mesterek azonnal írtak egy beadványt, amelyben kimutatták, hogy a taoisták valójában nem Laozi, hanem a lázadó, parasztszármazású sárgaturbánosok követői. Kérték a császárt, hogy vonja vissza a rendeletet, ő azonban kérlelhetetlen volt.

Ugyanebben az évben kiadta a *Zhenguan lü* 貞觀律 című törvénykönyvet, amelynek egyik fejezete *Daoseng ge* 道僧格 (*A buddhistákra és taoistákra vonatkozó szabályok*) címet viselte. Sajnos nem maradt fenn ez a könyv, de a Japánban 702-ben összeállított *Sōniryō* 僧尼律 (*A buddhista szerzetesekre és apácákra vonatkozó törvények*) ez alapján készült, így ennek segítségével képet alkothatunk a kínai mintáról is. Korábban a szerzetesek felett a vinaja szabályai szerint ítéleztek, s csak főbenjáró bűncselekmények (gyilkosság, fel ségsértés) esetében avatkozott be a világi igazságszolgáltatás. Míg a vinaja sok vétségre elegendőnek találta a bűnvallomást, addig a *Daoseng ge* mindig fizikai büntetést szabott ki. A kiszabható három fő büntetés: 1. fizikai munka (másolás, teherhordás), 2. kizárás a rendből (*huansu* 還俗), 3. a kizárást követően a világi igazságszolgáltatás vizsgálata. Az egyház befolyásának korlátozása tükröződik azokban a rendelkezésekben, amelyek azokat a szerzeteseket, akik asztrológiai jelekkel jövendölnek, államügyekről beszélve megtevesztik az embereket, harcművészetről szóló könyveket tanulmányoznak, a leg szigorúbb bánásmódban részesítik. A törvénykönyv ugyanazért a bűncselekményért szigorúbb büntetést mért ki a szerzetesekre, mint a világiakra. Érdekes, hogy bizonyos kialakult szokásokat is próbált körülbástyázni. Ilyen például a húsevés, amelyet a vinaja nem tilt, Kínában viszont általánossá vált a buddhista szerzetesek körében. Ha valaki húst evett, akkor azt fizikai munkával büntették.

645-ben tért vissza indiai zarándokútjáról Xuanzang 玄奘, akit három héttel később magához hívatott az uralkodó. Taizongot nem a mester buddhista tudása nyűgözte le, hanem az idegen országokról tartott beszámolója. Megpróbálta rábírní a szerzetest, hogy térjen vissza a világi életbe, s vállaljon hivatalt. Xuanzang ezt visszautasította arra hivatkozva, hogy gyerekkora óta a buddhista filozófiát tanulmányozta, így nem jártas az hivatalviseléshez elengedhetetlenül szükséges konfuciánus írásokban. A császár magával akarta vinni koreai hadjáratára, ezt azonban azzal hárította el, hogy a vinaja szerint a szerzetesnek tilos csatamezőn járnia. Végül sikerült rábeszélnie, hogy maradjon a fővárosban az anyja tiszteletére alapított Hongfu templomban 弘福寺. Utasította minisztereit, hogy anyagilag segítsék a mester munkáját.

Xuanzang nekilátott a buddhista művek fordításának, lektorokat és egyéb segédek et vett maga mellé. Egy éven belül öt jógácsára művet fordított le, amelyeket a külföldi útjáról készült beszámolóval, a *Xiyu ji* 西域記 (*Feljegyzés a nyugati országokról*) című munkájával együtt elküldött Taizongnak, és kérte, hogy írjon hozzájuk előszavakat. A császár ezt visszautasította arra hivatkozva, hogy nem jártas a buddhista filozófiában. Mikor 647-ben az uralkodó Wang Xuancet 王玄策 Indiába küldte, Xuanzangot kérte fel, hogy Síládítja királyhoz írott levelét és taoista műveket, köztük a Laozit fordítsa le kínaira. 648-ban a betegeskedő császár ismét kérte Xuanzangot, hogy hagyja el a buddhista rendet, ám ő ezt elutasította. Ekkor fordult Taizong érdeklődése a mester buddhista munkássága felé. Xuanzang több előadást tartott neki a *Jógácsarábhúmi* című műről,

amelyet épp akkor fordított. A császár végül elismerte, hogy a buddhizmus felülmúlja a konfucianizmust és a taoizmust. Ebben az időben a császár a mestert szellemi vezetőjének tekintette; nagyon sok időt töltöttek együtt a buddhista iratok tanulmányozásával. Xuanzang meggyőzte az uralkodót, hogy úgy szerezhet a legtöbb érdemet, ha támogatja a tant terjesztő szerzetesek felavatását. Megfogadva a tanácsot Taizong 18 500 szerzetes felavatását engedélyezte.

A buddhizmus mint állami ideológia Wu császárnő uralma alatt

A kínai történelem egyetlen császárnőjének, Wu császárnőnek az uralkodása alatt (684–705) a buddhizmus fontos szerepet töltött be mint állami ideológia. Wu Zhao 武昭 eredetileg Taizong császár ágyasa volt, majd az uralkodó halála után haját leborotválták és kolostorba küldték, hogy ott töltsen hátralévő éveit. Az új uralkodó, Gaozong 高宗 felesége, Wang császárné azonban az udvarba hívatta, hogy segítségével a császárt elhódítsa más ágyasoktól. Wu Zhao kihasználva a lehetőséget, gyorsan kiűtötte a nyeregből a császárnét, s elfoglalta a helyét. A konfuciánus hivatalnokok lázongtak ez ellen, mivel értékrendjük szerint elképzelhetetlen, hogy a császár apja ágyasát vegye feleségül. Wu Zhao azonban felszámolta az ellenállást, s 660-ban a császár betegsége miatt a régensi posztot is megkaparintotta.

Gyerekkorában buddhista környezetben nevelkedett, anyja ugyanis buddhista hívő volt. Mikor Wu Zhao gyermeket várt, Xuanzang imádkozott a biztonságos szülés érdekében, s később ő lett a gyerek (a későbbi Zhongzong 中宗) nevelője is. Wu kezdetben nem támogatta jelentősen a buddhizmust, mert a császár a taoizmus felé fordult s a taoizmus terjesztését támogatta betegsége után, ő pedig nem akart szembekerülni a császárral. 674-ben felvette az Égi Császárné (*tianhou* 天后) címet, és ezzel nyíltan deklarálta uralkodási szándékát. Ezt követően Gaozong nevében kiadott egy rendeletet, amelyben a taoizmust és a buddhizmust azonos rangra helyezte. Ez volt az első lépés afelé, hogy a taoizmus helyett a buddhizmust tegye meg államvallássá. Gaozong 683-ban bekövetkezett halála után megengedte, hogy fia, Zhongzong elfoglalja a trónt, ám két hónappal később megfosztotta ettől, mert önállóan kezdett cselekedni. Ekkor a trónt testvére, Li Dan 李旦 (Ruizong 睿宗) foglalta el, akit azonban gyakorlatilag házi őrizetben tartottak. Wu Zhao átnevezte a Tang intézményeket, és saját őseinek halotti tábláit állította fel. Ez az egyértelmű támadás a Tang hatalom ellen felkelést váltott ki, amelyet 300 ezer fős seregével Wu lever, s kivégeztette a Tang család nagy részét.

Ekkor már minden akadály elhárult az elől, hogy megalapítsa saját dinasztiáját és formálisan is elfoglalja a trónt. A konfucianizmus szerint azonban elképzelhetetlen, hogy egy nő uralkodjék, így nem szolgálhatott az ambiciózus császárné ideológiájául. A taoizmus szorosan összefonódott a Tang családdal, így szintén nem várhatott segítséget ebből az irányból. Nem véletlen tehát, hogy a buddhista egyház felé fordult, amely a Tang-dinasztia alatt többször hátrányos helyzetbe került, így Wunak érdekében állt a Tang-

dinasztia megdöntése. Gaozong halála után Wu Zhao arra ösztönözte alattvalóit, hogy olyan szerencsés jeleket (*furui* 符瑞) keressenek, amelyek előre jelzik trónra lépését. Ezt követően sokan jelentkeztek kövekkel és más jelekkel, amelyek alátámaszthatták a női hatalomátvételt. 690-ben tíz buddhista szerzetes átnyújtotta a *Dayun jing* 大雲經 (*Nagy felhő szútrát*) és más szerencsés előjeleket, amelyek a császárnőt az eljövendő buddhával, Maitréjával azonosították, és azt állították, hogy az égi mandátumot ő kapta meg. A mű harminchetedik fejezetében Buddha egy istennő történetét mondja el, akit Tiszta és Fényes Isteni Hölgynek neveztek. Halála után megőrizte női alakját, hogy jobban tudjon a lényeken segíteni. Buddha azt jövendölte, hogy hétszáz évvel halála után hercegnőként fog újjászületni egy dél-indiai kis államban. Buddhizmus iránti hite olyan erős lesz, hogy birodalma paradicsommá fog válni, s a környező országok önként behódolnak. Apja halála után felkéri, hogy foglalja el a trónt, s uralmát mindenhol elismerik. Halála után férfiként fog megszületni Amitábha Tiszta-földjén, majd eléri a buddhaságot.

Természetesen nem lehet teljes mértékben megelégedni a prófécia Wu esetével, de valóban felfedezhetők olyan hasonlóságok, amelyek lehetővé tették számára, hogy uralmát a szútra segítségével legitimizálja. Két hónappal a szútra átvétele után bejelentette a Tang-dinasztia végét és saját dinasztiajának a megalakítását, amelyet Zhounak nevezett. A dinasztia ideológiai alapját mindenki számára egyértelművé tette azzal, hogy 690 tizedik hónapjában elrendelte, hogy minden körzetben és a két fővárosban alapítsanak egy-egy „Nagy felhő” nevű kolostort. A kolostorok szerzetesei a *Nagy felhő szútrát* magyarázták. Néhány talpnyaló szerzetes – élükön a császárnő szeretőjeként elhíresült Xue Huaiyi 薛懷義 – kommentárokat írtak, amelyekben a császárnőt Maitréjával azonosították, s a szútrában található mitológiai helyneveket kínaiakkal feleltették meg. Az uralkodónő hálája nem maradt el: 691-ben egy császári rendelet a buddhizmust a taoizmus elé helyezte.

Xuanzangot kivéve a korábbi Tang uralkodók nem támogatták a buddhista fordító-mestereket, Wu császárnő alatt azonban a fordítási munkák ismét nagy lendületet kaptak. 680-ban érkezett a fővárosba Divákara, akit a császárnő pártfogásába vett: segédeket rendelt mellé, gondoskodott az elhelyezéséről; a Buddha életét elmondó *Lalitavisztara* című mű fordításához előszót írt. Hasonló támogatásban részesítette Bódhirucsit, aki 693-ban érkezett Chang'anba. A mester összesen ötvenhárom művet fordított le 727-ben bekövetkezett haláláig. Mikor Yijing 義淨 695-ben hazatért huszonnégy évig tartó indiai zarándoklata után, a császárnő személyesen fogadta Luoyang keleti kapujában. Négy-száz szanszkrit kéziratot hozott magával, s ebből hatvanegyet fordított le, köztük olyan fontosakat, mint a *Múla szarvásztiiváda vinaja* és az *Jin guangming jing* 金光明經 (*Aranyfény szútra*). A huayan mester, Fazang 法藏 kérésére hívta Kínába Khotanból Siksanandát, hogy ismét lefordítsa az *Avatamszaka szútrát*.

A császárnő pártfogásának köszönhetően emelkedett ki a chan és a huayan iskola. Shenxiu 神秀 az északi chan iskola alapítója és a chan hatodik pátriárkája. Shenhui 神會 azonban 732-ben kétségbe vonta, hogy ő legitim pátriárka, és helyette saját mesterét, Huineng 慧能 nevezte meg hatodik pátriárkának. Shenxiu tanításai nagy népszerűségnek örvendtek, számos tanítvány gyűlt köré, többek közt az udvarban hivatalt

viselő Song Zhiwen 宋之問. Tanácsára a császárnő az udvarba hívta a chan mestert 700-ban. Nagy pompával fogadták a fővárosban, s a császárnő annyira tisztelte, hogy térdre ereszkedett a lótszülésben ülő szerzetes előtt. Érdemei elismeréseként „A két főváros dharma-mestere és a három uralkodó birodalmi tanítója” (*liangjing fazhu sandi guoshi* 兩京法主三帝國師) címet adományozta neki. A konfuciánus írástudók elismerését jelzi, hogy életrajza bekerült a Tang-dinasztia hivatalos történetébe. A huayan iskolának nyújtott támogatása a harmadik pátriárkával, Fazanggal tartott szoros kapcsolatának volt köszönhető. Több más szerzetestől eltérően, akik csak időlegesen élvezték az uralkodónő kegyeit, Fazangot egész életében patronálta. Gyakran hívatta őt a palotába, hogy a huayan tantételeket magyarázza neki, vagy hogy esőért, győzelemért imádkozzék. Wu császárnő 705. évi lemondása és a Tang restauráció után az új császár, Zhongzong szintén nagy becsben tartotta a huayan mestert. Beleegyezett, hogy a két fővárosban és a Wutaishanon huayan kolostorokat építsenek.

Buddhizmus Xuanzong császár uralma alatt

Xuanzong 玄宗 (ur. 712–756) uralmának első felében tehetséges hivatalnokokkal vette magát körül, és segítségükkel olyan gazdasági és adminisztrációs reformokat hajtott végre, amelyek virágzást hoztak a birodalomban. Tanulva az elődök példájából, tudta, hogy a gazdaság fejlesztésének előfeltétele a buddhista autonómia felszámolása. 713-ban megtiltotta, hogy az arisztokraták birtokukon templomok alapítását kérvényezzék. 714-ben elrendelte a szangha átvizsgálását, s ennek eredményeként a szerzetesek egy-negyedének, mintegy harmincezer főnek kellett visszatérnie a világi életbe. A következő évben megtiltotta új kolostorok építését. Sikertelenül próbálta meg kötelezni a szerzeteseket és apácákat, hogy szüleik előtt tiszteletüket fejezzék ki. Megtiltotta a hivatalnokoknak, hogy kapcsolatot tartsanak a taoista és a buddhista egyházzal, otthonukban elszállásolják a szerzeteseket. Megtiltotta, hogy világiak buddhaszobrokat készítsenek vagy szútrákat másoljanak.

A szerzeteseknek megtiltotta, hogy a kolostor falain kívül prédikáljanak. Megkurtította a kolostori birtokokat: maximum tíz *qing* 頃 földje lehetett egy több mint száz szerzetest befogadó kolostornak, hét *qing* ötvenfől száz főig, és öt *qing* ötven fő alatt. A buddhizmust teljesen állami ellenőrzés alá kívánta helyezni, így elrendelte a vidéki szentélyek lebontását, s a kegytárgyakat az állami kolostorokba vitette. 729-ben elrendelte, hogy a szerzeteseket háromévente vegyék számba. A jegyzék három példányban készült el; az egyiket a buddhizmust és taoizmus ellenőrző Áldozatok Hivatalába helyezték, a másikat a külföldi ügyekkel foglalkozó Állami Szerbartások Udvarába, a harmadik pedig a helyi hivatalban maradt. Wu császárnő a buddhizmus felügyeletét az Állami Szerbartások Udvarából áthelyezte az Áldozatok Hivatalába, Xuanzong azonban most visszahelyezte eredeti helyére. 743-ban, mikor már Amóghavadszra befolyása alatt állt, ismét az Áldozatok Hivatala alá rendelte. A korábbi Tang császárok – buddhistaellenes

politikájuk ellenére is – időnként kénytelenek voltak kompromisszumokat kötni buddhista alattvalóik érdekében, s így kolostorokat alapítottak és szerzetesek avatását engedélyezték, Xuanzang azonban nem volt hajlandó erre. Mikor az uralkodási korszakának neve után Kaiyuan- 開元 kolostorokat alapított a fővárosban és a körzetekben, többnyire a Dayun-kolostorokat nevezték át. Ezekben a kolostorokban az uralkodó születésnapját ünnepelték meg és hosszú életéért imádkoztak.

Buddhistaellenes politikája ellenére szoros kapcsolatot tartott fenn néhány szerzetessel, és a fordításokat is támogatta. Ezek a szerzetesek az ezoterikus buddhizmus (*mijiao* 密教) képviselői voltak. A buddhizmus ezen ágára a taoizmushoz hasonlóan a rituálé gazdagsága a jellemző, s nem utolsósorban a természet és a világ befolyásolásának képessége. Xuanzang először 716-ban került kapcsolatba ezoterikus szerzetessel, amikor Subhakaraszimha, kínai nevén Shanwuwei 善無畏 Chang'anba érkezett. Az uralkodó parancsára Subhakaraszimha mágikus képességeivel versenyre kelt a kínai társakkal. 724-ben a császárt Luoyangba kísérte, és Yixing 一行 segítségével lefordította az ezoterikus buddhizmus egyik alapszövegét, a *Mahāvairócsana szútrát* (*Dari jing* 大日經). Gyakran a palotába hívták, hogy esőért imádkozzék. Huszonegy ezoterikus szöveget fordított le 735-ben bekövetkezett haláláig. Vadzsrabódhi, kínaiul Jin'gangzhi 金剛 719-ben érkezett Kantonba, miután egy évet az ezoterikus buddhizmus akkori központjában, Sri Lankán töltött. Császári rendelet Xuanzang egykori kolostorát, a Daciensit 大慈恩寺 jelölte ki rezidenciájául. A következő évben a császár Luoyangban audiencián fogadta, s a „Birodalmi tanító” (*guoshi* 國師) címet ajándékozta neki. A császárt elsősorban a mester mágikus képességei nyűgözték le. Mikor 726-ban szárazság fenyegetett, a császár kérésére ezoterikus szertartásokat tartott a katasztrófa elhárítása érdekében. Ugyancsak a mester segítségét vette igénybe Xuanzang, mikor kedvenc lánya súlyosan megbetegedett. Vadzsrabódhi 723-ban lefordította az ezoterikus buddhizmus másik alapszövegét, a *Lüechu niansong jinget* 略出念誦經. 741-ben halt meg. Összesen huszonöt szöveget fordított le.

Az ezoterikus buddhizmus elterjedéséért a legtöbbet Yixing és Amóghavadzra tett, s ők álltak a legközelebb a császárhoz az ezoterikus szerzetesek közül. Yixing a kor egyik legműveltebb szerzetese volt, híres chan, tiantai és vinaja mesterek irányítása alatt tanult. 717-ben hívatta először az uralkodó a palotába, mert hallott taoista mágikus képességeiről, csillagászatban és jóslásban szerzett jártasságáról. Taoista tudása onnan eredt, hogy buddhista tanulmányai előtt egy taoista mestertől tanult, s állítólag taoista műveket is írt. Életének erről az oldaláról azonban a buddhista források mélyen hallgatnak. Mikor 719-ben Vadzsrabódhi Kínába érkezett, rögtön felkereste instrukcióért, s ezoterikus beavatásban (*guanding* 灌頂) részesült. Ezt követően a másik indiai mester, Subhakaraszimha segéde lett a *Mahāvairócsana szútra* fordításában. A mű elkészülte után kommentárt írt hozzá, amely mind a mai napig a legfontosabb segédanyag a mű értelmezéséhez. 721-ben a császár megbízta egy új naptár elkészítésével, amelyet 729-ben vezettek be, és Kínában 757-ig, Japánban pedig 858-ig használták. 727-ben, negyvennégy éves korában halt meg. A császár emlékére pagodát építtetett, s maga írta a dicshimnusz szteléjére.

Bukong 不空, szanszkrit nevén Amóghavadszra Belső-Ázsiában született indiai apától és szogd anyától, kilencéves korában azonban Kínába jött, így kínainak tekinthető. Vadszrabódhi tanítványa lett, tőle tanult szanszkritul. Még tanulóként felhívta magára a császár figyelmét mágikus képességeivel. Mikor 742-ben egy lázadás tört ki, a császár az udvarba hívatta Bukongot, aki szútrát recitált és varázsmondásokat mondott, miközben az uralkodó füstölőt tartott. Ekkor a császár előtt egy égi sereg jelent meg, amely a lázadás letörésére volt hivatott. A beszámoló szerint néhány hónappal később csapataitól jelentés érkezett, amelyben elmondták, hogy az ellenség isteni beavatkozásnak köszönhetően elmenekült. Mestere halála után Bukong úgy döntött, hogy Sri Lankára utazik ezoterikus szövegekért. Indulása előtt tartotta első nagy tömeges beavatási szertartását. 746-ban tért haza, s a palotába hívták, ahol egy tantrikus oltárt épített, majd a császárt beavatta. A következő években Bukongot rendszeresen hívták a palotába, hogy különböző veszélyeket hárítson el.

Feltehetően látta, hogy a politikai hatalom a katonai kormányzók kezébe került, ezért elhagyva az udvart, elfogadta Geshu Han 哥舒翰, Hexi katonai kormányzójának meghívását. Patrónusa kérésére négy tantrát lefordított, s több ezer embert részesített beavatásban. 755-ben az An Lushan- 安祿山 felkelés kirobbanásakor a fővárosba rendelték, ahol a Daxingshansiben 大興善寺 telepedett le. Bukong egy rövid időre az ellenség fogságába esett, de az új uralkodó, Suzong nemsokára kiszabadította, s kérte, hogy ezoterikus szertartásokkal tisztítsa meg a palotát. A császárt az egyetemes uralkodó beavatásában részesítette, majd a palotában egy kápolna építését engedélyeztek számára, ahol a hóma (*humo* 護摩) rituálét mutathatta be. A lázadás elfojtása után a palotában vallási láz tört ki, és a híres relikviát, Buddha ujjcsontját a Famensiből 法門寺 a palotába hozatták, hogy mindennap áldozatot mutathassanak be neki. A palotában reggelenként és esténként több száz szerzetes kántálta Buddha nevét. A császár elrendelte, hogy az öt szent hegyen építsenek egy-egy kolostort. 760-ban kiadott rendeletében felmentette a szerzeteseket az alól, hogy alattvalónak (*chen* 臣) szólítsák magukat, ha a trónhoz fordulnak.

Buddhizmus az An Lushan-felkelés után

Az An Lushan-féle felkelést sikerült leverni, de a harcok egészen 763-ig elhúzódtak. A császári udvarnak azonban komoly árat kellett fizetnie politikailag és gazdaságilag egyaránt. Egyrészt vidéken a katonai kormányzók kezébe került a hatalom, helyenként a császári irányítástól elszakadva kormányoztak, másrészt pedig a hosszú háború teljesen kimerítette a kincstárat. A háborúhoz szükséges pénz előteremtésére találták ki azt, hogy pénzért engedélyezték a szerzetesek és apácák avatását. Ez igen sikeres módszernek bizonyult rövid távon, mivel nagyon sokan hajlandónak mutatkoztak fizetni a szerzetesi státuszért és persze a vele járó adómentességért, így az udvar nagy összegekhez jutott hozzá. Hosszú távon viszont rendkívül veszélyes politika volt ez, mivel a szerzetesek adómentességet élveztek, ez tehát a későbbiekben a kincstár bevételének

csökkenéséhez vezetett. A szerzetesi levél megvásárlásának lehetősége a Tang-kor második felében végig fennállt, s ez súlyos következményekkel járt az államra és egyházra nézve. Az állam szempontjából káros volt ez a gyakorlat, mivel egyre szűkült az adót fizető réteg. Az egyház pedig erkölcsi szempontból sokat romlott emiatt, mivel a szerzetesi avatás pusztá kereskedelmi tranzakcióvá degradálódott. A háborúban nemcsak a templomok rongálódtak meg, hanem nagyon sok értékes mű is megsemmisült, amelyek többségét szerencsére Koreában és Japánban megőrizték. A hatalmi struktúrák átrendeződése a buddhizmus fejlődésére is hatást gyakorolt. A mesterek már nemcsak az uralkodók, de a katonai kormányzók kegyeit is keresték. A Tang-dinasztia első felében az elitista filozófiai iskolák dominanciája valósult meg, most azonban a tömegek térítésére helyeződött a hangsúly. Ennek megfelelően a chan és a Tiszta-föld iskolák kerültek előtérbe.

Részben ezekre a feszültségekre lehet visszavezetni a Wuzong 武宗 császár uralkodása alatt 845-ben bekövetkezett buddhistaüldözést. Ugyanakkor az írástudók és eunuchok hatalmi harcának is jelentős szerep jutott ebben. Az eunuchok ugyanis a buddhizmust támogatták, az egyházért felelős hivatali állásokat is eunuchok töltötték be, míg a konfuciánus írástudók bírálták. Az üldözés közvetlen előzményének tekinthető, hogy 841-ben, születésnapján a császár a lila szerzetesi köntöst adományozta a taoista szerzeteseknek, a buddhisták azonban nem részesültek ebben a kegyben. A következő évben ez megismétlődött. 842-ben egy buddhista szerzetes, Xuanxuan 玄玄 azzal hencegett, hogy le tudja győzni az ujgurokat mágikus kardjával; a próbán azonban felült. Ennek hatására a tizedik hónapban a császár elrendelte, hogy azok a szerzetesek és apácák, akik mágiával és alkímiával foglalkoznak, katonaszökevények vagy megsértik a vinaja szabályait, térjenek vissza a világi életbe. Továbbá megparancsolta, hogy a szerzetesek magánbirtokait kobozzák el. Ezt követően a rendeleteket kiterjesztették az akkoriban nagy befolyással rendelkező ujgur manicheista templomokra is: minden vagyont elkobozták.

844-ben egy sor buddhistaellenes rendeletet adtak ki, amelyek hátterében a taoista Zhao Guizhen 趙歸真 állt. Két konfuciánus hivatalnok azt javasolta, hogy az állam ne legyen tekintettel többé a buddhista börtre. A buddhisták három teljes hónapot (az első, ötödik és kilencedik hónapot), illetve minden hónapban hat, néha tíz napot böjttel töltöttek. Gaozu 619-ben elrendelte, hogy ezeken a napokon tilos a fő büntetéseket végrehajtani és állatokat levágni. Ezt a rendeletet 692-ben Wu császárnő megismételte, s egészen 844-ig érvényben maradt. A palotában a Hosszú Élet Csarnokában már régóta működött egy buddhista kápolna, ahol egy Buddha-képet állítottak ki, és szent iratokat tartottak. Néhány szerzetes rendszeresen imádkozott itt az uralkodó hosszú életéért. Zhao tanácsára a képet tönkretették, a könyveket elégették, a szerzeteseket hazaküldték, és a Csarnokban Laozi képét állították fel. Megtiltották, hogy a fogereklyének áldozzanak, és ha valaki ezt megszegte, húsz botütésre ítélték. 844-ben a Mindenlelkek ünnepén a főváros lakossága rengeteg felajánlást tett, az uralkodó azonban rátette a kezét a felajánlásokra, s egy taoista templomba vitette. Ez természetesen a nép haragját váltotta ki.

844 hetedik hónapjától a buddhista közösséget vették célba a rendeletek. Az uralkodó elrendelte a kicsi templomok bezárását, s mindazokat a szerzeteseket hazaküldte,

akiknek a neve nem szerepelt a szerzetesi lajstromon. A képeket és könyveket nagyobb kolostorokba szállították, a harangokat és díszítéseket pedig a taoista templomokba. Csak a fővárosban háromszáz templomot érintett ez a rendelet. Korábban csak azokat a szerzeteseket zárták ki a rendből, akik nem tartották be a regulákat, most azonban erkölcsi szempontok figyelembevétele nélkül mindenkire egyformán vonatkozott a létszámcsoökkentés. Először a negyven éven aluliaknak kellett elhagyniuk a kolostort, majd az ötven év alattiaknak is. Végül azoknak az ötven éven felülieknek is távozniuk kellett, akik nem rendelkeztek papi levéllel. Ebbe a csoportba tartoztak a külföldi szerzetesek is, ha nem volt az Áldozatok Hivatalában kibocsátott engedélyük.

845. negyedik hónapjában maximálták a szerzetesek, apácák és templomok számát. Eszerint a birodalomban 260 000 szerzetes és apáca, 4600 templom és 40 000 szentély lehetett. Minden körzetben egy-egy, a két fővárosban négy-négy templomot engedélyeztek, a többit lerombolták. Minden templomban legfeljebb harminc szerzetes lakhatott. Ezt követően az egyházat a vagyonától fosztották meg. A bronzszobrokból és -harangokból pénzürméket készítettek, a vasszobrokból pedig mezőgazdasági eszközöket. Az arany-, ezüst- és jadetárgyak az Állami Jövedelmek Hivatalához kerültek.

Ez a buddhistaüldözés a korábbiakhoz képest nagyobb csapást mért az egyházra, mivel egész Kínára kiterjedt, nem csak Észak-Kínára. Az üldözés azonban csak rövid ideig tartott, mert 846 harmadik hónapjában meghalt a császár. Az új uralkodó, Xuanzong 宣宗 leállította a buddhistaüldözést, s a taoista Zhao Guizhent és társait kivégeztette. A templomok számát a fővárosokban tizenkettőre, a körzetekben kettőre, a területi parancsnokságokon pedig háromra emelte. A következő évben egy császári rendeletben az állt, hogy a buddhizmus idegen vallás ugyan, de nem sérti a birodalom alapvető elveit, s nem kell eltörölni, mert a kínaiak már régóta gyakorolják. Xuanzong engedélyezte, hogy a vidéki templomokat helyreállítsák, s ezzel megkezdődött a buddhizmus felélése.

Buddhista iskolák a Sui- és Tang-dinasztiák alatt

A buddhista filozófia és gyakorlat a Tang-korban nyerte el végső kínai formáját. A Sui-dinasztia megalapításától (581) az An Lushan-felkelésig (755) nyolc buddhista iskola alakult meg. Ezek közül három: a tiantai 天台, a faxiang 法相 és a huayan 華嚴 filozófiai jellegű iskola volt. Négy iskola: a három korszak (*szan jie* 三階), a Tiszta-föld (*jingtu* 淨土), a chan 禪 és a tantra (*mi* 密) a vallási gyakorlatot hangsúlyozta, míg a fegyelem iskolája (*lü* 律) a szerzetesi szabályok értelmezésének szentelt nagy figyelmet. Természetesen a filozófiai jellegű iskolák sem pusztán elméleti fejtegetésekben merültek ki, a gyakorlat ott is fontos részét alkotta a szerzetesek mindennapi életének. Yüki Reimon a Tang-kor buddhizmusát „új buddhizmusnak” nevezte, mert a buddhista iskolák forradalmi újításokat hajtottak végre az előző korszakhoz képest. Ennek a vallási mozgalomnak a legfontosabb jellemzője, hogy a kínai szerzetesek el mertek szakadni az indiai mesterek

kommentárjaitól, és a magának Buddhának tulajdonított szútrákat saját vallási tapasztalatuk alapján értelmezték. Az indiai kommentárok, a sásztrák részletesen magyarázták a szútrákat, ezeket nehéz lett volna már továbbértelmezni. A szútrák ezzel szemben gyakran homályosan fogalmaztak, lehetőséget nyújtva olyan magyarázatokra, amelyek az eredeti szövegből esetleg nem következnek. Gyakran előfordult, hogy egy-egy szó kapcsán az illető kínai szerzetes hosszasan fejtegette saját tanait. A kínaiak saját kultúrájukhoz igazították a buddhista szövegek jelentését. A chan iskola vitte el ezt a folyamatot a legvégsőig, hiszen ott elvetik az írott szöveget, csak a chan módszer, a meditáció marad.

A TIANTAI ISKOLA

A panjiao rendszer

A tanítások rendszerezését a tiantai iskola vitte tökélyre. Az iskola alapítója, Zhiyi 智顗 (538–597) dolgozta ki ennek alapjait, a későbbi mesterek pedig továbbfejlesztették. Míg vita folyik azonban arról, hogy vajon Zhiyi már valamennyi kulcsfontosságú fogalmát megalkotta-e. Ennek megállapítását nehezíti, hogy híres trilógiáját – *Fahua wenju* 法華文句 (A Lótusz szútra szavai és kifejezései), *Fahua xuany* 法華玄義 (A Lótusz szútra titokzatos jelentését) és a *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (Nagy lecsendesedés és szemlélődés) – tanítványa, Guanding 灌頂 adta ki jegyzetei alapján, jóval mestere halála után. Így sokszor saját nézeteit is belecsempészte a művekbe. Kétségtelen tény immár ugyanakkor, hogy az öt korszak és nyolc tanítás (*wushi bajiao* 五時八教) összefoglaló név, amelyen később a *tiantai panjiao* 天台判教 rendszer ismertté vált, nem az alapítótól származik, hanem Zhanrantól 湛然, aki a Tang-kor híres tiantai mestere volt, és számos kommentárt írt Zhiyi műveihez. Zhiyi elméletét a kor buddhistái hírből ismerték, bonyolultsága miatt azonban kevesen vállalkoztak alaposabb tanulmányozására. A Tang-dinasztia (618–907) végére szinte valamennyi műve elveszett Kínában.

Ez részben a viszontagságos politikai helyzetnek tulajdonítható. Az An Lushan-felkelés (755–761) lángba borította Kínát, nagy kárt téve az anyagi kultúrában, nem kímélve a kolostorokat, kolostori könyvtárakat sem. A Huichang-féle buddhistaüldözés (845–847) alatt kolostorokat romboltak le, buddhista könyveket égettek el, fém-szobrokat olvasztottak be, kolostori földeket koboztak el, szerzeteseket és apácákat kényszerítettek vissza a világi életbe. Ilyen körülmények között nem csoda, hogy rengeteg fontos buddhista munka tűnt el, sok esetben örökre. A tiantai iskola Tang-kori hanyatlásának másik oka a császári támogatás hiánya volt. A Tang császárok ugyanis el kívántak határolódni ettől a buddhista iskolától, amelyet a rivális Sui-dinasztia (581–618) császárai fogadtak kegyeikbe. Fél évszázaddal a Tang-dinasztia bukása után Wuyue (a mai Zhejiangot is felölelte) királya, Zhong Yi követet küldött Koreába, hogy Zhiyi műveit, amelyek ott hiánytalanul fennmaradtak, visszahozza. A könyveket a híres koreai mester, Chegwan 諦觀 irányítása alatt visszaszállították. Chegwan Zhiyi műveinek alapos ismeretében írta *Sijiao yi* 四教儀 (A négy tanítás vázlatja) című munkát, amelyben röviden és világosan összefoglalta a tiantai iskola *panjiao* rendszerét. A négy tanítás vázlatát a későbbi korokban a buddhista kolostorokban tankönyvként használták, így jelentős hatást gyakorolt a buddhista világra. A mű öt korszakot és nyolc tanítást mutat be. A nyolc tanítás két részre oszlik, az egyik a térítés négy módszere (*huayi sijiao* 化儀四教), a másik a térítés négy doktrínája (*huafa sijiao* 化法四教). Az alábbiakban az öt korszakot és a nyolc tanítást vesszük részletesebben szemügyre, s megnézzük, hogy mindez Zhiyi műveiben milyen módon jelenik meg.

Az öt korszak

Zhiyi írásaiban gyakrabban használta az „öt íz” kifejezést, mint az „öt korszakét”. Ez a *Nirvána szútrára* vezethető vissza:

Jó fiam! Olyan ez, mint ahogy a tejet a tehén adja, majd a tejből tejföl lesz, a tejfölből túró, a túróból vaj, a vajból pedig ghí. [Az öt íz közül] a legjobb a ghíé. Ki eszik belőle, minden baja elmúlik. Minden gyógyszer megtalálható benne. Jó fiam! Így van ez a Buddhával is. A Buddhától származik az iratok tizenkét csoportja, az iratok tizenkét csoportjából keletkeznek a szútrák, a szútrákból a vaipulja szútrák, a vaipulja szútrákból a pradnyápáramitá [szútrák] és a pradnyápáramitá [szútrákból] a *Mahánirvána* [szútra]. [A *Mahánirvána szútra* a legkiválóbb az iratok közül], mint ahogy a ghíé [a legjobb íz az öt íz közül].

善男子！譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上。若有服者，眾病皆除。所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜。從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。(T 12, 374: 449a6-12.)

Az öt íz – tej, tejföl, túró, vaj és ghí – sorban egyre táplálódóbb, így a legkiválóbb a ghí. Ehhez hasonló a *Nirvána szútra*, mely valamennyi buddhista tanítás közül a legtökéletesebb. A *Nirvána szútrában* már felfedezhető a tanítások rendszerezésének csírája, s valószínűleg ez is közrejátszott abban, hogy Liu Qiu és Huiguang ezt a művet tartották a legnagyobb becsben. Zhiyi azonban csak a módszert vette át, mivel ő a *Lótusz szútrát* magasztalta, ezt tekintette Buddha végső tanításának.

Az első korszak arra a három hétre vonatkozik, amely idő alatt Buddha rögtön a megvilágosodás után, a megvilágosodás színhelyét el sem hagyva, először fejtette ki tanítását a bódhiszattvák előtt. Közvetlenül feltárta hallgatói előtt a megvilágosodás állapotában megértett és átélt igazságokat, melyeket a *Virágfüzér* (*Avatamszaka*) szútra ír le. A srávakák és pratjékabuddhák nem tudták megérteni ezeket az igazságokat, olyannak tűntek számukra, mint a feldolgozásra váró tej, ezért süketen és bambán ültek ott.

A második korszakban Buddha felismerte, hogy tanítványai többsége még nem készült fel a végső igazságok befogadására, ezért a bódhifia tövéből átsétált a Szarvasligetbe, ahol az egyszerűbb tanokat (négy nemes igazság, mulandóság stb.) kezdte hirdetni. Míg az előző korszakban a kiváló képességű bódhiszattvákhoz szólt, most a gyengébb képességű, hínájána követőket okította. A hallgatóság megszabadult téveszméitől, mint ahogy a tej egyszerű íze elvész, mikor tejföllé alakul.

A harmadik korszakban Buddha meglepéssel tapasztalta, hogy hívei megértették a hínájána tanokat, ám aggódott, hogy azt hiszik, ezek képviselik a végső igazságot. Ezért olyan szútrákat kezdett magyarázni, amelyekben bírálta a hínájána követők alsóbbrendű képességeit, és magasztalta a mahájána elveket, hogy hallgatóságát a mahájána gya-

korlatok folytatására, az együttérzés kifejlesztésére ösztönözze. A tanítványok egyre fogékonyabbakká váltak a mahájána eszmékre, mint ahogy a túró is táplálóbba a tejfölnél.

A negyedik korszakban Buddha a pradnyápáramitá szútrákat hirdette, amelyek az egyetemes üresség elvét fejtik ki. Tanított a közös pradnyáról, amely mind a három kocsi – srávaka, pratyekabuddha, bódhiszattva – követői számára érthető, de beszélt a nem közös pradnyáról is, amelyet csak a bódhiszattvák érthetnek meg. Ezen a szinten részgazságokat és teljes igazságokat egyaránt közölt Buddha. A tanítványok a szellemi érettség új szintjére érkeztek, mint ahogy a vaj is minőségében más, mint a túró.

Az ötödik korszakban, látva, hogy hívei felkészültek a teljes igazság befogadására, a *Lótusz szútrát* kezdte magyarázni, amely kifejti, hogy az előző három korszak csak átmeneti jellegű, és feltárja a buddha-dharma valós természetét. Az első korszakhoz hasonlóan ekkor is a végső igazságot fejtette ki, ám most mindenki megértette. Zhiyi szerint a *Lótusz szútra* felsőbbrendűsége a *Virágfüzér szútrával* szemben éppen ebben áll, mivel Buddha tanításának végső célja az volt, hogy megmutassa, valamennyi jármű egyformán fontos, egyformán alkalmas a buddhaság elérésére. A hallgatóság tudata olyan tisztává vált, mint a ghí. Miután Buddha a *Lótusz szútrát* elmagyarázta, látta, hogy még mindig vannak olyan makacs lények, akik nem ismerték el tanításának igazságát. Az ő kedvükért halála előtt a *Nirvána szútrában* megismételte a korábban mondottakat. A nirvánát pozitív jelzőkkel írta le, úgymint: örök, személyes, boldog, tiszta. Azért tette ezt, mert félt, hogy tanítványait hatalmába keríti a teljes megsemmisülés téveszméje, látva Buddha távozását az életből.

A térítés négy módszere

A térítés négy módszere azt írja le, hogy Buddha a *Lótusz szútra* és a *Nirvána szútra* tanítása előtt milyen eltérő módszerekkel hirdette tanát, alkalmazkodva tanítványai képességeihez. Ez szorosan kapcsolódik a mahájána szútrákban gyakran megjelenő upája tanításhoz. A *Lótusz szútra* és a *Nirvána szútra* a végső igazságot képviseli, magasabb szinten áll, mint az upája. A térítés négy módszere: hirtelen (*dun* 頓), fokozatos (*jian* 漸), titkos (*mimi* 秘密) és határozatlan (*buding* 不定). Zhiyi műveiben a „titkos módszer” kifejezés előfordul ugyan néhányszor, ám nem a másik három módszerrel együtt. Így csak Zhanran volt az, aki bevette ezt a sorba. A hirtelen módszernek azt tekintik, hogy Buddha megvilágosodása után rögtön nekilátott a végső, legmagasabb igazságok kifejtéséhez. Ez egybeesik a korábban ismertetett első korszakkal, amikor Buddha a *Virágfüzér szútrát* magyarázta. Amikor Buddha látta, hogy hallgatói nem értik meg egyből a végső igazságot, a fokozatos módszerhez folyamodott. Hallgatóit lépésről lépésre vezette el a leg egyszerűbb hínájára tanoktól a nehezen érthető mahájána elvekig. A következő három korszak így a fokozatos módszer időszaka. A titkos módszer azt jelenti, hogy Buddha úgy hirdeti a tanát, hogy közben a hallgató nem veszi észre, hogy rajta kívül mások is hallgatják. A meghatározatlan módszer arra utal, hogy a Buddhát hallgató tanítványok másképpen értelmezik szavait, tanításának jelentése nem meghatározott, sokféle lehet.

A térítés négy doktrínája

A térítés négy doktrínája tartalmi szempontból csoportosítja a buddhista tanításokat, hierarchiába rendezve őket. A négy doktrína: a tripitaka (*sanjang* 三藏), a közös (*tong* 通), a különleges (*bie* 別) és a tökéletes (*yuan* 圓). A tripitaka, a „három kosár” a hínájána tanításokat gyűjti egybe. A három kosár a legkorábbi buddhista kánon része: Buddha prédikációi (szútrák), a szerzetesi regulák (vinaja) és Buddha tanai rendszerbe foglalva (abhidharma). A közös tanítást a bódhiszattváknak, a srávakáknak és a pratyekabuddháknak egyaránt kifejtette Buddha, ezért nevezik „közösnek”. A különleges tanítást viszont csak a bódhiszattvák hallhatják, ezért hívják „különlegesnek”. A negyedik tanítás a végső igazságot kifejtő *Lótusz szútra* és *Nirvána szútra*, így ezek a „tökéletesek”.

Zhiyi élete végén írt művében, a *Vimalakírti szútra* kommentárjához írt bevezetőjében, a *Négy tanítás jelentésében* részletesen elemzi a négy tanítást. Kifejti, hogy a négy tanítás eltérő módon interpretálja a négy nemes igazságot: a szenvedést, a szenvedés okát, a szenvedés megszűnését és a szenvedés megszűnéséhez vezető ösvényt. A tripitaka tanítás úgy magyarázza a négy nemes igazságot, mint keletkezés és megszűnés, a közös tanítás mint nem-keletkezés, a különleges tanítás mint végtelen, a tökéletes tanítás pedig mint nem-alkotás. A tripitaka tanítás azért értelmezi a négy igazságot keletkezésnek és megszűnésnek, mert ezen a szinten a négy igazság szubsztanciális léttel bír (*shiyou* 實有): valóban létezik a szenvedés és a szenvedés megszűnése. A lények szenvedését a szamszarába való megszületésük jelenti. A szamszára felosztható a három világra (vágy, forma, forma nélküli), vagy a hat útra (ember, félisten, isten, állat, pokollakó, éhes szellem) vagy a huszonöt létre (négy kontinens, négy rossz születés, a vágyvilág hat isteni birodalma, Brahmalóka, a meditáció négy szintje, a forma nélküli világ négy szintje, a gondolatnélküliség égi birodalma, az anágámin világai).

A szenvedés oka a nyolcvannyalc hibás nézet (*jianhuo* 見惑) és a nyolcvanegy hibás hibás gondolkodás (*sihuo* 思惑). A szenvedés megszűnését a hibás nézetek és magatartások felszámolása eredményezi, létrehozva a maradékkal bíró és a maradéktalan nirvánát. Az előző a kötődések megszűnése után válik elérhetővé, az utóbbi pedig a halál után a test elégetésével és a tudat kialakásával valósul meg. A szenvedés megszűnéséhez vezető ösvény harminchét vallási gyakorlatból áll, amelyek három csoportba oszthatók: regula, bölcsesség, meditáció. Itt kerül bemutatásra a három kocsi (srávaka, pratyekabuddha, bódhiszattva) híveinek vallási útja, azok a lépcsőfokok, amelyeken keresztül kell menniük céljuk megvalósítása érdekében. A srávakákat két szinten tárgyalja: az egyik az átlagos, a másik a szent. A szent szinten az első lépés az áramlatba lépés, a második az egyszer visszatérés, a harmadik a nem-visszatérés, a negyedik pedig az arhat, a hínájána ideálja. A pratyekabuddhák azok a lények, akik olyan korban élnek, amikor nincsenek a világban buddhák, így saját erejükre támaszkodva kell megérteniük a tizenkét tagú okási láncolatot, s ezáltal megvilágosodniuk. A bódhiszattvák négy fogadalmat tesznek és a hat túlpártravivőt gyakorolják a lények megmentése érdekében.

A közös tanítás a nem-keletkezés, azaz az üresség elvét érvényesíti a négy nemes igazságban. Ennek értelmében a szenvedés világot alkotó öt szkandha, a tizenkét ájtana

és a tizennyolc dhātu, a szenvedés okát képező tisztátlan karmák, a szenvedés megszűnését jelentő két nirvána, valamint a szenvedés megszűnéséhez vezető ösvényt kijelölő vallási gyakorlatok mind üresek. Olyanok, mint a káprázat, varázslat, álom, visszhang és a hold tükörképe a vízen. Míg a tripitaka tanítás valódi szenvedésről beszél, s ezek valóságos megszüntetéséről, addig itt azt találjuk, hogy valójában nincs szenvedés, amit meg kell szüntetni, nincs oka a szenvedésnek, amiktől meg kell szabadulni, nincs megszűnése a szenvedésnek, amire törekedni kell, s nincs ösvény a szenvedés megszüntetéséhez, amin járni kell. Ez annak megértéséhez vezet el, hogy nincs különbség szenvedés és nem-szenvedés, ok és nem-ok, megszűnés és nem-megszűnés, ösvény és nem-ösvény között. Röviden szólva, sikerül felülemelkedni a dualisztikus gondolkodáson. Az üresség a pradnyápáramitá és a madhjamaka iratok jellegzetes tanítása, ám Zhiyi nem azonosítja egyértelműen a közös tanítást velük, mivel a következő két tanítás összefoglalásában is idéz ezekből a művekből. Zhiyi hangsúlyozza, hogy a közös tanítás is csak a hat út szenvedésének felszámolásához és a két nirvána eléréséhez vezet azzal, hogy elpusztul a test és megszűnik az értelem (*huishen miezhi* 灰身滅智). A tripitakát és a közös tanítást egyformán durvának (*cu* 粗) és felfoghatónak (*siyi* 思議) tartja, míg a különleges és tökéletes tanításokat finomnak (*miao* 妙) és felfoghatatlannak (*bu siyi* 不思議). Az első kettő ugyanis semmit nem állít a buddhaság állapotáról, csak valaminek a hiányával írja le, míg a másik kettő a buddha-természet és a nirvána örökkévalóságának állításával pozitív tulajdonságokkal ruhazza föl.

A különleges tanítás, amely kizárólag a bódhiszattváknak szól, a négy nemes igazságot nagyobb távlatból szemléli, jobban a mélyére lát, ezért jellemzi úgy, hogy azok végtelenek. A szenvedés hat útját (állat, pokollakó, éhes szellem, ember, félisten, isten) tíz birodalomra bővíti a srávaka, pratyékbuddha, bódhiszattva és buddha hozzáadásával. Ezzel rámutat arra, hogy a finom létezési módok is szenvedéssel járnak. A szenvedés oka a tisztatlanság öt szintje: a három világról alkotott téveszmék, ragaszkodás a vágyvilághoz, ragaszkodás a formavilághoz, ragaszkodás a forma nélküli világhoz, tudatlanság. Az első négy a hat útra jellemző, s a korábban felsorolt hibás nézetek és hibás magatartások valamelyikére vezethető vissza. A tudatlanság viszont az arhat-, a pratyékbuddha- és a bódhiszattva-állapotban is jelen van, s ez okozza újjászületésüket a srávakák, a pratyékbuddhák és a bódhiszattvák birodalmában. A tudatlanság csak a buddhaság elérésével szűnik meg teljesen.

A szenvedés megszűnését is tágabban értelmezi az első két tanításnál. A szenvedés végét nemcsak a bajok hiányaként mutatja be, hanem pozitív tulajdonságok, a buddha-természet és az állandó, örömteli nirvána megszerzésével azonosítja. Az ösvény végtelenségét mutatja az ezen a szinten ismertetett számtalan gyakorlat. A bódhiszattva útja ötvenkét gyakorlatra osztható, amely a hit tíz szintjéből, tíz tartózkodási helyből, tíz cselekedetből, az érdemek tíz felajánlásából, tíz szintből, előzetes megvilágosodásból és a tökéletes megvilágosodásból áll. Zhiyi a *Nirvána szútrából*, a *Virágfüzér szútrából* és jógácsára művekből idéz. Számos jógácsára tanítást felhasznál, ám nem fogadja el, hogy a tároló-tudatosság – a tudatosság nyolcadik szintje a jógácsára filozófiában – egyfajta ontológiai alapként szolgál.

A tökéletes tanítás a négy nemes igazságot nem alkotva, azaz megkülönböztetés nélkül értelmezi. Nem tesz éles különbséget a szenvedést jelentő szamszára és a szenvedés megszűnését eredményező nirvána között, valamint a szenvedés okaként meghatározott tisztátlanságok és a szenvedés megszüntetéséhez vezető ösvény között. A különleges tanításhoz hasonlóan a négy igazság számtalan aspektusát tárja fel, ám nem tesz különbséget ezek között. A szenvedés okának ugyancsak a tisztátlanság öt szintjét tartja, viszont nem szólít fel ezek felszámolására, mivel a megszabadulás állapotával azonosítja őket. Szintén ötvenkét állomásra osztja a szenvedés megszűnéséhez vezető ösvényt, ám hangsúlyozza, hogy ezek nem különböznek egymástól, s már a legelső szinten fellelhetők az utána következő szinteken elért érdemek. A szenvedés megszűnését a tökéletes tanítás szerint is a buddha-természet felismerése és a nirvána elérése jelenti, ám – eltérően a különleges tanítástól – úgy tartja, hogy a buddha-természet és a nirvána nem létezhet a jelenségvilágtól függetlenül, a jelenségvilág és a transzcendens világ egységét hirdetve. Mivel a különleges tanítás a transzcendens világ irányába hajlik, ezért egyoldalúnak és nem harmonikusnak nevezi, míg a tökéletes tanítást tökéletesnek és harmonikusnak. Zhiyi nem húz éles határt a négy tanítás között sem, azt állítva, hogy a tökéletes tanítás csirái az előző tanításokban is megtalálhatók, így a kiváló képességekkel rendelkező bódhiszattva bármelyik iratból megértheti a végső igazságot. A tökéletes tanítást időnként „tökéletes és hirtelen” néven is emlegeti. Munkáiban több helyen síkra száll amellett, hogy a gyakorlónak elméleti és gyakorlati szinten egyformán kell fejlődnie. A tökéletes és hirtelen tanítás különbségnélküliségét, a végső igazságot (*shixiang* 實相) a tökéletes és hirtelen meditációban kell megtapasztalni.

A HUAYAN ISKOLA

A huayan hagyomány előzményei és kialakulása

A huayan hagyomány közvetlen előzményét a szövegmagyarázó iskolákban fedezhetjük fel. A huayan hagyomány nevét a *Huayanjing*ről 華嚴經 kapta, mely az *Avatamszaka szútra* kínai fordítása. Az „avatamszaka” annyit tesz: 'virágfüzér'. A mű nagy része Bel-ső-Ázsiában vagy Kínában keletkezhetett, szanszkritul csak két rész maradt fenn belőle: a *Dasabhúmika szútra* (*Shidi jing* 十地經) és a *Gandavjúha szútra* (*Ru fajie* 入法界). A *Dasabhúmika szútra* a mahájána ideál, a bódhiszattva fejlődésének tíz állomását mutatja be. A *Gandavjúha szútra* arról szól, hogy Mandzsusri elküld egy Szudhana nevű fiatal fiút több buddhista tanítóhoz, hogy a megvilágosodáshoz segítsék. Utazása végén Maitréja tornyába vezetik, s ott meglátja a világ valós természetét, azt, hogy a világban minden mindennel összefügg. Az *Avatamszaka szútráról* három kínai fordítás készült. Először Buddhabadra fordította le 420-ban hatvan fejezetben, majd Siksánanda 699-ben nyolcvan fejezetben, s végül Pradnyá csak az utolsó részt, a *Gandavjúha* fejezetet negyven fejezetben a 8. században.

A kínai buddhista hagyomány és ennek nyomán a modern japán és nyugati buddhizmuskutatás öt huayan pátriárkát tart számon: Dushun 杜順 (557–640), Zhiyan 智嚴 (602–668), Fazang 法藏 (643–712), Chengguan 澄觀 (738–839) és Zongmi 宗密 (780–841). A huayan pátriárkák rendszerének kialakítását Zongmi kezdte meg, ő határozta meg az első hármat. Az öt pátriárka hagyománya a 13. században jelent meg először Zhipan 志磐 buddhista történeti művében, *Fozu tongji* 佛祖統記 (*A buddhákrol és pátriárkákról készült átfogó feljegyzésben*). A „huayan hagyomány” (*huayanzong* 華嚴宗) kifejezést Chengguan használta először. A *zong* 宗 szót szokás iskolának vagy szektának is fordítani. Egy-egy kínai buddhista hagyomány, illetve iskola kialakulásán nem valamiféle merev intézményi rendszer létrejöttét kell érteni, hanem inkább azt, hogy az illető hagyomány képviselői bizonyos szövegeket és gyakorlatokat előnyben részesítenek másokkal szemben. Ez azonban nem zárja ki, hogy más iskolák műveit is tanulmányozzák, s idézzék saját műveikben. A buddhista iskolák szektás szemlélete a Song-kori buddhista történeti művekben jelent meg először, mely a kor buddhista iskolái közötti erős rivalizálást mutatja. A pátriárkák között mester-tanítványi kapcsolat állt fenn, kivéve a harmadikat és negyediket, hiszen Chengguan Fazang halála után huszonhat évvel született. Fazang tanainak közvetlen örököse Huiyuan 慧苑 (673–743) volt, aki számos ponton eltért mestere tanításától, ezért Chengguan hevesen bírálta. Valószínűleg bírálata miatt zárták ki a huayan hagyomány írói a pátriárkák sorából.

Dushun – életrajzainak tanúsága szerint – nem filozófiájával szerzett hírnevet magának, hanem csodás képességeivel, gyógyító erejével. *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (*A kiváló szerzetesek életrajzának folytatásában*) nem a szövegmagyarázók (*yijie* 義解) részben találjuk életrajzát, hanem a csodatevőknél (*gantong* 感通). Az életrajzban nem esik szó arról,

hogy különösebb figyelmet szentelt volna az *Avatamszaka szútrának*. A Fazang által írt életrajza csak egyszer tesz említést az *Avatamszaka szútráról* annak kapcsán, hogy egyik tanítványát ennek recitálására buzdította. Gimello felhívja a figyelmet arra, hogy ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy nem tanulmányozta volna. A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása és az ehhez hasonló életrajzokat összegyűjtő művek sajátossága ugyanis, hogy a szerzeteseket bizonyos kategóriákba sorolták, s ennek következtében azokat a részeket emelték ki az életrajzban, amelyek alátámasztották az illető kategóriába való sorolást. Dushun vallási tevékenységét nem az elit írástudói közegekben fejtette ki, mint az utána következő pátriárkák, személye inkább a népi valláshoz kötődik. Életrajza megemlékezik arról, hogy Jingzhouban 慶州 javaslatára böjti lakomát (*zhai 齋*) tartottak. A lakomán csak ötszáz ember megvendégelésére elegendő ételt készítettek, Dushun csodás képességeinek köszönhetően azonban ezer ember is jól tudott lakni belőle. A vidéki lakosság oly nagy tiszteletben tartotta a mestert, hogy Taizong 太宗 császár a palotába hívatta, és „A császár barátja” (*dixin 帝心*) címet adományozta neki. Legfontosabb műve, *Fajie guanmen 法界觀門* (A *dharma-dhātu szemlélete*) számos olyan újítást tartalmaz, amelyet az utána következő pátriárkák továbbfejlesztettek.

Zhiyan tizenkét éves volt, mikor Dushun magához vette. Az életrajzok hangsúlyozzák buddhista műveltségét, amelyet a dilun és shelun iskola mestereitől szerzett meg. Jógácsára tanulmányait említik csak, nem szólnak arról, hogy a másik két fontos buddhista filozófia: a madhjamaka és a pradnyápáramitá tanulmányozásának is időt szentelt volna. Írásából azonban kiderül, hogy ezeket a filozófiákat is ismerte, mivel gyakran idézi műveiket. Szanszkritul is tanult, amikor két indiai szerzetes kolostorában, a Zhixiang- 至相 kolostorban tartózkodott. Miután behatóan tanulmányozta a buddhista szent könyveket, túl szerteágazónak találta őket, s nem tudta, melyik műre hagyatkozzék. A véletlenre bízva magát kiválasztott egy művet a buddhista kánonból, s ez a mű az *Avatamszaka szútra* első fejezete volt. Ez valószínűleg nem csupán a véletlen műve volt, hiszen mestere is fontosnak tartotta ezt a szútrát. A Zhixiang-kolostorban Zhizheng 智正 mester magyarázta el neki először, ám Zhiyan a hagyományos magyarázattal nem volt megelégedve, kételyei továbbra sem oszlottak el. Ezért felülvizsgálta a korábbi kommentárokat, és saját magyarázataiban el tudott szakadni az indiai szövegtől. Új tanításokat dolgozott ki, amelyek a huayan filozófia alaptételei lettek. Zhiyan alkotta meg a tíz titokzatosságot (*shixuan 十玄*), amely az *Avatamszaka szútra* esszenciája, annak leírása, hogy minden mindennel összefügg. Egyszer egy furcsa szerzetessel találkozott, aki azt mondta, csak akkor fogja megérteni az egy kocsi (*yisheng 一乘*) tanítását, ha teljes magányban egy-két hónapig medítál a *Dasabhūmika szútrában* előforduló hat jellemző (*liuxiang 六相*) fogalmán. Megfogadta a tanácsot, s ekkor értette meg teljesen a tanításokat. Zhiyan tipikus alakja az „új buddhizmus” mozgalmának, hiszen az 5-6. század szövegmagyarázóival ellentétben az indiai művet a saját vallási tapasztalata alapján értelmezte kínai módon.

Huszonhét éves volt, amikor már tökéletesen értette a tanításokat, ennek ellenére nem állt be a többi fővárosi szerzetes közé hitvitát folytatni. Feltehetően mestere példája sarkallta, hogy vidéken az egyszerű emberek között éljen. Élete alkonyán mégis

a fővárosba ment, tanított, s ekkor írta meg legtöbb, a huayan filozófiát összefoglaló művét. Az életrajzokból nem derül ki, hogy mi okozta ezt a hirtelen fordulatot életében. Gimello kimutatta, hogy a faxiang iskola növekvő népszerűsége készítette az idős mestert arra, hogy kifejtse tanait az elit körökben is. A faxiang iskola a buddhizmus eredeti formáját kívánta meghonosítani Kínában, s ez a kínai buddhizmus vívmányait fenyegette. Míg Zhiyan a tanítások sokféleségének problémáját úgy oldotta meg, hogy az *Avatamszaka szútrát* tette meg minden tanítás kiindulópontjának, addig Xuanzang (596–664) a jógácsára filozófiának egy eredeti, Indiából hozott ágát akarta átültetni kínai talajba. Az indiai tanítások közvetlen átvétele megkérdőjelezte azt a kínai nézetet, miszerint minden lény eredendően rendelkezik a buddhasággal. Az indiai iskola szerint ugyanis a lények egy csoportja sohasem érheti el a buddhaságot.

Noha a huayan filozófia rengeteget köszönhet Zhiyannek, nem lenne helyes pusztán elméleti embernek tartani őt. A buddhista hit iránti elkötelezettségét mutatják búcsúszavai, amelyeket halála közeledtét érezvén tanítványaihoz intézett. „A káprázatszerű testem létének okai vannak, így nincs lényegi természete. Most rövid időre a Tiszta-földre térek, majd a *Lianhuazang shijie* 蓮華藏世界 (*Lótusz-tárház világba*) megyek. Ti is határozzátok el magatokat, s kövessetek engem!”

Fazang szogd származású volt, de családja már két nemzedék óta Kínában élt, apja magas hivatalt viselt. A buddhizmus korán felkeltette érdeklődését, s hitéről úgy tett tanúbizonyságot, hogy tizenhat éves korában egyik ujját elégette áldozatul. Zhiyannal akkor találkozott, amikor az idős mester a fővárosban a Yunhua-雲華 kolostorban tanított. A második pátriárka őt nevezte meg tanításai örökösének halálos ágyán, noha Fazang ekkor még nem volt szerzetes. Csak huszonnyolc éves korában tette le a szerzetesi fogadalmat, amikor Wu hercegnő az anyja lakhelyéből átalakított Taiyuan-太原 kolostor apátjává nevezte ki. Azt követően, hogy 690-ben Wu Zetian a trónra lépett, követeket küldött Khotanba az *Avatamszaka szútra* szanszkrit kéziratáért. A császárnő felkérte Fazangot, hogy segítsen Siksánandának a mű fordításában. Wu Zetian élénk érdeklődést mutatott a huayan filozófia iránt; Fazang többször kifejtette tanait előtte. Egyik alkalommal, amikor a császárné nem értett meg egy filozófiai fogalmat, a bejáratnál fekvő aranyoroszlán példáján magyarázta ezt el. Így keletkezett *Aranyoroszlán* című műve. Az uralkodó a neves buddhista mester képességeit politikai ügyekben is felhasználta. 697-ben az északi határnál élő kitajok fellázadtak a kínai uralom ellen, s ekkor a császárnő arra kérte őt, hogy imádkozzék a kínai csapatok győzelméért. A győzelem után Fazangot dicsőítették. Az udvarra gyakorolt befolyását mutatja, hogy mikor Xiazhouban 夏州 (Shanxi tartomány) ment szüleit meglátogatni, útja során a helyi hivatalnokok mindenhol üdvözölték, barátsággal kezelték. A császárnő a „bölcsek feje” (*xianshou* 賢首) tiszteleti nevet adományozta neki, s későbbi művekben gyakran ezen a néven említik.

A huayan hagyomány Fazang idején élte virágkorát, s ez kétségtelenül a császárnő támogatásának volt köszönhető. Kamata Shigeo és Stanley Weinstein azzal magyarázza a császárnő pártfogását, hogy a huayan filozófiát akarta megtenni állami ideológiának. Taizong 太宗 és Gaozong 高宗 császárok ugyanis a faxiang iskolát támogatták, Wu császárnő ezért egy másik buddhista iskola támogatása mellett döntött, hogy ezzel is

bizonyítsa önálló uralmát. Ming-Wood Liu nem ért egyet ezzel, minthogy egyetlen történelmi forrás sem utal erre közvetlenül. Wu császárnő Fazangon kívül más szerzeteseket is igen nagy becsben tartott. Shenxiut 神秀, az északi chan iskola mesterét szintén pártfogásába vette, nagy tisztelettel bánt vele. Liu azzal érvel még, hogy Fazang népszerűsége azután sem csökkent, hogy a császárnő lemondott a trónról fia, Zhongzong 中宗 javára. Így a Fazang által képviselt filozófia nem lehetett pusztán ideológia egy uralkodó számára, hiszen ebben az esetben az ideológiának is buknia kellett volna a császárnővel együtt. Zhongzong császár szintén támogatta Fazang tevékenységét: harmadik osztályú mandarinná akarta kinevezni, ő azonban ezt nem fogadta el, s kérésére öccse kapta meg a kitüntetést. 708-ban a császár „A birodalom legkiválóbb buddhista mestere” (*guoyi fashi* 國一法師) címet adományozta neki.

Fazang a korábbi pátriárkák tanításait egységes rendszerbe foglalta. Filozófiája így a klasszikus huayan filozófia; az utána következő pátriárkák a megváltozott társadalmi, politikai és vallási körülmények miatt némely ponton ezt a rendszert módosították, illetve fejlesztették tovább.

A negyedik pátriárka, Chengguan tevékenysége az An Lushan-féle felkelés idején kezdődött, működését alapvetően befolyásolták az egész Kínát feldúló belháború következményei. Az An Lushan-felkelés után a császárok központi hatalma meggyengült, a felkelés leverése ellenére sem sikerült helyreállítaniuk a korábbi Tang uralkodók szilárd központi hatalmát. Csak úgy sikerült békét teremteni a birodalomban, hogy a császárnak el kellett ismernie a katonai kormányzók autonómiáját. Ennek következtében a Tang-kor második felében a katonai kormányzók a politikai élet meghatározó személyiségeivé léptek elő. Chengguan bejáratos volt a császári udvarba: a császárok gyakran hallgatták tanításait, s kiváló képességeit különböző címek adományozásával ismerték el. Mivel a katonai kormányzók is a politikai és társadalmi élet főszereplői voltak, ezért számos nagy hatalmú katonai kormányzóval baráti kapcsolatot tartott fenn. A Tang-kor első felében a császárok a filozófiai iskolákat támogatták; a vallási gyakorlatot előtérbe helyező iskolák kiszorultak a fővárosból, és vidéken szereztek híveket maguknak. Az An Lushan-felkelés után megváltozott a helyzet. A chan és a Tiszta-föld iskolák mesterei egyre több követőt találtak maguknak a fővárosban, s még a császári udvarba is meghívást kaptak. Chengguan számára ez olyan kihívás volt, amelyet nem hagyhatott válasz nélkül, hiszen a huayan iskola léte forgott kockán. Chengguan tanításának egyik fő jellegzetessége, hogy a huayan tanítások közé chan tanításokat vett át, megpróbált helyet találni ezeknek a tanoknak a huayan filozófián belül, mégpedig úgy, hogy a chan buddhizmust a huayan szempontjából értelmezte.

A Chengguan által megkezdett folyamatokat tanítványa, Zongmi teljesítette ki. Hiatalnoki vizsgára készült, ám huszonnégy éves korában találkozott egy chan szerzetessel, Daoyuannal 道圓, s ekkor ráébredt, hogy a világi törekvések hiábavalóak, és ő is szerzetes lett. Az ötödik pátriárka konfuciánus neveltetésének köszönhetően széles műveltséggel rendelkezett; műveiben gyakran találunk a kínai filozófiából vett idézeteket. Tanításaiban megpróbálta összeegyeztetni a buddhista és a konfuciánus tanításokat. Úgy gondolta, a konfuciánus tanok is helyet kaphatnak a buddhista tanok rendszerében,

ugyanakkor Chengguanhoz hasonlóan ő is bírálta a hagyományos kínai filozófiák bizonyos tételeit.

Korai buddhista neveltetését a chan buddhizmus határozta meg; a huayan hagyománnyal csak később került kapcsolatba. Az ötödik huayan pátriárka a Heze Shenhui 荷澤神會 féle chan iskola pátriárkája is volt. Tanításaiban arra törekedett, hogy összehangolja a bonyolult elméleten alapuló huayan és a gyakorlatot hangsúlyozó chan tanításokat. Ezt fejezi ki írásaiban „a tanítás és chan azonossága” (*jiaochan yizhi* 教禪一致). Élesen bírálta azokat a szélsőséges chan iskolákat, melyek a buddhista iratok elvetését hirdették. Tanításaiban mesteréhez képest a súlypont a huayanról a chanra tevődött át. Ennek ékes bizonyítéka az, hogy míg Zhiyan, Fazang és Chengguan a huayan iskola alapművéhez, az *Avatamszaka szútrához* írt kommentárt, addig Zongmi a chan iskola alapművéhez, *Yuanjuejing* 圓覺經 (*A tökéletes megvilágosodás szútrához*).

A huayan iskola történetét új megvilágításba helyezik Kojima Taizan kutatásai. A japán kutató földrajzi alapon két ágat különböztet meg a huayan hagyományban: a Zhongnanshan 終南山 ágat és a Wutaishan 五台山 ágat. A Zhongnanshan ághoz tartozik Zhiyan, Fazang és Huiyuan; a Wutaishan ághoz pedig Lingbian 靈辯 (477–523), Jietuo 解脫 (561–642), Mingyao 明耀, Li Tongxuan 李通玄 (635–730) és Chengguan. A két ág közti különbséget abban látja, hogy a Zhongnanshan mesterei a buddhista elmélet terén bontakoztatták ki képességeiket, a Wutaishan mesterei viszont inkább az egyszerű emberek felé közvetítették a buddhizmust, a népi vallás „apostolai” voltak. Chengguan előtt a Wutaishan ág legkiemelkedőbb alakja Li Tongxuan, aki soha nem lépett be a szerzetesrendbe. Laikus volta ellenére az emberek buddhista szentként tisztelték, halála után emlékére szentélyeket emeltek a hegyen. Li Tongxuan filozófiájában a természet-keletkezést (*xingqi* 性起), valamint az elv és jelenség akadálytalanságát (*lishi wuai* 理事無礙) hangsúlyozta. Kojima elméletének egyik alapköve, hogy nem fogadja el azt a hagyományt, amely szerint *Xiu huayan aozhi wangjin huayuanguan* (*A tévedések megszűnése és visszatérés a forráshoz*) Fazang alkotása. Ebben a műben kulcsszerepet játszik a természet-keletkezés, valamint az elv és jelenség akadálytalansága, s ebből arra következtet, hogy ez a mű 730 és 750 között íródott a Wutaishanon. Kojima szerint Chengguan egyesítette a huayan két ágát: a négy dharma-dhátu elméletben a Li Tongxuan által hirdetett elv és jelenség akadálytalanságát Fazang elméletével, a jelenségek akadálytalanságával (*shishi wuai* 事事無礙) ötvözte.

A négy dharma-dhátu elmélete

A dharma-dhátu feltételektől függő keletkezése és a természet-keletkezés

Zhiyan, Fazang és Chengguan szerint az *Avatamszaka szútra* központi tétele, az egész műben újból és újból visszatérő gondolat a dharma-dhátu feltételektől függő keletkezése (*fajie yuanqi* 法界緣起). Ez röviden azt fejezi ki, hogy a világban minden mindennel összefügg. A szútra, melyre inkább a líraiság, mint a filozofikusság jellemző, egy képpel

teszi érzékletessé ezt. Indra isteni világában egy csodás, valamennyi égtáj felé kiterjedő, a végtelenségbe nyúló háló található, s a hálón végtelen számú drágakő. Egy drágakőben tükröződik az összes többi, valamint az is, ami a többiben tükröződik. Ez a háló a világ jelképe, az ezernyi szállal kapcsolódó létezők modellje.

A feltételektől függő keletkezés (pratítyaszamutpáda) az egyik legkorábbi buddhista tantétel, s a buddhista filozófia fejlődésével párhuzamosan jelentése sokat változott. Kezdetben a szenvedés forrására, a tudatlanságra s az ebből kifejlődő létezésre, valamint ennek megszüntetésére mutatott rá, később a madhjamaka filozófia megjelenésével a jelenségek ürességének bizonyítéka lett. A buddhizmus több évszázados fejlődése során mindvégig az egyik legfontosabb tantétel maradt. A „dharma-dhātu” kifejezés a hínajána buddhizmusban jelenthette az igazság elvét, a tizennyolc dhātu egyikét, a mahájánában pedig az abszolútumot, a tathágatagarbhát. Mind a dharmának, mind a dhátúnak sok jelentése van, egyetlen fordítás sem képes visszaadni a dharma-dhātu jelentésének árnyaltságát, így a továbbiakban a szanszkrit kifejezést használjuk.

A két kifejezést külön-külön az indiai buddhisták is használták, ezeket először a dilun iskola leghíresebb mestere, Huiyuan 慧遠 kapcsolta össze. Nála a dharma-dhātu a jelenségek egyedi aspektusát fejezte ki, míg a feltételektől függő keletkezés a tathágatagarbhából keletkező jelenségek egylényegűségét. A huayan mesterek, Zhiyan, majd Fazang átvették ezt a kifejezést, s új tartalommal töltötték meg. A dharma-dhātu feltételektől függő keletkezése elsősorban a jelenségvilág összefüggéseit tárja fel, jöllehet a dharma-dhātu kifejezés fazangi értelmezése lehetővé tenné, hogy ez a jelenségvilág és az abszolút kapcsolatra mutasson rá. Ez utóbbira a természet-keletkezés (*xingqi* 性起) ad magyarázatot.

A dilun 地論 és shelun 攝論 iskola tanításai a Tang-kori nagy skolasztikus iskola, a huayan filozófiai rendszerében éltek tovább. Az iskola központi tétele: a világ egysége. Minden mindennel összefügg: az egyik jelenség a másikkal, az elvont abszolút igazságok a jelenségekkel. Ez végső soron a Buddha által tanított feltételektől függő keletkezés (pratítyaszamutpáda) ontológiai újrafogalmazása. Buddha azért tanította ezt, hogy rámutasson a szenvedés eredetére, s megmutassa a kivezető utat a szamszárából. A huayan bölcsélet viszont a jelenségek ontológiai eredetére is kereste a választ. A létezés ontológiai alapjának az előbb ismertetett tiszta tudatot, vagy tathágatagarbhát vagy buddha-természetet tartotta. A természet-keletkezés arra világít rá, hogy a világ valamennyi létezője egy tiszta forrásból származik.

A hatvantekercses *Avatamszaka* szútra harminckettedik fejezetének címe: *A Tathágata természet keletkezése*. A „természet-keletkezés” kifejezés innen származik. A szútra fejezetei feltehetően önálló művek voltak kezdetben, s csak Belső-Ázsiában vagy Kínában szerkesztették őket egybe. Ezt bizonyítja, hogy több fejezetnek, így a szóban forgónak is, külön fordítása is fennmaradt a kínai buddhista kánonban. Takasaki Jikido a szöveg tibeti változata alapján rekonstruálta a mű szanszkrit címét: *Tathágatotpattisambhava-nirdésa-szútra* (*A Tathágata természet keletkezése*). Az 1. vagy 2. században keletkezhetett, s a legkorábbi tathágatagarbha művek közé tartozik. Kínaira először Dharmaraksa fordította le, az *Avatamszaka* szútra más fejezeteivel együtt.

A második huayan pátriárka, Zhiyan így határozza meg a természet-keletkezés fogalmát:

A természet a lényeg (*ti* 體), a keletkezés pedig a [lényeg] keletkezése (megjelenése) a tudat területén. Ez azt jelenti, hogy a keletkezett jelenségek visszavezethetők a valós [létezőre].

性者體。起者現在心地耳。此即會其起相入實也。(T 35, 1732: 79c1-2.)

A természet-keletkezés azt jelenti, hogy a buddha-természet megjelenik a tudat működésében. A tiszta lényegből a tudati megkülönböztetés által létrejönnek a jelenségek, melyek azonban visszavezethetők erre a tiszta forrásra.

Egy másik részletben a feltételektől függő keletkezés és a természet-keletkezés viszonyát tárgyalja:

A természet keletkezés tantétele az egy-szekér dharma-dhátu függő keletkezés végét jelzi. [A természet-keletkezés] alapjait tekintve a végső, nincs köze a vallási gyakorlathoz (*xiuzao* 修造). Miért? Mert nincsenek ismertetőjegyei. A nagy megértésben, a nagy cselekedetben és a megkülönböztetéstől mentes bódhi-tudatban tárul fel. Ezt nevezik keletkezésnek. Mivel ez a feltételektől függő keletkezés természete, ezt mondják keletkezésnek. A keletkezés [azonban] a nem-keletkezés, s a nem-keletkezés a természet-keletkezés.

性起者明一乘法界，緣起之際。本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解大行，離分別菩提心中。名為起也。由是緣起性故說為起。起即不起，不起者是性起。(T 45, 1870: 580c4-8.)

A természet-keletkezés ellentétben áll a függő keletkezés tanításával, vagy inkább kiegészíti azt. Ez utóbbi szerint ugyanis a megvilágosodáshoz külső feltételek, körülmények megteremtésén keresztül vezet az út. Ezeket a feltételeket a szennyezett világból kell megteremtenie a megvilágosodásra törekvőnek. A természet-keletkezés a függő keletkezés határán van, annak betetőzése. Ez a dolgok és lények eredendő, nyugodt lényegének megjelenése. A megvilágosodás önállóan, magától a tudatból fakad. Ez nem-keletkezés, mivel csak az jelenik meg, ami latensen mindig is megvolt.

A tudat ontológiai szerepét hangsúlyozza az ötödik pátriárka, *Zongmi* 宗密.

Egyetlen dharma sincs, amelyet nem az eredendő tudat jelenítene meg. Egyetlen dharma sincs, amely ne a valós világból keletkezett volna okból. Egyetlen dharma sem volt előbb, mint a dharma-dhátu. Így az összes dharma a valós világra támaszkodva keletkezik. A természet-keletkezés [összetételből] a „természet” az első mondatból a „valós világnak” felel meg, a „keletkezés” pedig az „összes dharmának” a második mondatból. Ez annyit tesz, hogy a dharma-dhátu természete egész

lényegiségével hozza létre a dharmákat. A dharmák ismeretőjegyeiről tanító iskola azt vallja, hogy a tathatá (*zhenru* 真如) folyton mozdulatlan és változatlan. Így nem beszél a természet-keletkezés fogalmáról. A [huayan] tanítás szerint a valós természet (*zhenxing* 真性) tiszta, titokzatos és ragyogó, egész lényege a működés. Természetét tekintve állandóan a dharmák alkotója. Természetétől fogva örökké nyugodt. Nyugalma az összes dharma nyugalma. Így ez nem azonos az ostobák által hirdetett, teljes megsemmisülést jelentő ürességgel. A tízezer dharma teljesen nyugalomban van. Nem értünk egyet azzal a téveszmével, amely szerint a dolgok meghatározott tulajdonságokkal rendelkeznek, s lényegüket tekintve nem állnak kapcsolatban egymással. A világi és a nem evilági dolgok valamennyien a természetből keletkeztek, ettől független semmi nem létezhet. Ennélfogva a buddhák és a lények elvegyülnek, a tiszta és szennyezett földek összeolvadnak, a dolgok tartalmazzák egymást, s még egy porszem is magába foglalja az egész világot. (XZJ 7: 798a2–13.)

A „dharma-dhātu” kifejezésnek sok jelentése van, abban a szöveggörnyezetben a tathátagatagarbhát jelenti, amelyből a dolgok keletkeznek. A dharmák ismertetőjegyeiről tanító (*faxiang* 法相) iskola alapítója a híres zárándok Xuanzang 玄奘, aki több évet töltött Indiában, s kiválóan megtanult szanszkritul. Hazatérve jógácsára műveket fordított, s megpróbálta a kínai jógácsára tanokat az eredeti indiai pályára visszaállítani. Kínában ekkor már elterjedt az egyetemes buddha-természet tana, amelyet ő az indiai jógácsára szempontjából bírált. Azt állította, hogy vannak olyan lények, akik soha nem érhetik el a buddhaságot. A tathatáról, az abszolútumról is mást vallott, mint a huayan mesterek. Szerinte a tathatá mozdulatlan, nincs kapcsolata a jelenségvilággal. Ezzel szemben a természet-keletkezés éppen arra világít rá, hogy a jelenségvilág elválaszthatatlan az abszolútumtól. Az abszolútum az az ontológiai alap, amelyből a jelenségek kifejlődnek. Zongmi egy lépéssel ezen is túlmegy, s azt állítja, hogy a dolgok azért kapcsolódnak oly szorosan egymáshoz, mert valamennyinek a természete megegyezik a forrás természetével.

A négy dharma-dhātu meghatározása

Chengguan legfontosabb újítása a huayan filozófiában a négy dharma-dhātu elméletének kidolgozása, mely a dharma-dhātu feltételektől függő keletkezése végső, legáltalánosabb megfogalmazásának tekinthető. A „négy dharma-dhātu” (*sifajie* 四法界) és a „négyféle dharma-dhātu” (*sizhong fajie* 四種法界) elnevezés egyaránt megtalálható Chengguan műveiben. Ez a négy a következő: a jelenség dharma-dhātu (*shi fajie* 事法界), az elv dharma-dhātu (*li fajie* 理法界), az elv és jelenség akadálytalanságának dharma-dhátuja (*lishi wuai fajie* 理事無礙法界) és a jelenségek akadálytalanságának dharma-

dhátuja (*shishi wuai fajie* 事事無礙法界). Ez a négy kategória már Huiyuannál is megtalálható. Ezt azonban csak egy koreai szerzetes, P'yowŏn 表員 munkájából tudjuk, mivel a *Belépés a dharma-dhátuba* fejezethez fűzött kommentárja nem maradt fenn az *Avatamszaka szútrához* írt kommentárjából. Sakamoto szerint Chengguan a négy kifejezést csak anynyiban változtatta meg, hogy felcserélve az elv és jelenség sorrendjét, a jelenség és elv akadálytalanságáról beszélt. Valójában mindkét forma megtalálható műveiben. Fazang a „négy dharma-dhātu” kifejezést nem használja, ezt a négyet együtt sehol sem lelhetjük fel írásaiban, néhol feltűnik azonban közülük egy-egy. Az elv dharma-dháturól és a jelenség dharma-dháturól azt írja, a bódhiszattva az elv dharma-dhātu megértése (*zheng* 證) után megvilágosítja (*zhao* 照) a jelenség dharma-dhátut.

Da huayanjing lüce 大華嚴經略策 (Az *Avatamszaka szútra* kézikönyvében) Chengguan ezt írja a dharma-dhātu nevééről és lényegéről (*fajie mingti* 法界名體):

Kérdés: mi a dharma-dhātu? Mi a dharma-dhātu jelentése? Válasz: a dharma azt jelenti, hogy a megtartó törvény. A dhátunak két jelentése van. Egyrészt a jelenségek szempontjából a dhātu osztottságot (*fen* 分) jelent, mert a jelenségek megosztottak és különbözőek. Másrészt az elv dharma-dhātu szempontjából a természetet (*xing* 性) jelenti, mivel a dharmák természete nem változik. A kettő összekapcsolásával létrejön a jelenség és elv akadálytalanságának dharma-dhátuja. A jelenségek az elvhez fonódva keletkeznek, az elv a jelenségeken keresztül mutatkozik meg. Ha a kettő együtt szűnik meg, akkor jelenség és elv, mindkettő elvész. Ha a kettő együtt keletkezik, akkor az az örök jelenség és az örök elv. A negyedik, a jelenségek akadálytalanságának dharma-dhátuja azt jelenti, hogy az elv magában foglalja a jelenségeket.

問何名法界法界? 何義? 答法者軌持爲義。界者有二義。一約事說界即分義, 隨事分別故。二者性義約理法界, 爲諸法性不變易故。此二交絡成理事無礙法界。事攬理成理由事顯。二互相奪, 即事理兩亡。若互相成, 則常事常理。四事事無礙法界謂由以理融彼事故義。(T 36, 1737: 707c9-15.)

A „dharma-dhātu” kifejezés második tagja, a dhātu teremt lehetőséget arra, hogy ez a létezés két, látszólag ellentétes pólusához legyen kapcsolható. Egyrészt jelenti az osztottságot, s így az egymástól elkülönülten létező jelenségek világára utal, másrészt jelenti a természetet, mely a jelenségek felett álló világot, az abszolútát képviseli.

A dharma-dhātu négy jelentését Chengguan így határozza meg:

Az első a helyes gondolat az abszolútra (*zhengnian zhenru* 正念真如). Ez az elv dharma-dhátuval azonos. Mély és határtalan, a közönséges emberek nem érthetik, felülmúlja a két kocsit által meghatározott részrehajló igaz elvet. A második a bódhiszattvák számtalan cselekedeteinek, nagy könnyörületességének és mély tudatának elsajátítása. Ez a jelenség dharma-dhátuval azonos, mert határtalan és felülmúlja a két kocsit. A harmadik

a három tudat akadálytalansága. Ez az akadálytalan dharma-dhātuval azonos, mivel a jelenség és az elv egybeolvad. A negyedik a tökéletesen egységes (*yuanrong* 圓融) dharma-dhātu: nincs olyan, amit egy-egy por-szem nem tartalmazna.

一正念真如。同理法界。深無際限，勝諸凡夫，亦勝二乘偏真理故。二普該菩薩無邊行相

大悲深心。同事法界，無有邊量，勝二乘故。三者三心無礙。同無礙法界，事理融故。四同圓融法界，一一塵中無不具故。(T 35, 1735: 634c19–23.)

Itt a négy dharma-dhātu a buddhista gyakorlatra vetődik ki: az elv dharma-dhātu az abszolút, az ekkéntiség megvalósítását jelöli, míg a jelenség dharma-dhātu az ekkéntiséget megértett, a tant a lényeknek tanító, azok megszabadulásán munkálkodó, ennél fogva a jelenségvilágban létező bódhiszattva cselekedeteit. Ez az értelmezés közel áll ahhoz, ahogy Fazangnál szerepelt ez a két fogalom. Szintén Fazang hatása érződik abban, hogy a négy dharma-dhātu nem különbözik egymástól. Fazang úgy fogalmaz: a dharma-dhātu kettő és mégsem kettő, nem kettő és mégis kettő. Az azonosság kifejezésére Chengguan mind a négy tag elé az 'egyforma' jelentésű *deng* 等 írásjegyet helyezi, majd kijelenti: a négy dolog teljesen azonos, a négyféle dharma-dhātu egységes, nem kettő. Később azt írja, a *deng* azt jelenti, hogy a dharma-dhātu nem kettő.

A jelenség és elv dharma-dhātu

A *li* 理, melynek eredeti jelentése 'elv', sok helyen előfordul a taoista és konfuciánus filozófiában, gyakran valamilyen magasabb rendű igazságot jelöl. A kínai buddhizmusban Zhidun 支遁 (314–366) honosította meg ezt a fogalmat: benne a kínai kozmikus rend és a buddhista abszolút fogalmát egyesítette. A huayan filozófiába Dushun vezette be ezt. A *dharma-dhātu* szemléletének három része: a valós-üresség szemlélete (*zhenkong guan* 真空觀), az elv és jelenség akadálytalanságának szemlélete (*lishi wuai guan* 理事無礙觀) és a mindenség egységének szemlélete (*zhoubian hanrong guan* 周遍含容觀). Az első rész a madhjamaka filozófia központi kérdését, a forma és üresség viszonyát tárgyalja, meghatározva a valódi-üresség ismérveit. A második rész a formát a jelenséggel, az ürességet az elvvel helyettesíti, s a két fogalom akadálytalanságát, összefüggéseit tárja fel. Gimello paradigmaváltásként értékeli a fogalmak cseréjét, mert ezzel az első huayan pátriárka az indiai buddhista filozófiai témát a kínai gondolkodás, filozófia síkjára helyezte. A *shi* 事 első jelentése 'dolog', itt azonban a filozofikusabb s a szakirodalomban elterjedt „jelenség” fordítást használjuk. Ez a fogalom találébb, mint a „forma”, mivel a mahájána buddhizmusban már nincs értelme különbséget tenni a forma – mely a valós léttel rendelkező lételemek egyike a hínájána szerint – és az ebből felépülő dolgok közt, hisz a mahájána szerint a lételemek sem bírnak lényegi léttel. Chengguan filozófiájára nagy hatással volt ez a mű, ő írt először kommentárt hozzá, és sokat átvett belőle a négy dharma-dhātu kifejtésekor a *Kommentárban* és az *Alkommentárban*. A valós ürességet az

elv dharma-dhátuval állítja párhuzamba, az elv és jelenség akadálytalanságát az elv és jelenség akadálytalanságának dharma-dhátujával, a mindenség egységét pedig a jelenségek akadálytalanságának dharma-dhátujával. A jelenség dharma-dhátu Chengguan szerint azért hiányzik, mert valamennyi jelenségből egy-egy szemléletet lehetne alkotni, így a rövidség kedvéért Dushun eltekintett ettől. Chengguan megjegyzi, hogy ez a három szemlélet alapját képező lényeg (*sanguan suoyiti* 三觀所依體).

Az Új Kommentárban így határozza meg az elvet és a jelenséget:

A formát, a tudatot és a többi ismertetőjegyet nevezik jelenségnek; az üresség lényegi természetét pedig elvnek.

Itt is megtalálható a Dushunnál szereplő, az elv és jelenség eredetére rávilágító forma és üresség. A jelenség dharma-dhátu létének okai vannak, akárcsak a káprázatnak, nincs igaz lényegisége, nincs öntermészete, ismertetőjegyei üresek, az elv dharma-dhátu viszont az abszolút természettel azonos. Az előző számtalan, míg az utóbbi határtalan. A bölcsesség szempontjából nézve az elv az alapvető bölcsesség, a jelenségek megvilágosítása a később elnyert bölcsesség, a jelenségvilágban feltárulkozó bölcsesség a buddhaságra törekszik. A buddhistának egyszerre kell művelnie a jelenséget és elvet. Butaságnak tartja, ha valaki ragaszkodik a chanhoz, az eredendő természetére (*benxing* 本性) hagyatkozva semmit nem csinál és semmilyen gyakorlatot nem folytat arra hivatkozva, hogy a tükör, azaz saját eredendő természete tiszta, és nincs szükség a tisztogatására. A tudat szemlélése, a meditáció szempontjából az elv a nyugalmat képviseli, a jelenség a működést.

Mind az elvet, mind a jelenséget négy állítással jellemzi. Az elv nem elhatárolt, mivel mindent áthat. Nem osztatlan, mivel egyetlen dharma is teljesen rendelkezik vele. Osztott is meg nem is, mivel az osztottság és osztatlanság egyízű, teljes lényege megtalálható egyetlen dharmában és máshol is; egyetlen porszemben meg lehet látni az egész dharma-dhátut. Sem nem osztott, sem nem osztatlan, mivel önlényege abszolút (*ziti juedai* 自體絕待). Tökéletesen egységes, így osztottsága és osztatlansága elválaszthatatlan egymástól. A jelenségek osztottak, mert a jelenségek ismertetőjegyei különböznek. Nem osztottak, mert lényegüket tekintve teljesen azonosak az elvvel. Egyszerre osztottak és osztatlanok, mivel csak az lehet jelenség, ami mindkettővel rendelkezik. Egyik sem, mivel a két fogalom egységet alkot. A jelenségek osztatlanságát, abszolút tulajdonságát tehát az biztosítja, hogy lényegüket tekintve azonosak az elvvel. A jelenség és elv azonossága, melyet úgy tesz világossá, hogy mindkettőről ugyanazt a négy állítást teszi, a mahájána filozófia forma és üresség, számszára és nirvána, buddha és köznapi lények, megvilágosodás és tudatlanság stb. ellentétének megszüntetéséből ered.

A jelenség és elv akadálytalanságának dharma-dhātuja és a jelenségek akadálytalanságának dharma-dhātuja

A jelenség és elv akadálytalanságát Dushun részletesen magyarázta, s ennek hatása tükröződik Chengguannál a jelenség és abszolút egységének (*shili xiangrong* 事理相融) tárgyalásakor. A két fogalom akadálytalanságát a forma és üresség azonosságából kiindulva magyarázza.

Kérdés: ha a jelenségek sokfélék, s az elv csupán egyízű, miért mondja a szútra, hogy az elv és a jelenségek akadálytalanok és azonosak?

Válasz: a jelenségeken kívül keresni az elvet, az a két kocsinak a valóság irányába való hajlása. Annak megértése, hogy a jelenségek azonosak az elvvel, a bódhiszattva nagy megvilágosodása. A formán kívül nincs üresség, az egész forma üresség; az ürességen kívül nincs forma, az egész üresség forma. A feltételekhez kötött dharmát nevezzük formának, ürességnek pedig az öntermészetnélküliség elvét. Feltételekhez kötöttek, ezért nincs öntermészetük, azonosak a formával és jelenségekkel: ez az igaz üresség. Nincs öntermészetük, ezért feltételekhez kötöttek, azonosak az ürességgel és az elvvel: ez a forma és a jelenségek. Lényegük közös, de aspektusuk más: ezt nevezik jelenségnek és elvnek. Aspektusuk más, de lényegük azonos: ez az összefonódásuk (*jiaocha* 交徹).

問：事相萬差，理唯一味，如何經說事理無礙而相即耶？答：事外求理二乘偏真。照事即理 菩薩大悟。色外無空，全色爲空。空外無色，全空是色。色謂緣生之法，空謂無性之理。由緣生故無性，即色事而是真空。由無性故從緣，即空理而爲色事。一體二義，有事理之名。二義一體故，得交徹也。(T.36,1737: 707b4–10.)

A mahájánában kap jelentős szerepet a két igazság fogalma (abszolút és relatív), mely a világ, a létezés két eltérő szemléletmódját jelentette. Ez a kettő azonban végső soron azonos, noha úgy tűnik, hogy szakadék húzódik közöttük. Ha valaki nem látja a világ igaz természetét, hogyan lenne képes elszakadni a hétköznapi észleléstől, ha viszont valaki látja, annak megszűnt a dolgok látszólagos igazsága. A jógácsára filozófia a három természet (trisvabháva) tanításban egy harmadikat, egy közvetítőt iktatott be, amely biztosítja az egyikből a másikba való átmenetet. A tientai iskola ezt a közvetítőt külön igazságként kezelte, s így megalkotta a három igazság (*sandi* 三諦) tanát. A jelenség és elv akadálytalansága ugyancsak egy lehetőség ennek a problémának a megoldására. Itt a megoldást nem egy közvetítő jelenti, hanem a két ellentétes dolog viszonyának meghatározása. Az akadálytalanság nem egyenlő az azonossággal, hiszen az elv és a jelenségek azonosak, mégis megőrzik különbözőségüket. Ha a jelenségek teljesen azonosak lennének az elvvel, elvesztenék sokféleségüket; ha az elv teljesen azonos lenne a jelenségekkel, úgy nem őrizhetné meg megbonthatatlan egységét.

Huiyuan az elv és jelenség akadálytalanságán azt érti, hogy az abszolút függően keletkezik (*zhenru sui yuan* 真如隨緣), létrehozva a jelenségeket, s közben nem veszti el öntermészetét. Így a jelenségek egyrészt abszolút természettel rendelkeznek, másrészt a számszárába vetettek. Az elv és a jelenségek egymástól függenek: az öntermészet nélküli elv által jöhetnek csak létre a jelenségek, s csak a jelenségek létrejötte után mutatkozhat meg az elv.

Chengguan filozófiájának fő jellegzetessége, hogy az elv és jelenség akadálytalanságát hangsúlyozta, mégis bírálta Huiyuant, aki túlságosan az abszolút irányába hajlott. Chengguan több helyen írja, hogy a jelenségek akadálytalansága dharma-dhátujának előfeltétele az elv és jelenségek akadálytalanságának dharma-dhátuja; előbb annak megértése szükséges. A jelenségek akadálytalanságánál kiemeli: azért jöhet csak létre, mert az elv magában foglalja a jelenségeket. Másutt úgy fogalmaz: mivelhogy a jelenségek azonosak az elvvel, az elv tartalmazza a jelenségeket, s így jöhet létre a jelenségek akadálytalansága. Mindazonáltal elődeihez hasonlóan ő is magasabb szintre helyezi a jelenségek akadálytalanságának tanát.

Az ősi kínai bölcsélet bírálata

A klasszikus huayan filozófiát a harmadik pátriárka, Fazang 法藏 (643–712) alakította ki. Bejáratos volt Wu császárné udvarába, gyakran kifejtette előtte e gondolati rendszer nehezen érthető tanításait. Az udvar támogatását élvezte, így nem kellett a konfucianizmussal és a taoizmussal vitába szállnia. Műveiben nem látta szükségesnek, hogy bizonyítsa a buddhizmus elsőbbségét riválisaival szemben, hiszen akkor ez magától értődő volt.

Fazang tanítványa, Huiyuan 慧遠 (673–743) korában, Wu császárné bukása után csökkent a buddhizmus tekintélye, nem lehetett többé félvállról venni a konfucianizmust és a taoizmust. Ennek jeleként Huiyuan úgy ítéli, hogy az ég, a föld és a dolgok keletkezésének kérdésében három kínai művet érdemes megemlíteni: a *Változások könyvét*, az *Út és Erény könyvét* és a *Zhuangzit*. Párhuzamot von a taoista és a buddhista tanok között. A taoista felfogás szerint a nemlét szüli a tízezer létezőt, s ez nem különbözik azon buddhista tanítástól, miszerint a tathágatagarbha, amely az abszolútumnak felel meg, feltételekhez kötött megjelenése (*sui yuan* 隨緣) során létrehozza a jelenségvilágot.

Chengguan gyermekkorától fogva a kolostorban nevelkedett, s már jártasságot szerzett a buddhista tanokban, amikor a következő gondolat a világi műveltségre irányította figyelmét:

A bódhiszattva fejlődésének ötödik szintjén megérti az abszolút valóságot, és tudata Buddha világában időzik. A felébredés után bölcsességgel vértézi fel magát, s hogy a lények javára lehessen, világi művészeteket kezd el tanulni. Tanulmányaim során hogy is feledkezhetnék meg erről?

A fenti idézetből kiderül: Csengguan azért kezdett el világi irodalmat tanulni, hogy ennek segítségével hozza közelebb a hívőket a buddhizmushoz. Elsődleges célja így nem a buddhista és a kínai filozófiák szinkretizmusának megteremtése – mint ahogy a Tang-kor után többen megkísérelték ezt –, hanem az, hogy a kínai füleknek ismerősen csengő idézetekkel tegye érthetőbbé a buddhista szent iratokat. Korában a buddhisták és a taoisták ellenszenvvel viseltettek egymás iránt, így távol állt tőle a három nagy bölceleti rendszer azonosítása, és műveiben a buddhizmus elsőbbségét igyekezett bizonyítani. Szerinte a nem-buddhista, azaz eretnek tanok a buddhizmus nyomába sem érhetnek, hiszen a legegyszerűbb buddhista tan is messze felülmúlja a legnagyobbakéénak kikiáltott eretnek tanítást.

Huiyuanhoz hasonlóan a kínai hagyományos filozófiák elemzéséhez a *Változások könyvét*, az *Út és Erény könyvét* és a *Zhuangzit* használja. Ezt a három művet nevezi a „három titokzatosság”-nak (*sanxuan* 三玄): közülük az első az igazság titokzatossága (*zhenxuan* 真玄), a következő az üresség titokzatossága (*xuxuan* 虛玄), az utolsó pedig a beszéd titokzatossága (*tanxuan* 談玄). Ő azonban nem von párhuzamot a taoista nemlét és a buddhista tathágatagarbha fogalom között, valószínűleg azért, mert el kívánja kerülni a hasonlóság látszatát. Így összegzi a három tanítás különbségét:

Az erényesek régtől fogva gyakran beszélnek a három bölceleti rendszer alapelveiről. A konfucianusok az öt örök erényt (*wuchang* 五常), a taoisták a maga-olyanságot (*ziran* 自然), a buddhisták az ok-okozati összefüggést (*yinyuan* 因緣) tekintik alapelvnek.

Ezt követően azt vizsgálja, hogy a három mű milyen ok-okozati összefüggéseket állapít meg. Látszatra az *Út és Erény könyve* is keresi minden dolog okát: „A dao szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, a három szülte az összes létezőket.” (42. vers, lásd Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia*, II. 32.) Ezt azonban Chengguan csak látszat oknak (*siyou yinyuan* 似有因緣) tartja, nem pedig helyes oknak, mivel a dao természetét tekintve üresség és maga-olyanság. Chengguan elemzését az illető művekből vett idézetekkel kezdi, majd megítéli azok helyességét. Arra a következtetésre jut, hogy az *Út és Erény könyve*, mely szerint a dao szüli az Egyet, s ebből keletkezik a többi létező dolog, hibás okot (*xieyin* 邪因) határoz meg. A *Zhuangzi* pedig az oknélküliség (*wuyin* 無因) hibájába esik, midőn azt sugallja, hogy a dolgok maguktól olyanok, amilyenek (*ziran* 自然), és semmi nem készíteti őket arra, hogy olyanok legyenek. Ha elfogadnánk a *Zhuangzi* álláspontját, akkor egy dolog lehet fehér, mint egy daru, vagy akár fekete, mint egy varjú. A *Változások könyvének* egyik olvasata szerint a yin-yang változása teremti meg a tízezer dolgot. Ez a hibás ok esete. A kommentárok viszont az „Egyet” a nemléttel azonosítják, s ez pedig az oknélküliség hibája. Azért nem tudja elfogadni az oknélküliség nézetét, mert ez azt vonná maga után, hogy a lények bódhija, azaz a megvilágosodott tudat is magától keletkezik, nem pedig szorgalmas gyakorlás eredményeként. Chengguan tíz különbséget állapít meg a taoizmus és a buddhizmus között, és ebben Li Zhongqíng 李仲卿 *Értekezés a tíz különbségről és a kilenc tévedésről* című művének hatása tükröződik. A tíz különbség a következő:

1. A kezdet, avagy kezdetnélküliség. A buddhizmus szerint a születésnek és a halálnak, illetve az ok-okozati összefüggéseknek nincsen meghatározható kezdete. A konfucianizmus és a taoizmus viszont feltételez egy kezdeti állapotot, amelyet a Nagy Elsőnek (*taichu* 太初) vagy a Nagy Kezdetnek (*taishi* 太始) neveznek. Ez megelőzi a tízezer dolog létezését; ebből keletkezik minden.
2. Az életerő (*qi* 氣) állítása, avagy tagadása. A taoisták úgy gondolják, hogy a szellem (*shen* 神) az életerő változása, s így a nem-cselekvést (*wuwei* 無爲) és a spontán átváltozást (*zihua* 自化) hirdetik. Az ember életereje halálakor visszakerül a természetbe, s aztán valami mássá lesz. A *Zhuangzi* ezt mondja erről: „Ha (a dolgok alkotója) felbomlaszt és átalakítja bal karomat egy kakassá, akkor én vele fogom megállapítani éjszakánként az időt; ha felbomlaszt és átalakítja jobb karomat egy íjjá, akkor én ezzel fogok sütni való baglyot lőni; ha felbomlaszt és átalakítja faromat egy kocsivá, szellememet pedig egy lóvá, akkor én azon fogok utazni, és lesz-e szükségem rá, hogy fogatot váltssak?” (Tőkei, i. m., II. 88.) A spontán átváltozás tételének egyenes következménye, hogy feleslegesek a buddhizmushoz hasonló szellemi gyakorlatok: „el kell vetni a bölcsességet és a tudást”. A buddhizmus szerint viszont valamennyi cselekedetnek megvan a maga következménye, az ember tehát felelős tetteiért, sorsát maga alakítja. Azért bírálja a taoizmust, mert az életerő fogalma kizárja az egyén erkölcsi felelősségének a lehetőségét, és értelmetlenné teszi az egyén erkölcsi fejlődését, ami a buddhizmus számára alapvető fontosságú.
3. A három világ létezése, avagy nemlétezése. A buddhizmus azt tanítja, hogy a tudat (*xinling* 心靈) folyamatos, az adott feltételeknek megfelelően keletkezik és elmúlik, a három világban változtatja a helyét. A konfuciánusok és a taoisták viszont azt tartják, hogy az életerő összegyűlése a születés, szétválása pedig a halál. A halál után az életerő visszatér az égbe és a földbe, így nem ismernek el semmiféle ok-okozati folyamatosságot.
4. A szokások rögzülése, avagy nem rögzülése. A „szokások rögzülése” kifejezés a jógácsára iskola műszava. Szanszkritul „vászaná”, amely azt jelenti: ’átítatni’; kínaiul pedig *xunxi* 熏習, amelyből a *xun* a szanszkrit szó ’átítatni’ jelentését adja vissza, a *xi* jelentése pedig ’gyakorlás, valamilyen cselekvés gyakori ismétlése’. Noha Chengguan csak a *xi* szót adja meg, a kifejtésből világos, hogy erre a terminus technicusra gondol. A *xunxi* az a folyamat, amelynek során a lények tettei karmacsírákat ültetnek el a nyolcadik tudatosságban, az áljavidnyánában. Bármit tesz az ember – illetve bármely lény –, az tudatosságában elraktározódik, s tetteinek ez a lenyomata később megfelelő külső hatásokra aktivizálódhat, s így a korábbi tett megismétlését idézi elő. A buddhizmus szerint az ember jó és rossz tulajdonságai a korábbi cselekedetek eredményeképpen alakulnak ki, így bölcsességét vagy ostobaságát szokásainak rögzülése határozza meg. Mindenki számára lehetőség nyílik tehát, hogy a kalpák hosszú sora alatt művelje, fejlessze magát. A taoisták és a konfuciánusok ezzel

szemben úgy hiszik, hogy a jót és a rosszat az ég osztja ki (*fen* 分), s így a bölcsesség és az ostobaság is az égből eredeztethető. Aki tisztaságot és harmóniát (*chunhe* 純和) kap az égtől, az kiváló képességekkel lesz felruházva, és életét a szellemiség fogja áthatni. Akinek azonban zavarodottság és tisztátlanság (*hunzhuo* 渾濁) jut osztályrészül, abból ostoba és tompa ember lesz. Megjegyzi, hogy a szokások rögzülésének tényét ezek a filozófiák csak egy életre vonatkoztatva fogadják el.

5. A feltételek (*yuan* 緣), avagy az életerő elfogadása. A buddhizmus szerint a jelenségek létezése feltételekhez kötött. A taoisták és a konfuciánusok viszont úgy vélik, hogy a gazdagságot, a szerencsét és a szerencsétlenséget az életerő határozza meg. Ebből következik, hogy az utóbbi álláspontja szerint nem tudjuk saját sorsunkat alakítani, hisz az életerőt nem mi szabályozzuk. Buddha követői ezzel szemben azt hangsúlyozták, hogy szellemi gyakorlat segítségével változtathatunk sorsunkon.
6. A világ belülről, avagy nem belülről keletkezik. A jógácsára szemlélete tükröződik Chengguannak azon nézetében, hogy az ég, a föld és a tízezer dolog a belső tudatosságból (*neishi* 內識) születik meg. A kínai őshonos vallások viszont azt tartják, hogy a dolgokat az ég és föld alakítja ki, ennél fogva függetlenek a szubjektív tudattól.
7. A világ dolgai feltételekhez (*yuan* 緣) kötöttek, avagy nem. A buddhista világnézet szerint a jelenségek négy ismertetőjegyét (keletkezését, fennállását, változását és megszűnését) okok és feltételek határozzák meg, nem pedig maguktól olyanok, amilyenek. A taoista és a konfuciánus szemlélet szerint a dolgok, mint például a nap változása és a hold mozgása, maguktól olyanok, amilyenek; a szubjektív tudat nincs befolyással létükre vagy nemlétükre.
8. A boldogság égi, avagy nem égi eredetű. A konfuciánusok és a taoisták a boldogság és a nyomorúság tapasztalatát két csoportra osztják: az egyik a földből származik, a másik az égből. A föld adta boldogság és nyomorúság elkerülhető: míg az ég által kimért jónak és rossznak csak örülni lehet vagy elfelejteni, de kitérni előre semmiképp sem. A buddhizmus szerint a tettek kétféle következménnyel járhatnak: vagy a szenvedés fokozódásához, vagy megszűnéséhez vezetnek. Aki a szenvedést megszünteti, megszabadul az örökkévalóság és a teljes megsemmisülés téveszméitől, felülemelkedik a lét és a nemlét hibás megkülönböztetésén, és a születés és halál szüntelen ismétlődése nem köti gúzsba többé. Az, aki a szenvedését növeli, karmát gyűjt össze, a hat létforma (*liuqu* 六趣) valamelyikébe születik, képtelen kitérni a három lét szabta korlátok közül. Ennél fogva, aki megelégedi a szenvedéssel, annak legjobb felhagynia a szenvedés növelésével. Chengguan szerint szembevetendő a különbség a két szemlélet között, s így nem érti, hogy lehetne a három bölceleti rendszer azonosságáról beszélni.

9. Az emberi alaptermészet jó, avagy nem. Laozi elutasít mindenféle tevékenységet, haszontalannak tartja szellemünk művelését. Csak a felfordulás állapotában támad igény a viselkedést szabályzó szertartásokra, így ha a szertartásokat elvetjük, a felfordulás magától, ténykedés nélkül megszűnik. Az elv (*li* 理) a daóból származik, ezért ha a dao jelen van, úgy az elv magától megnyilatkozik, s nincs szükség a szent emberek útmutatásaira. Aki nem kutat, az bizton számíthat eredményre; aki nem cselekszik, az bármit megtehet. Aki tevékenykedik, az kudarcot vall; aki keres, az semmit nem talál. A buddhizmus álláspontja szerint azonban a jövőbeli jólétet az erényes, a rosszleletet pedig a gonosz tettek alapozzák meg. A feltételekhez kötött létezés mozgatórugói a vágyak, így ezek megszűnésével a születés és a halál problémája magától megoldódik. A kínaiak régtől fogva a hosszú élet után áhítoztak, s ez motiválhatta Chengguan azon kijelentését, miszerint az erényes ember hosszú életnek örvendhet. Megállapítja, hogy a két tanítás oly nehezen kibékíthető egymással, mint a hideg és a meleg. A taoizmust és a buddhizmust abból a szempontból állítja egymással szembe, hogy míg az előbbi a spontaneitást hangsúlyozva nem tesz különbséget jó és rossz között, addig az utóbbi a kettőt élesen megkülönbözteti, egyértelmű határt vonva szennyezett és tiszta közé. A buddhizmus számára ez a különbségtétel alapvető fontosságú, hiszen ez jelöli ki a vallásgyakorlat útját.
10. A megnyugvás állapotába jutás, avagy nem jutás. A buddhizmus úgy tartja, hogy az ember szenvedése a téveszméire vezethető vissza; a tudatlansága miatt lesz kapzsi és önző. Saját tudatlanságunk minden baj forrása, így kezünkben a helyzet kulcsa. Csúpan annyi a teendőnk, hogy ne engedjünk látszólagos természetünknek (*xingjia* 性假), és megkülönböztessük a helyest a helytelentől (*tiwang* 體妄). Az előbbi módszer segítségével a megnyugvás állapotába juthatunk, az utóbbi pedig a bajok megszűnéséhez, a nirvánához vezet. Így lehet átjutni a szenvedések tengerén: nyugalomban, örökké boldogan az ürességgel együtt létezni. Laozi szerint a születés és a halál a dao alkotta sors dolga, s így nem lehet semmit sem tenni ellene. Az emberi alaptermészet pedig az égből ered, így csak elfogadni lehet. Felismervén, hogy az ég és a dao elől nem lehet elrejtőzni, a taoista nyugodtan viseli a születést és a halált, miközben alaptermészetének (*xingqing* 性情) megőrzésére törekszik. Ha alaptermészete ép és sértetlen marad, akkor az ég nem károsul; ha a születés és a halál folyamatát követi, akkor nem fordít hátat a daónak. Ha nem fordít hátat a daónak, a boldogság és a boldogtalanság érzete eltűnik; ha az ég nem károsul, az öröm és a bánat érzete elillan. Ennélfogva a taoista bölcs maga mögött hagyja a világ zaját, és a *dao* 道 és a *de* 德 bitoralmában kóborol. A nem-cselekvés állapotában ártalmatlan erők nem támadhatják meg, így hosszú életű lesz. A taoizmus tehát az ősalapot passzív fenntartását tűzi ki célul, a buddhizmus viszont híveit aktív vallásgyakorlatra sarkallja a földi kötöttségektől való megszabadulás reményében.

A fenti tíz pontban Chengguan lényegében két szinten állapít meg különbséget a buddhizmus, a konfucianizmus és a taoizmus között. Egyrészt ontológiai szempontból (1. és 6.): a buddhizmus nem határoz meg semmiféle kezdetet, és minden dolog forrásának a tudatot tartja; ezzel szemben a konfucianizmus és a taoizmus kijelöl egy kezdőpontot, amely minden létező szülője. A keletkezett dolgok változását is másképpen látják (7.): a buddhizmus a dolgok alakulását ok-okozati összefüggésekre vezeti vissza, a konfucianizmus és a taoizmus szerint viszont a dolgok eleve maguktól olyanok, amilyenek. Másrészt szoteriológiai szempontból elemzi az eltéréseket, s ezt nagymértékben befolyásolja az előző vizsgálat eredménye. A konfucianusok és a taoisták ugyanis egyaránt elfogadják, hogy az emberi létezés külső tényezők: az ég (4., 8.) és az életerő (2., 3., 5.) függvénye. Az utolsó két pontban Chengguan a buddhizmus és a taoizmus konkrét gyakorlati rendszerét veti össze, a taoista nem-cselekvést a buddhisták erkölcsös magatartásával (9.), valamint a taoista szabad kóborlást a fáradhatatlan buddhista önfejlesztéssel (10.). Összefoglalójában csupán a taoizmust állítja a buddhizmus mellé, a konfucianizmusról nem szól. Ennek oka abban keresendő, hogy a buddhizmushoz hasonló célkitűzésekkel csak a taoizmus rendelkezett. A konfucianizmusnak nem volt alternatívája a megszabadulásra, a kötött létezésből való kitörésre, hiszen e tan a jó kormányzás kritériumait, a társadalmi rend fenntartásának módjait vizsgálja, az egyéni törekvésekkel nem foglalkozik. Végezetül érdemes figyelni arra, hogy szerzőnk több helyen nem tesz különbséget a konfucianizmus és a taoizmus álláspontja között, noha a két filozófia eltérő nézeteket vall az illető kérdésről. Ami a születés és a halál kérdését illeti (3.), a taoisták az életerő összegyűlését tekintették születésnek, feloszlását pedig halálnak; a konfucianusok viszont úgy gondolták, hogy a lélek a halál után visszatér az égbe és a földbe.

Chengguan int attól, hogy a három tanítást bárki is azonosnak vélje, mivel ez a téveszme pokolbeli születést idéz elő, a tudatlanság forrását nyitja meg, és akadályt gördít a bölcsesség titokzatos útja elé. Élesen bírálja Cheng Xuanyinget 成玄英, amiért az *Út és Erény Könyvéhez*, valamint a *Zhuangzi*hez fűzött kommentárjaiban buddhista fogalmakat használ a taoista filozófia egy-egy tételének kifejtése közben. Nem tartja helyesnek ezt a módszert, mivel a kifejezések látszólagos hasonlósága mögött lényeges jelentéskülönbségek bújnak meg; az ilyen interpretációk szerinte csak összezavarják a gyanútlan olvasót. A fentiekből kiderül, hogy mind ontológiai, mind szoteriológiai szempontból bírálat alá veszi a taoizmust és a konfucianizmust, hogy saját hitének elsőbbségét bizonyítsa.

A TISZTA-FÖLD ISKOLA

Indiai előzmények

A mahájána buddhizmusban az 1. század körül alakult ki Amitábha (Végtelen fény), másképpen Amitájusz (Végtelen élet) buddha kultusza. Sákjamuni buddha élete végén a nirvánába tért, így nem képes fizikai alakot ölteni többé. Amitábha azonban égi birodalmában, a Szukhávátiban (Örömök földje) időzik, fénye a lényekre ragyog. Birodalma nyugatra helyezkedik el, így tiszta-földjét Nyugati Paradicsomnak is hívják. Amitábha csak egyike volt a szútrákban szereplő mitikus buddháknak, akik saját tiszta-földdel rendelkeznek, a hozzá kapcsolódó kultusz miatt azonban nagy jelentőségre tett szert, s a kínai buddhizmus fejlődésében is fontos szerep jutott neki. A hívők Amitábhát együttérző, megmentő buddhának tekintették, aki megmenti azokat a lényeket, akik képtelenek a saját erejükre támaszkodva megszabadulni a szenvedéstől.

Amitábha neve a fennmaradt mintegy hatszáz szútrából több mint kétszázban szerepel, mégis négy műnek különösen nagy hatása volt a kínai Amitábha-kultusz fejlődésére. A *Banzhou sanmei jing* 般舟三昧經 (T 417/418) címében szereplő *banzhou sanmei* a szanszkrit „pratjupanna buddha sammukhavaszhita szamádhí” (a transz állapota, amelyben minden buddha előttünk áll) rövidített átírása. Elvileg a gyakorló bármelyik buddhát vizualizálhatja maga előtt, mégis különösen Amitábha vizualizációjára ösztönöz a szöveg. Ha egytől hét napig terjedő időszakban Amitábhára gondol, akkor meg fog jelenni előtte látomás formájában. A szöveg azt is leírja, hogy ha a gyakorló Amitábha világában akar újjászületni, akkor erre lehetősége nyílik a meditáció folytatásával.

A *Wuliangshou jing* 無量壽經 (T 360) az Amitábha-kultusz legfontosabb szent szövege. Elmeséli Amitábha pályafutását Dharmakára szerzetesként tett fogadalmától Amitábha néven bekövetkezett megvilágosodásáig. A szútra színes leírást ad Szukhávátiról, és felsorolja Dharmakára negyvennyolc fogadalmát. A mű végén Amitábha tiszteletére szólít fel, és a Tiszta-földön való újjászületésre buzdít. Az *Amituo jing* 阿彌陀經 (T 366) a leg-rövidebb a négy mű közül: Amitábhát és Tiszta-földjét dicsőítő himnusz. A szútra jelentősége abban áll, hogy a Tiszta-földön történő újjászületés feltételül nem a jó cselekedetek végrehajtását, hanem az Amitábha névén való meditációt szabja meg. A *Guan Wuliangshou jing* 觀無量壽經 (T 365) Amitábhának és Tiszta-földjének meditációját írja le. A szútra a lényeket kilenc csoportba osztja a legerényesebbtől a leggonoszabbig, ám hangsúlyozza, hogy valamennyi lény újjászülethet a Tiszta-földön. Még a leggonoszabb ember is elérheti ezt, ha a halálos ágyán tízszer elismétli Amitábha nevét.

Huiyuan

Annak ellenére, hogy az Amitábha-szövegek már a buddhista térítés legkorábbi időszakában eljutottak Kínába, az Amitábha-kultuszra kevés utalást találunk. A kultusz kezdetének általában a 402. évet tekintik, mikor Huiyuan 慧遠 és százhuszonhárom világi és szerzetes tanítványa Amitábha képmása előtt megfogadták, hogy a Tiszta-földön fognak újjászületni. A Huiyuan által bevezetett Amitábha-kultusz nagy hatással volt tanítványaira és a déli buddhista közösségekre. Ez a kultusz azonban két szempontból különbözött a későbbiekétől. Az egyik az, hogy Huiyuan kizárólag a *Banzhou sanmei jingre* támaszkodott, a későbbi kultuszban jelentősebb szerepet játszó *Wuliangshou jinget* és *Amituo jinget* nem használta, noha valószínűleg már rendelkezésére álltak. Amitábha vizualizációján keresztül kívánt eljutni a Tiszta-földre, nem pedig Amitábha nevének recitálásával. Teljes mértékben saját erejéből akarta ezt a célt elérni, nem pedig Amitábha könyörületeségében bízva. A másik az, hogy a kultusz gyakorlása egy szűk csoportra korlátozódott, Huiyuan nem kívánta a tömegeket bevonni ebbe. Huiyuan tevékenysége ennek ellenére inspirálóan hatott a későbbi nemzedékekre, megszorodtak az Amitábha-ábrázolások, nagy számban másoltak Amitábha-szútrákat. Kína északi területén mintegy száz évvel később terjedt el az Amitábha-kultusz. Ezt bizonyítja, hogy a Longmen 龍門 buddhista barlangrendszerben 519-ből származik az első Amitábha-ábrázolás, míg délen már az 5. századból fennmaradt nyolc ilyen műtárgy.

Tanluan

Tanluan 曇鸞 (476–542) volt az első személy, aki a *Wangshenglun zhu* 往生論註 című munkájában megpróbálta rendszerezni a Tiszta-föld tanait, és ezáltal lerakta az alapokat egy önálló iskola számára. Szerinte azok a buddhista gyakorlatok, amelyek segítségével ebben a világban lehet megvalósítani a magasabb szellemi állapotokat, nehezen követhető ösvény (*nanxing dao* 難行道), mivel csak a legkiválóbbak tudják leküzdeni a felmerülő akadályokat. Azt javasolja kortársainak, hogy inkább a könnyű gyakorlat ösvényén (*yixing dao* 易行道) járjanak, vagyis az Amitábha fogadalmában rejlő erőre (*benyuan li* 本願力) támaszkodva ériék el az újjászületést a Tiszta-földön. Tanluan elutasította azt, hogy a saját erőre (*zili* 自力) kell támaszkodni a vallási gyakorlatban, s helyette más erejére (*tali* 他力) számított. Ha valaki újjászületik a Tiszta-földre, onnan már nem zuhanhat vissza alacsonyabb szintre. Ha nem válik is egyből buddhává, minden feltétel adott, hogy rövid időn belül megvilágosodjék. A Tiszta-földre születve Maitréjához, az eljövendő buddhához hasonló státuszt nyer el. A hívőnek ötféle gyakorlatot kell folytatnia, hogy itt szülessen újjá:

1. Amitábhát kell magasztalni;
2. Amitábha nevét kell ismételgetnie;
3. fogadalmat kell tennie, hogy a Tiszta-földön fog újjászületni;
4. a Tiszta-föld dicsőségén kell meditálnia;
5. segítenie kell másoknak, hogy eljussanak a Tiszta-földre.

Továbbra is fontos szerepet játszik a hagyományos buddhista gyakorlat, a meditáció, ám nagy jelentőséget tulajdonít az invokációnak is. Úgy vélte, hogy Amitábha nevének ismételtetésével meg lehet szüntetni a korábbi születésekben felhalmozott rossz karmát.

Daochuo

Daochuo 道綽 (562–645) folytatta Tanluan munkáját annak érdekében, hogy a Tiszta-föld kultusza önálló irányzatként legitimitást szerezzen. Viszonylag későn, negyvenhét évesen 609-ben tért erre a hitre, mikor a Xuanzhong- 玄忠 kolostorba tett látogatást, ahol Tanluan élete utolsó időszakát töltötte. A Tanluan emlékére állított sztlét olvasva tért meg, s ettől kezdve Amitábha invokációjának és a *Guan Wuliangshou jing* magyarázatának szentelte minden energiáját. Míg Tanluan arra törekedett, hogy a buddhista közösség előtt legitimizálja az Amitábha-kultuszt, addig Daochuo a tömegek megtérítésére, az Amitábha-invokáció terjesztésére összpontosította erőit. A hívők nagy tömegeit sikerült összetoboroznia Shanxiban, néhány körzetben minden hat éven felüli ember Amitábha nevét ismételtette. Azt tanácsolta követőinek, hogy minden egyes ismétlés után egy babszemet helyezzenek maguk mellé. Figyelmeztette őket, hogy nem szabad a nyugati irányba köpniük vagy megkönnyebbülniük, mivel arra van Amitábha Tiszta-földje.

Maga is átélte az Északi Zhou-dinasztia alatt a buddhistaüldözést, s ez az élmény azt a meggyőződést alakította ki benne, hogy a buddhizmus új formáira van szükség, mivel a vallás a hanyatlás korszakába lépett. Az 566-ban kínaira fordított *Yuezang jing* 月藏經 alapján úgy vélte, hogy a buddhizmus fejlődése öt korszakra osztható, s mindegyik korszak ötszáz évig tart. A Buddha halála után kezdődő első korszakban a bölcsességnek jutott a legfontosabb szerep, míg a másodikban a meditációnak, a harmadikban pedig a szent szövegek tanulmányozásának és recitálásának. Buddha halálát i. e. 949-re tették, így Daochuo kora a negyedik korszaknak felelt meg, amikor templomok építése és más erényes cselekedetek voltak az érdemszerzés fő forrásai. A közelgő ötödik korszakban viszont már a buddhista tanítások nagy része eltűnik.

Véleménye szerint a vallási gyakorlatnak mindig igazodnia kell ahhoz a korszakhoz, amelyben a gyakorló él. Így saját kora buddhistáinak nem az előző korszakok módszereit, a bölcsesség fejlesztését és a szent könyvek tanulmányozását kell alkalmazniuk, hanem Amitábha nevének ismételtetését, mivel ennek segítségével elpusztíthatják a gonoszt. A tanításokat két részre osztotta. Az egyik a bölcsek ösvénye (*shengdao* 聖道), amely magában foglalja a hínájána és mahájána tanokat, s célja a megvilágosodás elérése ebben a világban. A másik a Tiszta-föld tanítása (*jingtu men* 淨土門), amely lehetőséget nyújtott valamennyi lény számára, hogy Amitábha invokációjával a Tiszta-földön születésük újjá. Daochuo szerint kortársainak nincs választási lehetősége, a szellemi hanyatlás korában nem lehet ebben a világban megvilágosodni, csak Amitábha erejében lehet bízni.

Shandao

A Tiszta-föld hagyomány fejlődésének csúcspontját Shandao 善導 (613–681) idején érte el, aki a 630-as években lett Daochuo tanítványa. Miután mestere meghalt 645-ben, Chang'anba költözött, s így a Tiszta-föld tanítások a fővárosban is terjedni kezdtek. A tanok népszerűsítése érdekében több ezer másolatot készített az *Amituo jing*ről és háromszáz tekercs Tiszta-földet ábrázoló képet festett. Nagy tömegeket sikerült maga köré vonzania, s egyesek még a rituális öngyilkosságtól sem riadtak vissza a Tiszta-földön való újjászületés reményében. Mindazonáltal nem gyakorolt nagy hatást az elit írástudói körökre és a kor híres tudós szerzeteseire. Ezt mutatja, hogy a Guangmingsiben 光明寺 telepedett le, amely a város kereskedőnegyedében helyezkedett el.

Shandao térítő tevékenységének köszönhetően a Tiszta-föld iskola legitimitást nyert, többé már nem egy másik nagy filozófiai iskola alárendeltjének tekintették. Azt tanította, hogy saját korában csak az Amitábha-kultusz képes megmenteni az embereket és elhozni a végső megvilágosodást. Amitábha fogadalmat tett, hogy minden lényt megment, jókat és rosszakat egyaránt, feltéve, hogy két feltételnek eleget tesznek. Az első az, hogy hinniük kell Amitábha megszabadító erejében, miután felismerték, hogy saját erejükből erre képtelenek. A másik az, hogy hitük kifejeződéseként ötféle vallási gyakorlatot kell folytatniuk. Az öt gyakorlat a következő: Amitábha-szútrák recitációja, meditáció Amitábháról, Amitábha dicsőítése, Amitábha nevének ismételtetése és áldozat bemutatása Amitábhának. Shandao az öt gyakorlat közül Amitábha nevének ismételtetését emelte ki, ezt tartotta a megváltás legfontosabb eszközének, ezért a híveket a folytonos névrecitációra szólította fel. Tanításának hatását jól mutatja a Longmen barlangrendszer. Itt 640 és 710 között száztizennyolc Amitábha-ábrázolás készült, míg Sákjamuniról tíz, Maitréjáról pedig tizenkettő. Sikereinek köszönhetően a Song-kor végén a Tiszta-föld iskola második pátriárkájává emelték – Huiyuan után –, s néha Amitábha földi megtestesülésének is tekintették.

A Tang-dinasztia első felének elitista szemlélete tükröződik abban, hogy sem az udvar, sem a vezető szerzetesek nem szenteltek nagy figyelmet az egyre nagyobb tömegeket meghódító Tiszta-föld iskolának. A filozófiai és ezoterikus iskolák jeles mestereit pártfogásába vette az uralkodó: adományokkal támogatta és gyakran palotájába hívta őket, hogy előadásait hallgathassa. A Tiszta-föld mesterei azonban nem részesültek ezekben a császári kegyekben, az udvar gyakorlatilag nem vett tudomást az iskola létezéséről. Csak a 8. század második felében, az An Lushan- 安祿山 felkelés után – a felkelések hatására önelégültségéből kizökkenve – ismerte fel, hogy a Tiszta-föld iskola rengeteg hívet nyert meg magának vidéken és a fővárosban egyaránt.

Fazhao

A Tiszta-föld gyakorlatokat a Tang udvarral Fazhao 法照 ismertette meg, akit később Shandao reinkarnációjának nevezték ki a térítésben elért sikerei miatt. Huiyuan példája lebegett a szeme előtt, amikor a Lushanra zárandokolt, s remetelakot építve magának Amitábha meditációját gyakorolta. 765-ben látomása volt, a Tiszta-földön Amitábhát pillantotta meg egy idős szerzetes kíséretében. Amitábha közölte vele, hogy a szerzetest Chengyuannak 承遠 hívják, aki egy híres Tiszta-föld követő volt a Nanyue- 南嶽 hegyen (a mai Hunanban). Fazhao rögtön útnak indult, hogy csatlakozzék Chengyuan közösségéhez. A következő évben ismét megjelent neki Amitábha, és megtanította Amitábha nevének intonációját öt különböző ritmusban (*wuhui nianfo* 五會念佛). Fazhao ezt tartotta a kor legértékesebb tanításának, s az öt ritmust az ötféle hanggal azonosította, amelyet a *Wuliangshou jing* szerint a Tiszta-földön lehet hallani. A következő négy évben minden idejét az Amitábha-meditációnak szentelte, s többször látomása volt egy kolostorról, amelyet neki kell majd felépíteni a buddhista zárandokhelyen, a Wutaishanon 五台山.

770-ben tanítványai kíséretében északra költözött, s a Wutaishanon tepedett le, azzal a céllal, hogy a Tiszta-föld tanait fogja terjeszteni a zárandokok között. 774-ben Taiyuan 太原 városába ment, ahol megírta fő művét Amitábha nevének intonációjáról. A 770-es évek végén Chang'anba ment a tant terjeszteni, s adományokat gyűjteni kolostora felépítéséhez. Amitábha nevének ritmikus kántálása nagyon népszerűnek bizonyult a fővárosban. Taizong 太宗 császár meghívta Fazhaót a palotájába, hogy tanításait hallja, s a „Birodalmi tanító” (*guoshi* 國師) címet adományozta neki. Taizong annyira tisztelte Fazhaót, hogy elment Nanyuebe mesterét, Chengyuant meglátogatni. Taizong halála után Fazhao Bingzhouba 并州 ment, ahol a korábbi Tiszta-föld mesterek, Tanluan, Daochuo, Shandao is térítettek. Az új császár, Dezong 德宗 azonban ismét a fővárosba hívatta, hogy hivatalnokainak megtanítsa Amitábha nevének kántálását. Halála után a „Nagy Megvilágosodás Mestere” (*dawu heshang* 大悟和尚) címet adományozta neki.

A CHAN ISKOLA

A kínai buddhista iskolák közül a legismertebb a chan; sokan ezt tekintik az igazi kínai buddhizmusnak. Ez a szemlélet D. T. Suzuki 20. század elején folytatott tevékenységének köszönhetően alakult ki. Suzuki sokat tett annak érdekében, hogy a nyugati világ megismerje a chan, japánul zen buddhizmus eszmevilágát, még ha erősen idealizált formában is. A chan buddhizmus története az utóbbi időben Yanagida Seizan kutatásainak eredményeképpen új megvilágításba került.

A hagyományos chan felfogás szerint a chan tanítását Bódhidharma hozta el Indiából Kínába 520-ban. Találkozott Liang Wudivel, ám nem aratott nagy sikert, így átkelve a Jangcén az Északi Wei királyságba ment. Ott kilenc évig ült a fallal szemben, a falmeditációt gyakorolva. Közben gyakorolt, egyszer egy Shenguang 神光 nevezetű szerzetes kereste fel, s kérte, hogy tanítsa meg neki a chant. Bódhidharma azonban tudomást sem vett az érdeklődőről egészen addig, míg az le nem vágta a kezét. Ekkor tanítani kezdte, s elnevezte Huikének 慧可. Huike volt tehát a második pátriárka, majd a következő mesterek vezették az iskolát egymást követően: Sengcan 僧粲 (halála 606), Daoxin 道信 (580–651), Hongren 弘忍 (602–675) és Shenxiu 神秀. A hatodik pátriárka, Shenxiu 神秀 a kor híres mestere volt. Wu császárné a fővárosba hívatta, ahol nagy ünnepséggel fogadták. Iskoláját az „északi chan iskola” néven ismerték. 734-ben egy déli szerzetes, Shenhui 神會 (670–762) kétségbe vonta Shenxiu legitimitását. Azt hirdette, hogy a hatodik pátriárka nem Shenxiu, hanem Huineng (638–713), akinek Hongren átadta a szerzetesi köntösét. Bírálta Shenxiu tanítását a fokozatos megvilágosodásról, s helyette a hirtelen megvilágosodás elvét vallotta. Shenhui pályája gyorsan ívelt felfelé, híveinek száma napról napra gyarapodott. 745-ben Luoyangba hívták, ahol továbbra is hevesen támadta az északi chan iskolát. Shenxiu szellemi örökösei nem nézték jó szemmel mindezt, a közrend megzavarásával vádolták meg 753-ban. Shenhuit le tartóztatták, és Jiangxibe száműzték. Ennek ellenére sikerült megnyernie a tömegeket, s az északi iskola csillaga leáldozott. Az An Lushan-felkelés kitörésekor visszament a fővárosba, s a szerzetesi levelek árusításával foglalkozott, hogy segítséget nyújtson az uralkodóháznak.

Huineng 慧能 Dél-Kínából, Xinzhouból származott. Egy nap, mikor tűzifát árult, hallotta, hogy valaki a *Gyémánt szútrát* recitálja. Olyan nagy hatást gyakorolt ez rá, hogy elhagyta a keresést, felkeresi a kor híres mesterét, Hongrent. A mester kezdetben le akarta beszélni a buddhizmusról, azt mondva, hogy a délieknek nincs buddha-természetük. Huineng erre azt válaszolta, hogy a buddha-természetet illetően nincs különbség déli és északi között. A mester rögtön felismerte tanítványa tehetségét. Hongren kihirdette, hogy annak adja szerzetesi köntösét, aki a legjobb verset írja.

Legpallérozottabb tanítványa, Shenxiu ezt a verset írta a falra:

A test a megvilágosodás fája,
És a tudat olyan, mint egy fényes tükör.
Mindig tisztítsd szorgalmasan,
Ne hagyd, hogy bepiszkolódjon.

Néhány nappal később Huineng a következő verset íratta mellé egy társával, mert maga írástudatlan volt:

Először is a megvilágosodás nem fa,
És a tudat sem tükör.
Mivel eredendően nincs semmi,
Hogyan is lehetne piszkos?

Ezt követően az ötödik pátriárka titokban éjszaka adta át köntösét Huinengnek, mert félt, hogy féltékeny társai az életére törnének. Ezt követően Huineng néhány évig visszavonultan élt, majd harminchét éves korában, 676-ban kezdett el tanítani. Két szerzetes arról vitatkozott egy szélben lobogó zászlót nézve, hogy vajon a szél mozog-e vagy a zászló. Huineng azt válaszolta, hogy egyik sem, hanem a tudatuk mozog. Huineng életét és tanítását tartalmazza *Liuzu tanjing* 六祖壇經 (*A hatodik pátriárka prédikációi*) című szútra.

Shenxiu azonban a források tanúsága szerint soha nem utalt iskolájára az „északi iskola” néven, helyette „a keleti hegy tanítása” (*dongshan famen* 東山法門) nevet használta. Ugyancsak ehhez a csoporthoz tartoztak Daoxin és Hongren. Bódhidharma és Huike idejében a chan iskolában nagy hangsúlyt fektettek a *Lankávatára szútra* tanulmányozásának, ezért úgy is hívják, hogy a Lankávatára iskola. Az „északi chan” kifejezést valószínűleg csak Shenhui vezette be, hogy saját iskoláját megkülönböztesse ettől. Valószínű azonban, hogy a pátriárkák között nem volt olyan szoros a kapcsolat, mint ahogy az úgynevezett „lámpás átadása” című munkák feltételezik. A chan buddhizmusban nagyon fontos ez a szoros kapcsolat, mivel a mester tudatról tudatra adja át tanítását (*yi xin chuan xin* 以心傳心), s ezért a chan különbözik a korábbi buddhista tanításoktól (*jiaowai biechuan* 教外別傳). *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 (*A Jingde-korszakban készült feljegyzés a lámpa áthagyományozásáról*) például felsorolja a hét korábbi buddhát, huszonnyolc indiai pátriárkát (az első Sákjamuni, az utolsó Bódhidharma), a hat kínai pátriárkát és későbbi chan mestereket. Ezek a művek párbeszéddek formájában tartalmazzák a mesterek tanításait, hasonlóan a lejegyzett mondásokhoz (*yulu* 語錄) és a nyilvános esetekhez (*gongan* 公案), amelyek a chan buddhizmus klasszikus műveinek számítanak.

Huineng után a chan buddhizmusban a következő személyek voltak egymás után meghatározók: Mazu 馬祖, Baizhang 百丈, Huangbo Xiyun 黃檗希運 (halála 850) és Linji Yixuan 臨濟義玄 (halála 866). A Tang-kor második felében a chan iskola öt házra oszlott: 1. Guiyang 馮仰 (Gui hegy [Hunan] Yang hegy [Jiangxi]), amelynek alapítója Guishan Lingyou 馮山靈祐 (771–853), 2. Linji 臨濟, 3. Caodong, amelynek alapítói Dongshan Liangjie 洞山良价 (807–869) és Caoshan Benji 曹山本寂 (840–901), 4. Yunmen 雲門 (864–949), 5. Fayen 法眼 (885–958).

A tiszta tudat a chan buddhizmusban

A tiszta tudat és a természet-keletkezés tanítása a hirtelen megvilágosodás elméleti alapja. Ha ugyanis mindenkinben eredendően megvan a buddha-természet, akkor nincs szükség hosszadalmas, szorgos vallási gyakorlatra a megvilágosodáshoz. Elegendő a bennünk rejlő buddha-természet felismerése, s ez egy pillanat műve is lehet. A korai chan 禪 szövegek a mindig fényesen ragyogó naphoz hasonlítják a buddha-természetet. Ha felhők takarják el a napot, nem látszik. Ugyanígy a buddha-természet sem tapasztalható a téves gondolatok miatt. Ebben a helyzetben a tudat tisztaságának megőrzésére (*shouxin* 守心) kell törekedni, mivel akkor a téves gondolatok sem születnek meg, s a nirvána napja magától megjelenik.

Egyes chan iskolák a tiszta tudat tanítását szélsőségesen értelmezve azt állították, hogy nincs szükség semmilyen vallási gyakorlatra. Bármit lehet tenni, akár árthatunk is, mivel végső soron minden a tiszta tudatból származik, így minden alapjában véve tiszta, nincsen rossz cselekedet. A Hongzhou 洪州 iskola egyike volt ezeknek. Vezetője, Mazu Daoyi 馬祖 道一 híres mondása: „az elme Buddha, Buddha az elme”. Számos chan mester – köztük a korábban említett Zongmi 宗密 is, aki nemcsak a huayan 華嚴, de a chan iskola pátriárkája is volt – hevesen bírálta a szélsőséges nézeteket, és síkra szállt a vallási gyakorlat fontossága mellett.

AZ EZOTERIKUS ISKOLA

Az ezoterikus buddhizmus Indiában

A buddhizmus indiai fejlődése során többször megújult: új gondolatok, gyakorlatok honosodtak meg, amelyek első látásra talán ellentétben álltak az alapító szándékával. A buddhizmus utolsó ilyen nagy megújulása az ezoterikus buddhizmus kialakulása, amelyet hívnak vadzsrajánának, illetve buddhista tantrának is. Ez a folyamat a 6–7. században játszódott le, de bizonyos tantrikus elemek már évszázadokkal korábban beszivárogtak a buddhizmus gyakorlatai közé. Így például a *Szív szútra* már tartalmaz egy mantrát, s ezért gyakran tantrikus szövegnek is tartják. A buddhizmus ezeket az új gyakorlatokat a hinduizmusból kölcsönözte, s új jelentéssel ruházta fel őket. A hóma, a tűzálldozat célja például a vágyak elpusztítása, s a tűz a tathágata bölcsességét és együttérzését szimbolizálja. Az ezoterikus buddhizmus fő jellemzője a szertartások, rituálék burjánzása, amelyek során a gyakorló varázsmondásokat (mantra), kézmozdulatokat (mudrá) és különböző ábrákat (mandala) használ. A meditációs gyakorlatokban (szádhana) különböző istenségeket képzel el maga előtt, illetve saját maga azonosul az istenségekkel. Az ezoterikus buddhista gyakorlatokhoz mindenképpen szükség van egy mesterre, aki megadja a szükséges beavatást (abhiséka). Ennek hiányában a gyakorlatok rossz útra vezethetnek, s nem hozzák meg a kívánt eredményt, sőt károsakká válnak. Míg a mahájána buddhizmus hosszú időt jelöl ki a megvilágosodás eléréséig, addig az ezoterikus gyakorló még ebben az életében elérheti a megvilágosodást.

Az ezoterikus buddhizmus kezdetét nehéz meghatározni, de az ezoterikus hagyomány Nágárdzsunát tartja az ezoterikus tanok első terjesztőjének.

A Tathágata (Sákjamuni) halála után sok idő elteltével élt egy kiváló ember, akit Nágárdzsunának hívtak. Sok évig gyakorolta a Mahávairócsana mantrájának [recitációját]... Miután tökéletesen elsajátította a rituális áldozattevést Mahávairócsanának, Nágárdzsuna elérkezett a nagy vassztúpához Dél-Indiában, s ki akarta nyitni. Hét napon keresztül körbejárta, s a szent szöveget recitálta. A hetedik napon fehér borsmagokat szentelt meg, és a sztúpa bejáratának dobta. A sztúpa ajtaja kinyílt, és egyből kirohantak belőle a védőistenek kezükben vadzsrával. Félelmetesek voltak, s nem engedték, hogy belépjen. A szándéka felől érdeklődtek. Nágárdzsuna őszintén feltárta szándékát, s ezt a fogadalmat tette: „Sok idő telt már el a Tathágata nirvánája óta. Miközben az eretnek tanok virágoznak, a Nagy Kocsi majdnem eltűnt. Úgy hallottam, hogy a sztúpában megtalálható a múlt, jelen és jövő tathágatáinak Dharma kincse, amely az összes tanítást tartalmazza. Engedjétek meg, hogy a tanításokat megkaphassam, s így menthessék a lényeket!” A vadzsraőrök elrendelték, hogy lépjen be, s amint így tett, a kapu bezáródott. Nágárdzsuna körülnézett a sztúpa belsejében, s mindenhol füstölőket, gyertyákat, virágfüzéreket és gyémántmennyezeteket látott. Mindjárt felismerte, hogy Mahávairócsana egyetemes palotájában van. Szamantabhadra, Mandzsusrí, és a múlt, jelen és jövő összes buddhái és bódhiszattvái ott tartózkodtak. Ekkor Nágárdzsuna megkapta Vadzsraszattva abhisékáját, megkapta a beavatást a három misztériumba [mudrá, mantra, mandala], és kezébe vette a titkos Dharma szent iratait, hogy elterjessze ezeket a világban.” (Vajrabodhi: *Determining the Meaning of the Vajraśekhara Sūtra*, Abe 225. o.)

A dháranik és a csodatevő szerzetesek

Kínában az ezoterikus buddhizmus megjelenését a következő három indiai mester nevével kapcsolják össze: Subhakaraszimha (637–735), Vadzsrabódhi (669–741) és Amóghavadzsa (705–774). Sokan úgy tekintik, hogy az ezoterikus iskola ekkor intézményes formában is megjelent Kínában, míg mások szerint erről nem lehet beszélni, csupán arról, hogy különleges gyakorlatokat hoztak magukkal, amelyekkel azonban nem tűntek ki élesen a korábbi mesterek közül. Mielőtt bemutatnánk ennek a három mesternek a munkásságát, szólnunk kell a tantrikus elemek korábbi megjelenéséről, valamint az ezoterikus buddhizmus fogalmának megjelenéséről és jelentéséről.

Már a 3–4. századból ránk maradtak úgynevezett dháraní szövegek és varázsmondások (*zhou*), amelyek a későbbi tantrikus buddhizmusban is nagy számban megtalálhatók. Felmerül tehát a kérdés, hogy ezeket a korai szövegeket tekinthetjük-e prototantrikusnak, vagy semmi közük a későbbi tantrikus irányzathoz. A nyugati tudományban kétféle nézet alakult ki a dháraníkról. Az Etienne Lamotte nevével fémjelzett csoport úgy tartja, hogy ezeknek a szövegeknek az elsődleges céljuk az volt, hogy a buddhista tanítások emlékezetben tartását segítsék; a szútrák terjengős szövegét rövid, könnyen megjegyezhető formában foglalják össze. A L. Austine Waddell és Guiseppe Tucci által vezetett tábor viszont azt állítja, hogy ezek a dháraní szövegek tekinthetők a tantrikus buddhizmus csírájának, ebből alakult ki ez az új mozgalom. A buddhizmus kutatásban meghatározó japán kutatók, különösen a japán tantrikus iskola, a Shingon követői ezt az utóbbi vélelényt osztják.

Varázsmondásokat a kínaiak a buddhizmus megjelenése előtt is már sokszor alkalmaztak démonok elűzésére, rossz hatások kiküszöbölésére. Erről tanúskodnak az utóbbi időben megtalált démonűző szövegek. Annak ellenére, hogy a konfucianizmus óvatosan fogalmaz a szellemi világgal kapcsolatban, s a transzcendens világ helyett az emberi világ etikai problémáival foglalkozik inkább, a kínai embereket mindig is érdekelte a szellemi világ, a csodás lények, a halhatatlanok birodalma ugyanúgy, mint az ártást, szerencsétlenséget hozó démonok lakhelye. A taoizmus szerint az emberi testben is istenek lakoznak, s ezek okozzák a különböző betegségeket. Nem csoda, hogy a 6. században összeállított *Chu sanzang jiji*, a buddhista művek katalógusa számos olyan szöveget sorol fel, amelyek varázsmondásokat tartalmaznak. Bár ezek közül már sok elveszett, a címük alapján megállapítható, hogy ezekkel a szövegekkel betegségeket gyógyítottak, illetve az időjárást kívánták befolyásolni. A korai külföldi buddhista mesterek közül többen jártasak voltak a varázsmondásokban, így feltehetően ők közvetítették az indiai és kínai kultúra között, ők ismertették meg a kínaiakat az indiai módszerekkel.

A kínai buddhista életrajzi gyűjtemények kategóriákba sorolják a híres szerzeteseket: némelyeket fordításaik miatt tartják számon, másokat exegétikai munkáik miatt, s megint mások csodatevő képességüknek köszönheték, hogy életrajzukat lejegyezték. A csodatevő szerzetesek sokszor varázsmondásaik segítségével tudtak természetfeletti dolgokat megcselekedni, s ennek köszönhetően nagy befolyásra tettek szert a császári udvarban, politikai ügyekben tanácsokkal szolgáltak, háborúkban az uralkodó segítségére siettek. Természetesen a császár bőkezűen megjutalmazta ezeket a szerzetesek szolgálataikért, így ez a buddhizmus megerősödését idézte elő. A korai korszakban a csodás képességeiről nagy hírnevet szerzett magának Fotudeng (halála 348), aki 317-ben érkezett Észak-Kínába, éppen akkor, mikor a hunok szövetsége Shi Le és Shi Hu vezetésével megdöntötte a Jin-dinasztiát (265–317). Fotudeng mágikus képességével megnyerte magának Shi Le támogatását. Egyszer vizet töltött alamizsnás csészéjébe, füstölőt égetett, varázsmondásokat recitált, majd hirtelen egy káprázatos kék lótusz nőtt ki a csészéből. A nomád uralkodók, akik ebben a korszakban Észak-Kínát uralmuk alatt tartották s állandó harcban álltak más nomád csoportokkal, különösen fogékonyak voltak a mágikus képességekre.

Huijiao szerint a buddhista varázsmondásokat a 4. századi szerzetes, Srímitra terjesztette el Kínában. Lefordította a *Páva király szútráját*, amely varázsmondásokat tartalmaz. Sajnos ez a korai fordítás nem maradt fenn. Huijiao ennek ellenére megörökíti Heluojie életrajzát is, aki már a 3. században járvány idején tíz ember közül nyolcatkilencet meg tudott gyógyítani varázsigéivel. Dzsívaka, 4. századi indiai szerzetes egy hivatalnokot úgy gyógyított meg, hogy egy csésze tiszta vizet egy fogtisztító pálcával felkavart, majd a pálcával a beteg irányába mutatott, s varázsigéket mormolt. Miután háromszor ezt megismételte, térden ütötte a pálcával, s mondta, hogy keljen fel. A beteg felkelt, minden bajból kigyógyult. Ezekben a példákban nem találunk utalást ördögűzésre, de olyan történeteket is megörökítettek, ahol a szerzetes varázsigéivel ördögűzést hajtott végre. Puming egyszer egy szentély mellett haladt el, s a sámán beszámolt arról, hogy a szerzetes láttán elmenekültek a szellemek. A szerzetesek többször latba vetették erejüket, hogy esőt fakasszanak. 462-ben nagy szárazság sújtotta a birodalmat, s hiába könyörögtek a hegyekhez és folyókhoz hónapokon keresztül, hasztalannak bizonyult. A császár Gunabhadrát hívatta, s megparancsolta, hogy imádkozzék esőért, s ha nem jár sikerrel, többé nincs szükség szolgálataira. Gunabhadra attól kezdve nem evett és nem ivott, csendben recitálta a szent szövegeket, és varázsigéket kántált. Természetesen a következő napon esett az eső. Mivel a kínai hiedelem szerint a szellem-sárkányok ellenőrzik az esőt, így a szerzeteseknek hozzájuk kellett fohászzkodniuk. Fontos megemlíteni, hogy ebben a korai korszakban valamennyi varázsigét használó szerzetes külföldről érkezett, kínait nem találunk köztük. Kumáradzsíva, a nagy fordító halálos ágyán varázsigékhez folyamodott, s külföldi tanítványait is kérte, hogy vele együtt ismételgessék az igéket, hogy megmeneküljön. A kínai tanítványokat feltehetően nem tartotta alkalmasnak a varázsigék alkalmazására. A mesteren viszont ez sem segített; rövidesen meghalt.

A Tang-korban azonban már a kínai szerzetesek is elsajátították az idegen varázsigék használatát, több életrajzban találhatunk erre vonatkozó utalást. Sengfan 僧範 (476–555) az 5. század híres polihisztorja volt, aki huszonhárom éves korára jártasságot szerzett a csillagászatban, a matematikában és az indiai varázsigék technikájában (*tianzhu zhoushu* 天竺咒術). Sengchou 僧稠 (480–560), aki hírnévre tett meditációs gyakorlataival, egy varázsigé segítségével mutatta meg az Északi Qi- 齊 dinasztia uralkodójának, Wenxuannak 文宣 (ur. 550–559), hogy előző életében a gonosz démonok (ráksasza) királya volt. Xuanzang 玄奘, a kínai jógácsára iskola nagy mestere, sok fontos szöveg fordítója maga is többször dháraníknak köszönhetette életét viszontagságos zarándoklata során, hol vihartól, hol banditák kezei közül menekült meg. Legtöbb fordításával a jógácsára filozófia népszerűsítését szolgálta, ám találunk köztük nyolc dháraní szöveget is, amelyeket a buddhista kánon ezoterikus szekciójába vettek fel. Jingying Huiyuan (523–592) részletesen elemzte a dháraníkat buddhista enciklopédiájában, a *Dasheng yizhangban*. A dháraníkat négy csoportra osztotta: 1. dharma-dháraní, 2. jelentés-dháraní, 3. varázsigé-technikák, 4. elfogadás dháraníja.

*A Tang-kor három nagy ezoterikus mestere:
Subhakaraszimha, Vadzsrabódhi és Amóghavadszra*

Most a Tang-kor három híres ezoterikus mesterének életrajzát foglaljuk össze. Ehhez a munkához kiváló forrás Chou Yi-liang cikke, amely nemcsak a *Song gaoseng zhuan*ban szereplő életrajzokat használja fel, de feliratokra s más történeti művekre is támaszkodik.

Subhakaraszimha

Subhakaraszimha, kínai nevén Shanwuwei 善無畏 Közép-Indiából származott, Sákjamuni nagybátyja, Amritodana leszármazottja volt. Saját országukból háborúk miatt a család Odra 烏荼 államba ment, hogy átvegye az uralmat. Apját Foshou (Buddhakara) királynak hívták. Shanwuwei erényes embernek bizonyult, ezért apja különböző pozíciókba nevezte ki. Tízéves korában a hadsereg parancsnoka lett, tizenhárom évesen pedig elfoglalta a trónt. Bátyjai azonban féltékenységükben lázadást szítottak, s a királyt meg is sebesítették a csatában. Miután legyőzte őket, megbocsátott nekik, s lemondott a trónról, majd szerzetesnek állt. Egy kereskedőhajón utazva több országba ellátogatott; a hajón titokban mantrákat ismételtetett és meditált, s közben fehér fényt bocsátott ki szájából. Egyszer három napig nem fújt a szél, a hajó mégis haladt előre. Egy másik alkalommal a hajót kalózok támadták meg, a mester ekkor egy dháranít suttogott, majd az égen istenek jelentek meg. Nem sokra rá ismét kalózok tűntek fel, akik megvédték a kereskedőket, majd a szerzetes tanítványául szegődtek.

Shanwuwei kiválóan ismerte a különböző buddhista tanításokat, jártas volt a meditációban, és egyben művészként, kézművesként is hírnevet szerzett. Elment a Nálanda-kolostorba, ahol Dharmaguptát tekintette mesterének, akitől jógát, dháranákat és mudrákat tanult, s elnyerte tőle a felhatalmazást (abhiséka). Shanwuwei felkereste a szent helyeket, s szabadon, félelem nélkül kóborolt mindenfelé. Mikor Közép-Indiát szárazság sújtotta, kérték, hogy imádkozzék esőért. Imájának köszönhetően Avalókitésvarát látták a napkorongban, amint egy vizes edényből vizet önt a Földre. Shanwuwei anyja már régóta nem hallott róla, így halottnak hitte, és sírt éjjel-nappal. Mikor levelet kapott tőle, visszanyerte látását.

Mestere utasítására Kínába indult. Kasmírban szürkületkor érkezett egy folyóhoz, amelyen nem vezetett át híd, így Shanwuwei átrepülte. Udjánába érkezett, ahol a türk khán udvarában a tant magyarázta. A tan arany betűkkel megjelent az égen, s ekkor egy udvarhölgy kezével megnyomta a mellét, s abból három csepp tej hullott ki Shanwuwei szájába. A mester ekkor összekulcsolta a kezét s ünnepélyesen azt mondta: „Előző életemben az anyám voltál.” Tovább folytatta útját, s útközben banditák támadták meg. Háromszor sújtottak rá kardjukkal, de sértetlen maradt. Mikor Tibetben haladt át, ismét rablók törtek rá, de mudrák segítségével legyőzte őket. Elérkezve Kína nyugati

határaihoz, könyveit egy teve hátára pakolta, de mikor Xizhouban 西州 egy folyón kelt át, egy sárkány a tevét a vízbe húzta, s a mester is a vízbe esett. Három napot töltött a sárkányok palotájában, s a tant tanította nekik, majd mikor elhagyta a folyót, könyvei szárazak voltak.

Shanwuwei megelőzte a híre, ezért Ruizong császár elrendelte, hogy Dnyána és Shi Xian 史獻 tábornok fogadja a szerzetest a Jáde kapunál. Az egyik előző császár, Xuanzong azt álmodta, hogy találkozott egy furcsa kinézetű kiváló szerzetessel, s kép-mását a palota falára festette. Mikor 716-ban Shanwuwei a palotába érkezett, kiderült, hogy az ő képe látható a falon. A császár tisztelete jeléül maga mellé ültette az indiai vendéget, s a „Birodalmi tanító” címet adományozta neki. Előbb a Xingfu-kolostorban 興福寺 szállásolták el, majd a Ximing-kolostorban 西明寺. A császár parancsára Shanwuwei kínai segítőivel elkezdett buddhista szövegeket, főleg ezoterikus iratokat fordítani. Ha szerzetestársai a tanról faggatták, a mester csak Ratnacsintának 寶思惟 nyilatkozott meg, aki maga is ezoterikus mester volt; több ezoterikus szöveget lefordított.

Egyszer nagy szárazság sújtotta a birodalmat, ezért a császár kérte, hogy a mester fakasszon esőt. A kérést azzal utasította vissza, hogy most szárazságnak kell lennie, ezért ha esőért imádkozna, hatalmas árvíz keletkezne. A császár azonban tovább erősködött, így Shanwuwei megtöltötte a csészéjét vízzel, s egy kis késsel kavargatta, miközben néhány száz szótagból álló dháranít recitált. Hamarosan egy ujj nagyságú, sárkányhoz hasonló, piros alak emelte ki fejét a vízből, majd a víz alá bukott. Folytatta a recitálást és a keverést. Egy idő múlva fehér füst emelkedett fel a csészéből, és a levegőben szétszólt. Ekkor hatalmas vihar támadt, óriási esőket hozva. A Mang-hegyen egy hatalmas kígyó jelent meg, amely el akarta árasztani vízzel Luoyangot. A mester egy dháraní segítségével megfékezte a kígyót.

735-ben kérte a császárt, hogy hazamehessen, de nem kapta meg az engedélyt. 735-ben a tizedik hónap hetedik napján jobb oldalán fekvé, csendben meghalt. Kilencvenkilenc évet élt. 740-ben a tizedik hónap harmadik napján eltemették a Guanghua-kolostorban 廣化寺. Szent ember lévén, teste nem idult bomlásnak. A császár, magas rangú hivatalnokok, szerzetesek és hívek együtt siratták a mestert. Teste idővel összezsugorodott, a csontok láthatóvá váltak. Szárazság és árvíz idején az emberek a barlanghoz jöttek imádkozni, s a baj elmúltával ajándékokat halmoztak fel a sír előtt. Hímzett selyemmel takarták be a tetemet, s időnként kihozták a barlangból, s illatos kenőcsökkel kenték be.

Vadzsrabódhi

Vadzsrabódhi Malajában, Dél-Indiában született. Apja nagy tudású brahman volt, aki a királyt is tanította. Néhány évesen már naponta el tudott olvasni tízezer szót, gyorsan megértette az olvasottakat, s egész életére megjegyezte. Tizenhat évesen Buddha tanítása megvilágosította, így levágta haját, s felöltötte a szerzetesi ruhát. Mesterével Nándába ment, ahol a szútrákat, abhidharmát s más iratokat tanulmányozott. Miután

szerzetessé avatták, Nyugat-Indiába utazott, hogy a hínájána művekről, a vinájáról és a dháraníkról szerezzen ismereteket. Tíz év múlva mind a három pitakában, a teljes buddhista kánonban jártas lett. Ceylonba utazott, s több, keletre fekvő országot meglátogatott. Útja közben hallott arról, hogy Kínában virágzik a buddhizmus, így hajóra szállt, de a gyakori hajótörések miatt csak néhány év múlva, 719-ben érkezett meg Kantonba. Először a Cien-kolostort 慈恩寺, majd a Jianfu-kolostort 薦福寺 jelölték ki szálláshelyeül. Mindegyik kolostorban épített egy oltárt az abhiséka szertartáshoz, s egy-egy mandalát festett rájuk. Ekkor fogadta tanítványául Amóghavadszrát.

A mester elkísérte a császárt a Luoyangba, s abban az évben már öt hónapja nem esett eső. Hiába imádkoztak a szent helyeken épített templomokban, mindez hatástalannak bizonyult. Ekkor a császár utasította Vadzsrabódhit, hogy építsen egy oltárt az esőcsináláshoz szükséges szertartás elvégzésére. A mester elkezdte festeni a Hét kóti bódhiszattvájának képét, s azt jósolta, hogy mire megfesti a szemét, elkezd esni az eső. A hetedik nap reggelén még mindig forróság perzszelt, s felhőknek nyoma sem volt, ám mikor a bódhiszattva szemöldökét és szemét megfestette, hirtelen hatalmas szél támadt, lefújta a háztetőről a cserepeket, a fákat gyökerestül csavarta ki. Lehullott a régóta várt eső. Az oltár felett a tetőn egy lyuk keletkezett, s az eső beesett a terembe. Másnap az emberek arról beszéltek, hogy a szerzetes elfogott egy sárkányt, amely a tetőn keresztül szökölt a magasba. Az emberek ezrével keresték fel a termet, hogy saját szemükkel is megbizonyosodhassanak a hallottakról.

A császár huszonötödik lánya, akit a császár nagyon szeretett, súlyosan megbetegedett. A császár Vadzsrabódhit jelölte ki tanítójának, mert félt, hogy meg fog halni. A mester felkereste a hercegnőt, két hét éves lánykát vitt magával, akiknek arcát vörös selyemmel takarta el, majd a földre fektette őket. Megbízta Niu Xiantongot 牛仙童, hogy írjon egy ediktumot, amelyet elégettek, miközben varázsigéket mondogattak. A két lány kívülről el tudta mondani az ediktum szövegét, egyetlen szót sem hagytak ki belőle. Vadzsrabódhi ekkor a számádhí állapotába került. Határtalan erejével a két lánykát Jama királyhoz küldte az ediktummal. A hercegnő Liu nevű halott dajkája a két lánnyal együtt visszakísérte a hercegnő lelkét. A császár azon nyomban oda lovagolt, kíséret nélkül. A hercegnő ezt mondta: „Nagyon nehéz a túlvilágon eldöntött sorsot megváltoztatni. Jama király egy rövid időre visszaküldött, hogy lássalak.” Fél nap múlva meghalt. Ezután a császár erősen hitt az idegen mesterben.

A mester minden buddhista tanításban jártasnak bizonyult: bármit kérdeztek a szútrákról, sásztrákról, vinájáról, titkos dháraníkról, mindenre megfelelt, miként a harang megszólal, ha megütik. Ha valakivel találkozott egyszer, soha nem felejtette el. Arc kifejezése soha nem változott, akár örült, akár dühöt érzett. Fáradhatatlanul terjesztette az ezoterikus iskola tanításait, 723-ban császári parancsra a Zisheng-kolostorban 資聖寺 fordított ezoterikus szövegeket, majd 730-ban a Dajianfu-kolostorban. Az általa fordított dháraník mind hatásosnak bizonyultak; az ezoterikus tanok nagy népszerűségnek örvendtek. 732-ben a Guangfu-kolostorban 廣福寺 azt mondta tanítványainak: „Mikor a fehér hold kiteljesedik, eltávozom.” Ezt követően visszavonult szobájába, füstölőt égetett, hódolt Vairócsana Buddhának, fogadalmakat tett, új fordításait

tanítványaira bízta, majd csendben meghalt. Hetvenegy évet élt, ebből ötvenegyet szerzetesként. Longmentől délre, a Yi 伊 folyó jobb partján temették el. Egy sztúpát emeltek emlékére. Tanítványa, Amóghavadzsra felterjesztésére a császár a „Birodalmi tanító” posztumusz címet adományozta neki. Du Hongjian 杜鴻漸, a császári titkárság segédtitkára, aki Vadzsrabódhitól megkapta az abhisékát, elkészítette a mester sírfeliratát.

Amóghavadzsra

Amóghavadzsra, kínai nevén Bukong 不空 észak-indiai brahman családból származott. Még gyermek volt, mikor apja meghalt. Nagybátyjával együtt Kínába utazott. Tizenöt éves korában Vadzsrabódhi tanítványa lett. Mestere először a sziddham írást tanította meg neki, és bevezette a hangok tudományába. Meglepően gyorsan megtanulta mindezt, ezért letehetette a bódhiszattva-fogadalmat. Vadzsrabódhi megismertette vele a Vadzsradhátumandalát, s mikor a szertartás szerint a tanítványnak egy virágfüzért kellett a mandalába dobnia, hogy így jelölje ki a védőistenét, a mester az eredményből tudta, hogy tanítványa nagy eredményeket fog elérni. Mire szerzetessé avatták, már a Szarvasztiváda vinaja szakértőjeként tisztelték, s számos idegen nyelvet elsajátított, így gyakran felkérték, hogy segítsen mesterének a fordításokban. Nagyon gyorsan tanult, a *Bhadracsarípranidhána* (*Wenshu puxian xingyuan* 文殊普賢行願) című szöveget két este alatt feldolgozta, míg ez másoknak egy évbe telt. A mester először vonakodott átadni az összes ezoterikus tanítást, ezért Amóghavadzsra Indiába akart utazni. A mester egyszer azt álmodta, hogy a főváros összes templomának buddha- és bódhiszattva-festményei keletre mentek. Ebből megértette, hogy tanítványa kivételes képességű, s nem habozott tovább átadni a tanításokat. Megtanította neki a homa szertartást, a *Vairocsana* szútrát, s mindazt, amit egy ácsárjának tudnia kellett.

Mesterét Amóghavadzsra elkísérte Luoyangba, s Vadzsrabódhi halála után úgy döntött, hogy Indiába és Ceylonba utazik, ahogy mestere utasította korábban. Nanhaijunbe 南海郡 (Kanton) érkezve, Liu Julin 劉巨鱗 főkormányzó kérte, hogy megkaphassa az abhisékát. A Faxing-kolostorban 法性寺 nagy tömegeknek tartott beavatást, a főistenséghez imádkozott, s tíz nap múlva Amóghavadzsra erős hitének hatására megjelent Mandzsusrí. 741. tizenkettedik hónapján huszonegy tanítványával együtt elhajózott. Mikor Jáva közelébe értek, hatalmas vihar kerekedett, s minden utas saját istenéhez fohászodott könyörületért, de hasztalanul. Amóghavadzsra egy ötágú vadzsrárt fogott a jobb kezében, egy *Pradnyápáramitá* szútrát a bal kezében, a Mahápratiszarádharánit recitálta, és közben az előírt szertartást végezte. A szél elült, s a tenger lecsendesült. Egy másik alkalommal egy hatalmas bálnával találkozott, és mindenki már a halálra készült, de a mester varázsigéi ismét megszabadították őket a bajtól.

Mikor Ceylonba érkeztek, a király helyettesét küldte fogadására, s a hivatalnokok felsorakoztak előtte. A király leborult a lába elé hódolata jeléül, s hét napig a palotájában vendégül látta, maga fürdette illatos vízben. Találkozott Szamantabhadrá ácsárjával, s aranyat, selymet és drágaköveket ajándékozott neki, majd kérte, hogy magyarázza

el a *Jin'gangding jing* Jóga-tanítását és a *Vairócsana-szútrá*ban leírt Mahákarunágarbhadhātu mandala oltár felállításának módszerét. Több mestere nem volt; mintegy ötszáz ezoterikus szútrát és kommentárt gyűjtött össze, pontos leírást kapva a számajáról, az istenségek mudráiról, színeiről, formáiról, oltárelrendezéséről, zászlókról. Ezt követően Indiába utazott, ahol számos csodát tett.

746-ban visszatért Kínába, elhozva a császárnak Ceylon királyának, Szilámégának a levelét értékes ajándékokkal, a *Pradnyápáramitá szútra* szanszkrit szövegével, gyöngökkel és fehér ruhákkal együtt. Ideiglenesen az Állami Szerzetesek Hivatalában szállásolták el, majd a palotába hívták, hogy állítson fel egy oltárt a császár abhiséka szertartásához. Végül a Jingying-kolostorba 淨影寺 költözött.

Azon a nyáron nagy szárazság gyötörte az embereket, ezért a császár arra kérte, hogy imádkozzék esőért. Amóghavadzsa egy oltárt állított fel a Páva királynak, s még a harmadik nap előtt megérkezett az eső. A császár nagyon elégedett volt, s a mestert egy lila szerzetesi ruhával és kétszáz vég (*pi*) selyemmel ajándékozta meg. Egy másik alkalommal heves szél támadt, s a császár megparancsolta, hogy fékezze meg. Amóghavadzsa egy ezüstkancsót kért, s varázslatot hajtott végre: a szél azon nyomban elállt. Egy kacsa azonban véletlenül a tavon feldöntötte a kancsót, s így a szél még vadabban és sebesebben kezdett fújni. A császár kérésére a mester ismét latba vetette varázstudományát, s érdemei elismeréséül a „Bölcsesség Tárháza” (Zhizang 智藏) nevet kapta.

749-ben a császár engedélyezte, hogy hazautazzon, de mire Kantonba ért, a császár meggondolta magát, s feltartóztatták. 753-ban Geshu Han 哥舒翰 katonai kormányzó kérésére a császár megparancsolta, hogy Gansuba menjen, s ott a Kaiyuan-kolostorban 開元寺 telepedett le. A katonai kormányzó és kísérete, valamint mindenféle rangú emberek részesülni akartak az abhisékából, így több ezer ember számára végezte el a szertartást. A vallási ügyekért felelős hivatalnoknak (*gongdeshi* 功德使), Li Yuanzongnak 李元 megtanította a Vadzsradhátumandala használatát. A ceremónia közben megrengett a föld, amit a mester úgy értelmezett, hogy ez a hívek összpontosítása miatt következett be. 756-ban a császár visszarendelte a fővárosba, és ő a Daxingshan-kolostorban 大興善寺 telepedett le.

A Zhide- 至德 korszak elején (756–757) a császár Lingwuban 靈武 és Fengxiangban 鳳翔 tartózkodott, hogy visszafoglalja a két fővárost. Amóghavadzsa gyakran írt beadványokat, amelyekben a császár egészségi állapota felől tudakozódott. Suzong császár titokban üzeneteket küldött a mesternek, amelyekben titkos módszerek után érdeklődött. Akkor foglalták vissza a fővárost, amikor a mester megjövendőlt. A Qianyuan- 乾元 korszakban (758–759) a palotába hívták, hogy elvégezze a homa szertartást, s a császár megkapja a hét drágakővel rendelkező csakravartin abhisékáját. A Shangyuan- 上元 korszak végén (760–761) a császár megbetegedett, ám Amóghavadzsa elűzte az ártó szellemeket azzal, hogy hétszer elrecitálta a Mahápratiszarádhánit. A császár másnapra meggyógyult, s még jobban tisztelte a mestert.

Suzongot halála után Taizong követte a trónon, aki szintén nagyon megbecsülte az ezoterikus mestert. Miután elkészült a *Miyan jing* 密嚴經 (*Ghana-vjúha szútra*) és *Renwang jing* 仁王經 (Az Emberséges király szútrájának) fordításával, a császár maga írt

előszót a művekhez. A fordítás elkészülésének hivatalos bejelentésekor szerencsefelhők jelentek meg váratlanul az égen. A miniszterek gratuláltak, megkapta a „tejin” 特進 címet, és a Daguangzhi sanzang 大廣智三藏 nevet. 768-ban a Xingshan-kolostorban recitációt tartottak, s a császár megparancsolta, hogy eunuch kísérei, miniszterei és a császári hadsereg parancsnokai részesüljenek az abhisékában. A császár selyemmel jutalmazta a mestert, és tizennégy napig ellátta élelemmel a szertartásban részt vevő szerzeteseket. 769 telén Amóghavadszra kérte a császárt, rendelje el, hogy valamennyi kolostori étkezdében Mandzsusrí bódhiszattvát tiszteljék védőistenként. A császár jóváhagyta a kérést. 770-ben egy üstökös jelent meg, ezért a mestert a Wutaishanra hívták. Miután a szertartást befejezték, eltűnt az üstökös. 771-ben a mester a császár születésnapjára felajánlotta az általa fordított műveket, összesen hetvenhetet. A császár rendeletben engedélyezte a művek terjesztését, s felvételüket a buddhista katalógusokba. A mester engedélyt kért, hogy a Xingshan-kolostorban egy csarnokot építhessen Mandzsusrínak. Megkapta az engedélyt, s Dugu Guifei 獨孤貴妃 hercegnő és fia, Han 韓 hercege, valamint lánya, Huayang 華陽 hercegnője bőkezű adományokkal segítették az építkezést.

Amóghavadszra érezte, hogy meg fog halni, ezért egy feliratban elbúcsúzott a császártól. A császár orvosokat és orvosságokat küldött, s neki adományozta a legmagasabb tiszteleti címet, a „kaifu yitong sansi”-t, kinevezte Su hercegének, és háromezer háztartást kapott birtokként. Amóghavadszra visszautasította ezeket a kitüntetések, de a császár nem engedte. Búcsúajándékként a mester a császárra hagyta ötágú csengőjét és vadzsráját, egy ezüsttálat és a bódhifa magjából készült olvasóját. Megfürdött illatos vízben, majd fejfel keletre, arccal északra nézve (a császár palotája felé), meditációba merülve meghalt. Hetven évet élt, ebből ötvenet szerzetesként. Posztumusz megkapta a *sikong* 司空 hivatalt és „A Nagy Igazságért Érvelő Széles Bölcsességű Fordítómester” (*Dabianzheng guangzhi sanzang* 大辯正廣智三藏) címet. Mikor a halotti máglya kialudt, több száz relikviát (saríra) találtak, amelyből nyolcvanat a császárnak adtak. A császár egy sztúpát építtetett ezeknek a saját lakhelyén.

A fenti három életrajzban számos közös vonást fedezhetünk fel. Először is mind a három mester külföldről származott. Valamennyiük életét csodás elemek színesítik, amelyek részben szokásos hagiografikus elemek a kiváló szerzetesek életrajzaiban, részben a tantrikus iskola sajátossága. Dháranik recitálásával képesek voltak gyógyítani, esőt csinálni, szerencsétlenségeket elhárítani. Csodás képességeiknek köszönhetően nagy tisztelet vette körül őket, s a császárok is nagyon kedvelték őket, annyira, hogy nem is engedték, hogy haza utazzanak. Fontos megemlíteni, hogy nemcsak csodatevőkként tevékenykedtek, de fordításaikkal jelentősen hozzájárultak a kínai buddhizmus fejlődéséhez. Természetesen felmerül a kérdés, hogy a három mester munkássága elegendő volt-e egy iskola megteremtéséhez, találunk-e kínai követőket, akik nyomdokaikban jártak, s megteremtették a tantrikus iskola hagyományát az elődök tevékenysége alapján. Sajnos erről viszonylag keveset tudunk, de Kūkai (774–835), a japán ezoterikus shingon iskola magalapítója Kínában kapta meg tantrikus beavatásait, amelyek segítségével Japánba hazatérve

a tantrikus iskola autentikus képviselőjeként lépett fel. Van, aki úgy gondolja, hogy őt tekinthetjük a tantrikus hagyomány megteremtőjének Kelet-Ázsiában, s Kínában nem beszélhetünk a tantrikus iskola létezéséről. Mások viszont egy sajátos kínai ezoterikus iskola megléte mellett érvelnek. Kétségtelen azonban, hogy a tantrikus buddhizmus hatása a három alapító mester halála után is kimutatható. Újabb és újabb tantrikus szövegeket fordítottak le, a buddhista művészetben számos tantrikus műalkotás maradt fenn, és szerzetesek továbbra is alkalmaztak dháranákat esőcsinálásra, gyógyításra.

BUDDHISTA IRODALOM

Mahájána szútrák

Pradnyápáramitá szútrák

A mahájána szútrák első generációja a pradnyápáramitá szútrák, így keletkezésük körülményei a mahájána mozgalom kialakulására is fényt vetnek. A kutatók eltérő nézeteket vallanak arról, hogy földrajzilag hova kapcsolhatók ezek a művek, mely területen formálódott meg a mahájána buddhizmus. Conze úgy véli, hogy Dél- vagy Közép-India a szútrák szülőhelye, míg Lamotte Északnyugat- vagy Közép-Ázsia mellett érvel, és a görög hatást hangsúlyozza a mahájána kialakulásában. Conze négy szakaszra osztja a pradnyápáramitá szútrák fejlődését az i. e. 100-tól i. sz. 1200-ig terjedő időszakban. Az első kétszáz évben (i. e. 100–i. sz. 100) keletkeztek az alapvető szövegek, mint például az *Astaszáhaszriká* (*Nyolcezer vers*), amelyeket a következő kétszáz évben (i. sz. 100–300) kibővítettek, s így jött létre például a *Sataszáhaszrika* (*Százezer vers*) vagy a *Panycsavimsatiszáhaszriká* (*Huszonötezer vers*). A következő kétszáz évben (i. sz. 300–500) a fejlődés iránya a tömörítés volt, s ennek eredményeképpen született meg a híres *Vadzsraccshédika* (*Gyémánt szútra*), illetve a Maitréjának tulajdonított, a vallási gyakorlatot összegző *Abhiszamajálamkára*. Az utolsó korszakban (i. sz. 600–1200) a tantrikus hatás érződik, mágikus elemek jelennek meg a szövegekben. Ehhez a réteghez tartozik például az *Adhjarhasatiká pradnyápáramitá szútra* (*Százötven vers*).

A „pradnyápáramitá” jelentése: ’a tökéletes bölcsesség’. A pradnyá, a bölcsesség fogalma nem csak a mahájána szútrákban fordul elő. A korai időkől úgy tartották, hogy egy buddhista szerzetesnek három területen kell művelnie magát. Be kell tartania az erkölcsi előírásokat, gyakorolnia kell a meditációt, és bölcsességre kell szert tennie. Az *Abhidharmaszamuccsaja* szerint a bölcsesség a kételyek eloszlatása, így a világi tudományok (orvoslás, nyelvészet) elsajátítása is ezt eredményezi. A hínájána abhidharma filozófia szerint a bölcsesség a valós létezőnek tartott dharmák, lételelemek szemlélése. A pradnyápáramitá szútrák azonban a dharmák ürességét tanítják, azaz nem fogadják el, hogy a dharmák lényegi létezéssel bíró szubsztanciák lennének. A bölcsesség így a dolgok valós természetének, ürességének belátása. Míg a bölcsesség korábbi fogalmai a világ racionális elemzéséből erednek, itt sokkal inkább egy nem racionális, intuitív pradnyá képe körvonalazódik.

Az üresség nem pusztán egy filozófiai fogalom, amelyet gondolkodás útján kell belátania egy buddhistának, hanem egyben a vallásgyakorlat módszere is. A pradnyápáramitá szútrákban minden dolog létezését tagadják, s ez alól a vallásgyakorlat céljának tartott nirvána sem kivétel. A cél tehát minden ragaszkodás felszámolása, s így otthontalanul, menedék nélkül vándorolni a világban. A bódhiszattvának a tökéletes bölcsességen

kívül a tökéletes adakozást (dána), erkölcsöt (síla), türelmet (ksánti), törekvést (vírja) és koncentrációt (dhjána) is gyakorolnia kell. Mindezt azonban nem a saját maga üdvösségéért cselekszi, hanem a többi lény megmentéséért. Ügyes módszereket (upája) alkalmazva, mindenkinek a számára legmegfelelőbb módon tanítja a tant. Közben azonban nem feledkezik meg arról, hogy végső soron a lények sem léteznek.

Lótusz szútra

A szöveg egyes részei (1–9. és a 17. fejezet) feltehetően az i. e. 100–i. sz. 100 körül keletkeztek, míg a többi a 2. század végén. Szanszkritul is fennmaradt, Kelet-Ázsiában Kumáradzsíva kínai fordítása terjedt el, amely 406-ban készült.

A mű első fele az upája és az ékájána tanításokat fejti ki. Az upája (ügyes módszer) azt jelenti, hogy Buddha a lényeket különbözőképpen, a helyzetnek megfelelően tanította: a jobb képességűek előtt a mélyebb tanításokat tárta fel, míg a gyengébbeknek csak az alaptanításokat. Az ékájána (egy jármű) pedig azt fejezi ki, hogy a buddhaság az egyetlen végső cél, a kor buddhistáinak másik két eszménye, az arhat és a pratyékabuddha csak köztes állomások. A mű második fele azt taglalja, hogy Buddha a nirvánával nem távozott végleg az emberi világból, továbbra is meg-megjelenik, hogy a lényeket segítse.

A szútra egyik híres példázatát már említettük: három gyermek játszik a házban, s közben tűz keletkezik. A gyerekek azonban annyira elmélyednek a játékban, hogy nem veszik észre, s nem menekülnek el. Apjuk tudja, hogy szeretnek játékfogatokkal játszani, ezért mindhármat ilyenekkel kecsegteti: az elsőnek kecskefogatot, a másodiknak özfogatot, a harmadiknak pedig ökörfogatot ígér. Erre már rögtön apjuk karjaiba rohannak. Végül mindegyik gyereket ugyanazzal a gyönyörű, fehér ökör húzta fogattal ajándékozza meg. Az égő ház a szamszárát jelképezi, amelyben a lények benn rekedtek. Buddha különböző járműveket ajánl fel számukra igényeik szerint, ám mikor elkezdenek gyakorolni, s megmenekülnek a szenvedéstől, ugyanazt az egy járművet kapják. Egy másik példázatban a fiú elhagyja az apai házat, és fokozatosan nyomorba süllyed, az apja viszont nagy vagyonra tesz szert. Egy nap a fiú az apja házába téved, de nem ismeri fel őt. Az apa viszont rögtön tudja, ki ő, s érte küld. Látja, hogy a fiú ettől megretten, ezért nem mondja meg neki az igazat, hanem állást kínál neki. Először nagyon nehéz fizikai munkát kell végeznie, majd miután kiállta a próbát, egyre magasabb rangba kerül. A végén a nagyúr fiaként kezeli, s a halálos ágyán jelenti be, hogy valóban a fia, s így minden vagyona örököse. A szútra Buddha tanítását az esőhöz hasonlítja, amely minden növényre egyformán hullik, ám mindegyik annyit szív csak magába, amennyire szüksége van.

A szútra hangsúlyozza, hogy a mű meghallgatásából és magyarázásából számtalan érdem fakad. Egyik fejezete arra buzdít, hogy a hívek áldozatképpen égessék el az ujjukat vagy gyújtsák fel magukat. Ennek hatására Kelet-Ázsiában egészen a 20. század elejéig gyakran előfordult, hogy némely szerzetes elégette egy vagy több ujját, s néha az is, hogy rituális öngyilkosságot követett el.

A *Lótusz szútrát* különösen nagy becsben tartották Kelet-Ázsiában. A *Hokkegenki* egy 11. századi japán legendárium, amely a *Lótusz szútrával* kapcsolatos csodás történetekről számol be. Az egyik legenda szerint élt egyszer két japán szerzetes, Hógon és Renzó. Hógon az *Avatamszaka szútrát* recitálta, míg Renzó a *Lótusz szútrát*. Hógon érdemeinek elismeréseképpen egy isten minden nap élelmet hozott neki. A szerzetes kérte, hogy a következő nap társának is gondoskodjék ennivalóról. Másnap azonban az isten nem jött el, Renzó pedig estefelé hazament. Amint kitette a lábát, megjelent az isten egy halom finomsággal. Arra következtethetnénk, hogy Renzó nem volt elég erényes, ezért nem részesült a lakomából. Valójában azonban a *Lótusz szútra* erejének köszönhetően annyi védőisten vette körül, hogy az *Avatamszaka szútra* jelentéktelen istene nem fért oda az ajtóhoz. Hógon ettől kezdve felhagyott az *Avatamszaka szútra* recitálásával, s minden erejét a *Lótusz szútrának* szentelte.

Maháratnakúta szútra

Nem egyetlen szútra, hanem negyvenkilenc szútrából álló gyűjtemény. Zhongzong császár kérte Bódhirucsit, hogy fordítsa le ezt a művet kínaira. 713-ban készült el a fordítás. Huszonhárom szútra esetében meghagyta a régi fordítást, tizenötötől új fordítást készített, tizenegy szútra pedig akkor vált kínai nyelven először hozzáférhetővé. Indi ai mesterek idéznek az egyes szútrákból, ám soha nem utalnak a gyűjtemény létezésére. Feltehető, hogy Belső-Ázsiában vagy Kínában szerkesztették egybe a korábban különálló műveket. Kumáradzsíva egyik fordításából viszont már a gyűjtemény meglétére következtethetünk, így valószínűleg a 4. század végén keletkezhetett. Csak öt fejezetnek ismerjük az eredeti szanszkrit címét: *Szukhávativójúha* (4), *Rástrapálaparipricshá* (18), *Kásjapaparivarta* (43), *Ratnarási szútra* (44), *Mandzsusribuddhaksétragunavójúha* (46). A *Kásjapaparivartát* már a 2. században kínaira fordította Lokakséma, s a szöveg fontosságát mutatja, hogy számos mahájána munka idéz belőle. Talán ez volt az a szútra, amely köré a szerkesztők a többi szöveget elrendezték. A tibeti változat beosztása megegyezik a kínaiéval, így feltehetően ezt vette alapul.

A negyvenkilenc szútra a gyűjteményen belül is megőrizte önállóságát, mivel nehéz felfedezni bármilyen elvet, amely szerint elrendezték őket. Chang éppen ezért, szakítva a hagyománnyal, a tartalmuk szerint csoportosította a fejezeteket. Ezek a következők: 1. illúzió és csodák; 2. üresség; 3. a Tathágata fénye; 4. tudatosság; 5. erény és fegyelem; 6. tiszta-föld; 7. általános mahájána elvek; 8. ügyes módszerek. Az első rész Buddha csodás képességeit magasztalva elmondja, hogy Bhadra, a híres mágus hogyan maradt alul a vetélkedésben Buddhával szemben. Hangsúlyozza, hogy Buddha nem varázsmondások vagy áldozatok segítségével tett szert varázserejére, hanem a dolgok illúzió jellegének felismerése és erényes tettei által. Számos szútra a pradnyápáramitá szútrák által bevezetett, s a mahájána buddhizmusban központivá vált fogalmat, az ürességet fejti ki. A buddhaság állapotát a következőképpen írja le:

Ez az üresség állapota, mivel minden nézet egyforma. Ez a tulajdonságnélküliség állapota, mivel minden tulajdonság egyforma. Ez a váagnélküliség állapota, mivel a három világ egyforma. Ez a cselekvésnélküliség állapota, mivel minden cselekedet egyforma. Ez a feltételnélküliség állapota, mivel valamennyi feltételektől függő dolog egyforma.

A mahájána szútrákban gyakran előfordul, hogy Buddhából fény sugárzik, s a belőle áradó fény beragyogja az egész univerzumot. A *Tathágata fénye* című szútrában a Holdfény nevű fiú azt kérdezi Buddhától, hogy milyen cselekedetek vezettek idáig. Buddha így kezdi válaszát:

Felfoghatatlan, jó
cselekedeteim miatt
megszabadultam a zavaros képzetektől,
s különféle fényeim keletkeztek.

A különböző gyakorlatokkal,
biztos léptekkel haladok Buddha útján,
az üresség és nem-cselekvés bölcsessége által
megjelennek az egymásba olvadó fények.

Buddha fényei tehát a korábbi jó cselekedetei és vallási gyakorlata miatt keletkeznek.

A következő fejezet a jógácsára iskola álaavidnyána fogalmához hasonló képet fest a tudatosságról: itt őrződnek meg a karmacsírák, amelyekből később a különböző testi és mentális formák megszületnek. Egyes szútrák a szerzetesi élet reguláival foglalkozva hangsúlyozzák a bódhiszattva ösvényen járó, mahájána szerzetesek kötelezettségeit. A Maháratnakúta gyűjteménybe két Tiszta-föld szútra is bekerült. A végtelen világban számtalan tiszta-föld található, ahová a lények újjászülehetnek. Az egyik mű a nyugati irányban lévő Amitábha paradicsomát, míg a másik a keleti irányban elhelyezkedő Aksóbhja birodalmát írja le. Vannak olyan szútrák, amelyek általános mahájána elveket fejtenek ki, mint például a bódhicsitta, a megvilágosodás gondolatának felébresztését, vagy a bódhiszattva fejlődésének tíz szintjét. A harmincnegyedik szútra a gyűjteményben az ügyes módszerek nézőpontjából elemzi Buddha életútját, s minden cselekedetében feltárja a mögötte rejlő szándékot.

Amitábha-szútrák

Ahogy korábban már volt szó róla, Amitábha (Végtelen Fény) vagy más néven Amitájusz (Végtelen Élet) a mahájána buddhizmus egyik mitikus buddhája, aki a nyugati irányban található tiszta-földjén, Szukhávátin (Boldogság Földje) él, s fényét a lényekre sugározza. Bár csak egyike a számos mitikus buddhának a mahájána szútrákban, mégis kiemelkedik közülük, mivel az 1. században egy vallási mozgalom elindítói belé helyezve hitüket, megteremtették az Amitábha-kultuszt. Feltehetően Indiában nem létezett még külön iskolaként a Tiszta-föld. Az új hit gyorsan tért nyert Kínában, s elterjedve Koreába és Japánba, meghatározta a kelet-ázsiai buddhizmus arculatát. Számos iskola alakult ki, amely Amitábha megváltó erejében hitt, s azt hirdette, hogy a vallásgyakorlás célja a buddhává válás helyett a Szukhávátiba való újjászületés. Mindazok, akik nem hittek abban, hogy Buddhához hasonlóan saját erejükre támaszkodva elérhetik a megvilágosodást, menedéket találtak a buddhizmus eme új formájában. A Tiszta-föld iskolák egyik alapvető gyakorlata a buddhánuszmriti, a buddha felidézése, vizualizációja.

A korai Amitábha-szútrák közé tartozik a *Pratjuppanna buddha szammukhāvaszthita samādhi szútra*, amely hidat ver a filozofikus, ürességet tanító pradnyápáramitá szútrák és a hit fontosságát hangsúlyozó Amitábha-szútrák közé, mivel az üresség fogalma és a Szukhávati leírása egyaránt megtalálható benne. Szanszkritul csak néhány töredék maradt fenn belőle, de egy tibeti és négy kínai fordítása megőrződött. Az első kínai szöveg keletkezése a 2. századra datálható, így a legkorábbi mahájána szútrák közé tartozik, amelyeket kínaira átültettek. A szöveg annak a transznak, samádhnak a leírása, amelyben a gyakorló szemtől szembe áll a jelen buddhával. Arra buzdítja a világi vagy szerzetes bódhiszattvát, hogy egy csendes helyen a tathágatára, Amitájusz buddhára összpontosítson hét napon keresztül. Ha ezt sikerül megtennie, a tathágata biztosan meg fog jelenni előtte, ha másképpen nem, álmában. Bár ebben a szövegben fordul elő először Amitábha és birodalmának neve, csak példaként szerepel, mivel általában a tathágata vizualizációját írja le. A mű szerzői talán az egyre erősödő Amitábha-kultusz követői igényeinek akartak megfelelni, s ezért említették Amitábhát név szerint.

Felvetődik a kérdés, hogy miként kell a meditációban szerzett tapasztalatot értékelni: valóság-e vagy nem? A szútra figyelmeztet, hogy nem szabad valóságnak tekinteni (upalambha), hanem úgy kell szemlélni, mintha üres tér (ákása-szamadnyá) lenne. Bírálja azokat, akik a megjelent buddhát realitásnak fogják fel, s így különbözik a többi Amitábha-szútrától. A mű szerzője tehát a pradnyápáramitá szemszögéből magyarázza a buddhánuszmriti gyakorlatot. A kritikus hangnem arra enged következtetni, hogy már léteztek olyan szútrák, amelyek más szemszögből értelmezték a gyakorlat eredményét.

Az Amitábha-kultuszban fontos szerepet játszik két szútra, amelyeket szanszkrit címük alapján *Rövid és Hosszú Szukhávátivjúha szútrának* neveznek. Az előző kínai címe *Amitábha szútra*, az utóbbi pedig a *Végtelen Élet szútrája*. A „vjúha” szónak sok jelentése van: 'bemutatás', 'elrendezés', 'csodás manifesztáció' stb. A rövidebb művet teljes egészében, a hosszabbnak pedig részeit ma is nap mint nap recitálják a kínai és japán

buddhista kolostorokban a liturgia részeként. Milliók vallási életét meghatározó, kulcsfontosságú szövegekké váltak.

A rövidebb mű a következő négy részre osztható: 1. Sákjamuni Buddha gyönyörű képekkel festi le a Boldogság Földjét és Amitábha buddha tulajdonságait. 2. Megnevez néhány más buddhát, akik megerősíthetik szavait. 3. Elmagyarázza, hogy milyen feltételei vannak annak, hogy valaki Amitábha világában szülessék újjá. 4. Kifejti, hogy milyen nehéz elérni a buddhaságot és a szútrát tanítani egy olyan korban, amelyben az embereknek nincs hitük. A szútra valóban paradicsomi állapotokról számol be: nincs szenvedés, fájdalom, arany, ezüst és különböző drágakövek borítják a földet, égi zene hallatszik, madarak kórusban dalolnak a buddhaság erőnyeit hirdetve.

A hosszabb szútra nem csupán terjedelmesebb, de a cselekménye is összetettebb. A szútra kerettörténete Sákjamuni és Ánanda beszélgetése, amelynek kiindulópontja Sákjamuni sugárzó fénye. Ennek kapcsán mondja el Sákjamuni Dharmákara szerzetes történetét, aki nagyon régen sok-sok tathágata előtt élt, és találkozott Lokésvararádzsa tathágatával. Ekkor negyvenhét (a kínai változatban negyvennyolc) fogadalmat tett, amely nem más, mint a bódhiszattva-fogadalom részletekre kiterjedő változata: addig nem kívánja elérni a teljes megvilágosodást, ameddig egy lény is szenved, amíg még egy lénynek is segítségre van szüksége. A szöveg Dharmákara kiváló vallásgyakorlatának, jámbor cselekedeteinek és erőnyének leírásával folytatódik, majd megtudjuk, hogy Amitábha néven lett buddha, s buddha-földjén most is a lényeket tanítja. Amitábha és buddha-földjének részletes leírása után Maitréja látomása következik, amely megerősíti a korábban elmondottakat.

Kelet-Ázsiában a fent említett szútrákon kívül a *Guan Wuliangshou jing* (Szemlélődés a Végtelen Élet felett) című szútra is nagy népszerűségnek örvendett az Amitábha-kultusz követői körében. Ez a mű csak kínaiul maradt fenn, feltehetően Kínában keletkezett. Hasonlóan a *Pratjupanna buddha szammukhávászthita szamádhí szútrához*, a gyakorlat, a meditáció szempontjából közelíti meg az Amitábha-kultuszt, ezért nyugaton a *Meditációs* vagy *Vizualizációs szútra* néven vált ismertté. A kínai kommentátorok gyakran nagyobb hangsúlyt helyeztek erre, mint a *Szukhávatójújha szútrákra*. Japánban pedig ezt a három művet egy egységként kezelték, s a Tiszta-föld három szútrájának nevezték. A mű a lényeket kilenc csoportba sorolja a leggonoszabbtól a legkiválóbbig, s azt állítja, hogy valamennyi előtt nyitva áll az út a Tiszta-földre való újjászületés előtt. Ehhez elég, ha csak tízszer elismétlik Amitábha nevét a halálos ágyukon.

Szamdhinirmócsana szútra

A mű utal a tökéletes bölcsesség szútráinak tantételeire, így ezek megléte után kellett létrejönnie. Aszanga és Vasubandhu viszont már idéz a *Szamdhinirmócsana szútrából* a 4-5. században, tehát ez előtt kellett megszületnie. A szöveg valószínűleg a 3. századnál előbb nem nyerhette el mostani formáját. A mű szanszkritul íródott, mára azonban csak kínai és tibeti fordításban maradt fenn. Az első teljes kínai fordítást Bódhirucsi

készítette 514-ben, de már előtte is lefordították egyes részeit. Lamotte ebből arra következtet, hogy ezek önálló művek voltak korábban, amelyeket egy ismeretlen szerkesztő egybe szerkesztett. Powers viszont azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a szöveg már kezdetben is a jelen formájában létezett, ám a korai fordítók csak részeket ültettek át belőle kínaira. Természetesen mindkét nézet csak feltevés, egyik alátámasztására sincs elegendő bizonyítékunk. Mindazonáltal ismerünk más példákat (*Maháratnakúta*, *Avatamszaka*) is arra, hogy több, korábban önálló szútrából később egy művet alkottak, így Lamotte feltevése tűnik valószínűbbnek.

A címet többféleképpen is le lehet fordítani. Edgerton szerint a szanszkrit kifejezés jelentése: *Az igazság kifejtése*. A tibeti változatban *A gondolatok magyarázata* (dgongs-pa nges-par 'grel-pa) szerepel, míg Xuanzang kínai szövegében *Mély titkok feltárása* (*jie shenmi*). A szövegben a kérdezők Buddhát gyakran korábbi tanításai felől faggatják. Így a cím valószínűleg arra utal, hogy a szútra Buddha korábbi tanításait világítja meg.

A szútra tíz fejezetre oszlik, a negyedikben Buddha tanítványa, Szubhúti beszél, míg a többiben mitikus bódhiszattvák, köztük a mahájána panteon jól ismert alakjai: Maitréja, Avalókitésvara és Mandzsusrí. Az első négy fejezet a végső igazság, az abszolút (paramártha) kérdésével foglalkozik. Az emberek általában nem ismerik fel a dolgok valós természetét. Hasonlaltatva, nem veszik észre, hogy az elefántcsordát, amelyet látnak, valójában kavicsokból varázsolta a mágus, s az elefántokat valóságnak gondolják. Csak a buddhák képesek megkülönböztetni a valóságot a látszattól. Az ötödik fejezet a tudat természetét vizsgálja, s az itt elmondottakon alapul a nyolcadik és kilencedik fejezet, amelyek a gyakorlat, a meditáció témáját járják körül. A hetedik azt vizsgálja, hogy miként kell Buddha szavait érteni és értelmezni. Egyes tanításai bizonyosnak tekinthetők (nítártha), nem igényelnek további kifejtést, míg mások magyarázatra szorulnak (néjártha). A szöveg magát az első csoportba sorolja, s hangsúlyozza, hogy tanításait csak a magas szellemi szintet elért bódhiszattvák tudják befogadni. Ezt a tanítást tekinti a tan kereké harmadszori megforgatásának. Az első megforgatás a hínájána tanok kifejtése, míg a második a mahájána, a dharmák ürességének elve. Ezek a tanítások látszólag ellentmondanak egymásnak, éppen ezért további kifejtést igényelnek.

A tizedik fejezet a buddhaság jellemzőit foglalja össze. A klasszikus jógácsára elméletben Buddha három testét, azaz három alakját, megjelenési formáját különböztetik meg, itt azonban csak két test kerül szóba: a tan-test és az átváltozás-test. Az előbbi Buddha abszolút alakja, az utóbbi pedig az, amelyik megjelenik a világban az emberek között. Az átváltozás-test jellemzésekor a történeti Buddha életútját veszi alapul.

Mandzsusrí bódhiszattva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! Mit kell érteni a tathágata keletkezésének ismertetőjegyein?”

Buddha azt mondta Mandzsusrí bódhiszattvának: „Nemes ifjú! A tathágata átváltozás-testének cselekedetei olyan sokfélék, mint ahogy a világok keletkezése is. A jellemzi, hogy a tathágata erényei ékesítik s megtartják. Tudni való, hogy az átváltozás-testére jellemző a keletkezés, a tan-testére nem.”

Mandzsusrí bódhizáltva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! Mit kell azon érteni, hogy az átváltozás-test ügyes módszerek segítségével jelenik meg?”

Buddha azt mondta Mandzsusrí bódhizáltvának: „Nemes ifjú! A nagy világegyetem buddha-földjein mindenhol tiszteletre méltó, hatalmas királyi vagy tiszteletre méltó, gazdag családokban egyszerre lép az anyai méhbe, születik meg és nő fel. Majd a vágyakat megtapasztalva, elhagyja a családját, aszkézist gyakorol. Eztán felhagyva az aszkézissel megvilágosodik. Ezt nevezik annak, hogy az átváltozás-test ügyes módszerek segítségével jelenik meg.”

Buddhát ötféle tulajdonsággal ruházza fel, s különösen Buddha tanító szerepét hangsúlyozza.

Mandzsusrí bódhizáltva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! A mindentudónak hány ismertetőjegye van?”

Buddha azt mondta Mandzsusrí bódhizáltvának: „Nemes ifjú! Öt van. Az első: ha megjelenik a világban, mindenhol hallani a hangját. A második: megszerezte a harminckét fő ismertetőjegyet. A harmadik: tíz erővel rendelkezik és képes elosztatni a lények kételyeit. A negyedik: a négy félelemnélküliség birtokába jutott, a helyes tant fejt ki, semmilyen más nézet nem képes fölékerekedni, s minden téveszmét megcáfol. Az ötödik: a jól kifejtett tanításával és a fegyelmi szabályokkal létrehozta a szerzetesek négy csoportját, akik a nemes nyolcrétű ösvényen járnak. Tanítása elvágja a kételyek hálóját, s mások nem tudják megcáfolni, ő viszont mindenkit meg tud cáfolni.”

A következő idézet arra világít rá, hogy Buddha nem rendelkezik átlagos tudati tevékenységgel, a lények megszabadítása érdekében azonban mégis van valamilyenfajta tudati működése.

Mandzsusrí bódhizáltva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! Mit kell tudnunk arról, hogy milyen a tathágaták tudatának keletkezése?”

Buddha azt mondta Mandzsusrí bódhizáltvának: „Nemes ifjú! A tathágaták nem a tudatból, gondolkodásból és tudatosságból keletkezett dolgok által nyilvánulnak meg, hanem az erőfeszítés nélküli tudati tevékenység által. Olyan ez, mint a varázslat.”

Mandzsusrí bódhizáltva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! Ha a tathágaták már túl vannak az erőfeszítésen, akkor hogyan lehetséges tudati tevékenységük?”

Buddha azt mondta Mandzsusrí bódhizáltvának: „Nemes ifjú! Korábban megszerezték az ügyes módszerek bölcsességét. Ennek az erőfeszí-

tésnek az ereje miatt van tudati működésük. Nemes ifjú! Olyan ez, mint amikor a tudati tevékenység nélküli alvás állapotában nem a felébredéskor teszünk erőfeszítést, hanem a korábbi erőfeszítések ereje okozza, hogy ismét felébredünk. Vagy olyan, mint amikor a tudati tevékenységet megszüntető koncentráció állapotában nem a koncentráció megszüntetésekor teszünk erőfeszítést, hanem a korábbi erőfeszítések következtében szüntetik meg a koncentrációt. Mint ahogy az álomból vagy a tudati tevékenységet megszüntető koncentrációból a tudat ismét mozgásba lendül, ugyanígy a tathágata abból az erőfeszítéséből adódóan, hogy korábban gyakorlatok által megszerezte az ügyes módszerek bölcsességét, ismét tudati tevékenységbe kezd.”

Mandszusrí bódhiszattva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! A tathágata átváltozás-testének van tudati tevékenysége?”

Buddha azt mondta Mandszusrí bódhiszattvának: „Nemes ifjú! Azt sem mondhatjuk, hogy van tudati tevékenysége, és azt sem, hogy nincs. Miért? Mert nincs olyan tudati tevékenysége, amely csak magától függene, de van olyan tevékenysége, amely mástól függ.” (T 16, 676: 710b29–c17.)

A szútra más olyan témákkal is foglalkozik, amelyekkel majd a *Buddha megjelenése a világban* című szútrában is találkozhatunk.

Mandszusrí bódhiszattva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! Mik az ismertetőjegyei a tathágata tökéletes megvilágosodásának, a Tan kerek megforgatásának és a nirvánába lépésnek?”

Buddha azt mondta Mandszusrí bódhiszattvának: „Nemes ifjú! Mind a háromnak a nem-kettősség az ismertetőjegye. Azaz nem mondhatjuk, hogy tökéletesen megvilágosodik, de nem is tagadhatjuk ezt. Nem mondhatjuk, hogy megforgatja a Tan kerekét, de nem is tagadhatjuk. Nem mondhatjuk, hogy a nirvánába lép, de nem is tagadhatjuk ezt. Miért? A tathágata tan-testének végső tisztasága és az átváltozás-test állandó megjelenése miatt.” (T 16, 676: 710c24–711a2.)

Mandszusrí bódhiszattva azt mondta Buddhának: „Világ Tiszteltje! A lények érdemeket szereznek azáltal, hogy látják, hallják az átváltozás-testet, és tiszteletüket fejezik ki előtte. Ebből a szempontból a tathágata milyen ok?”

Buddha azt mondta Mandszusrí bódhiszattvának: „Nemes ifjú! A tathágata domináns ok, a cselekvések rá irányulnak. Azért, mert az átváltozás-testet a tathágata ereje tartja meg.” (T 16, 676: 711a2–4.)

Lankávatára szútra

A cím fordítása: 'a Lankára érkezés szútrája'. Egy páli legenda szerint Buddha háromszor ellátogatott Ceylon szigetére, így a Lanká-szigetet sokan ezzel azonosítják. Lehet azonban egy mitikus sziget is, ahol Buddha mindenféle mitikus lényeket tanított. A szöveg dél-indiai eredetét mutatja az a tény, hogy a kínaira fordító szerzetesek, Dharmaraksa és Gunabhadra Közép-Indiából származtak, és a déli buddhista kánon mesterei voltak, akik Kínába érkezésük előtt nem sokkal tették magukévá a mahájána elveket. Dharmaraksa fordítása nem maradt fenn, de tudjuk, hogy 420-ban készült el. Gunabhadra (443) után még Bódhirucsi (513) és Siksánanda (700–714) is lefordította. A mű szanszkritul és tibetül is megőrződött. A szútra a tudatosság különböző szintjeit magyarázza el. Az első hat tudatosság az érzékszervi tudatosság, amely az öt érzékszervet és a manovidnyánát foglalja magában. Ez utóbbi rendszerezi az öt érzékszerv által közvetített tudatosságokat. A hetedik a manasz, az elme, a nyolcadik pedig a karmacsírákat tartalmazó tároló-tudatosság, az áljavidnyána. A szöveg az első hét tudatosságot kifejlődő tudatosságnak nevezi, mivel az áljavidnyánából fejlődnek ki. Az áljavidnyánát néhol a tathágatagarbhával azonosítja, néhol pedig különbözőnek tartja. A kínai buddhizmus szempontjából rendkívül fontos kérdés volt, hogy a létezés alapja végső soron tiszta-e vagy szennyezett. A tathágatagarbha, a buddhaság csírája ugyanis csak tiszta aspektussal rendelkezik, míg az áljavidnyána, amely a jó és gonosz tettek csírait egyaránt tartalmazza, negatív aspektussal is bír.

Vimalakírtinirdésa szútra

A mahájána szútrairodalom egyik gyöngyszeme. Népszerűségét mutatja, hogy kínaira hétszer, tibetire kétszer fordították le. A kínai változatok közül Kumáradzsíva fordítása a leghíresebb, míg Xuanzangé a legpontosabb. A szanszkrit eredetét sokáig elveszettnek hitték, egy-két évvel ezelőtt azonban váratlanul Tibetben megtalálták a szútra szanszkrit kéziratát, amelynek kiadásán japán szakemberek dolgoznak.

A szútra főhőse Vimalakírti, aki, annak ellenére, hogy világi személy, jobban érti a buddhista tanításokat, mint Buddha szerzetes tanítványai. Ennélfogva sokan felkeresik, hogy a tanítások magyarázatát kérjék tőle. Vimalakírti a madhjamaka iskola álláspontjához hasonlóan beszédeiben az ellentétpárok megszüntetésére és a középút megtalálására szólít fel. Hangsúlyozza, hogy csak akkor van értelme a buddhista gyakorlatnak, a meditációnak, koncentrációnak, ha a szamszára és nirvána ellentétének feloldásához vezet. Ennek érdekében a bódhiszattva akár bűnöket is elkövethet, vagy eretnek tanokat vallhat. Ezek a tanítások a tantra hatását sejtetik, így elképzelhető, hogy a mű keletkezésekor már bizonyos tantrikus gyakorlatok elterjedtek.

Nirvána szútra

A hagyomány szerint ez a szútra tartalmazza Buddha utolsó tanítását, amelyet közvetlenül nirvánába távozása előtt adott át tanítványainak. Kínában a Dharmakséma által készített fordítást „északi változatnak”, míg Faxian fordítását „déli változatnak” nevezik.

A szútra azt állítja, hogy Buddha halála csak upája, ügyes módszer volt, és a tanítványok alakja van a nirvána állapotában. A mű jelentősége, hogy itt írják le először a nirvánát. Míg korábban csak azt mondták meg, hogy mi nem a nirvána, itt állandónak, boldogságnak és személyesnek tartják. A szútra másik fontos tanítása, hogy a lények buddha-természettel rendelkeznek, így előbb-utóbb megvilágosodhatnak. A déli változatban azonban az áll, hogy az iccschantikák, azok a lények, akik nagy bűnt követtek el, nem rendelkeznek buddha-természettel. Az északi változat szerint viszont ezek a lények is birtokolják a buddha-természetet.

Avatamszaka szútra

Ez az igen terjedelmes mű feltehetően úgy keletkezett, hogy korábban önállóan is létező szútrákat és új szövegeket egybe szerkesztettek. Ezt bizonyítja, hogy egyes fejezeit már a 2–3. században lefordították kínaira. Az első teljes, hatvan tekercsből álló kínai fordítást Buddhahadra készítette el 420-ban. A Tang-korban 699-ben Siksananda nyolcvan tekercsben fordította le. A harmadik változat Pradnyá nevéhez fűződik, aki 798-ban kínaira átültette a szútra utolsó, legterjedelmesebb fejezetét negyven tekercsben. A három kínai fordítás mellett egy tibeti változat is fennmaradt, amelyet a 9. század végén készített Dzsina Mitra, feltehetően a szanszkrit szövegből. Az eredeti szanszkrit műből csak két fejezet, a *Dasabhúrika szútra* és a *Gandavijúha* maradt fenn. Biztosak lehetünk azonban afelől, hogy a fordítás szanszkritből készült, és nem egy apokrif kínai szútrával állunk szemben, mivel a Tang-korban Zhiyan beszámol a szanszkrit szöveg létezéséről, ismerteti annak beosztását. A hatvan- és nyolcvanfejezetes változatok szanszkrit kéziratát Khotanból hozták Kínába. Ez azt mutatja, hogy ezen a területen nagy népszerűségnek örvendett az *Avatamszaka szútra*.

Ha összevetjük a négy teljes változat szerkezetét, jelentős különbségeket fedezhetünk fel. A fejezetek számai különbözőek: a hatvantekercses szútra harmincnégy fejezetből áll, a nyolcvantekercses harminckilencből, a tibeti fordítás negyvenötből, míg a szanszkrit eredeti – Zhiyan tudósítása szerint – negyvennégyből. Ez a különbség két okra vezethető vissza. Egyrészt egyes fejezetek kimaradtak némely változatból. Így például a tibeti fordítás tizenegyedik fejezete, a *Tathágata virágfüzérei* és a harminckettedik fejezete, a *Szamanthadra beszéde* valamennyi többi verzióból hiányzik; a *Tíz elmélyedés* fejezet csak a nyolcvantekercses és a tibeti szövegben található meg. Másrészt a szöveget eltérően tagolják fejezetekre, s így a fejezetcímek is különböznek. A hatvantekercses kínai szöveg második fejezete, a *Vairocsana Buddha* például a nyolcvantekercses változatban öt külön fejezetet tesz ki, míg a tibeti és szanszkrit műben kilencet. Az *Avatamszaka*

szútra utolsó fejezete, a *Gandavjúha* a szanszkrit eredetiben egyedülálló módon három fejezetre oszlik. További különbség, hogy az azonos tartalmú fejezeteknek néha más címet adnak. Így az első fejezet címe *A világot tisztán látó szem* a hatvantekercses és a szanszkrit változatban, míg *A Világ Urának csodás ékességei* a nyolcvantekercses és a tibeti műben.

A fenti megállapításokból arra a következtetésre juthatunk, hogy a tibeti szöveg, amely két olyan fejezetet is tartalmaz, amelyet a másik három nem, az *Avatamszaka szútra* fejlődésének utolsó, negyedik állomását képviseli, a nyolcvanfejezetes kínai fordítás pedig, amely egy fejezettel több, mint a szanszkrit és a hatvantekercses, a harmadik állomást. A *Tíz elmélyedés* fejezetet azonban önálló műként már a 2–3. században kínaira fordították, így az sem kizárható, hogy a nyolcvanfejezetes szútra eredeti kézírata a régebbi. Fazang beszámol arról, hogy Siksánanda lefordított egy huayan szútrát, amelynek címe: *Szamantabhadra beszéde*. Sajnos ez a mű nem maradt fenn, de ha azonos az *Avatamszaka szútra* tibeti fordításában szereplő, azonos című fejezettel, akkor ez a szútra már a tibeti fordítás elkészítése előtt kétszáz évvel is létezett. Feltűnő még, hogy a tibeti fordítás besorolása nagyon közel áll a szanszkrit eredetihez, ami ugyancsak a szöveg autentikusságát támasztja alá.

Kommentárok

A kommentárok jellemzői

A világ számos nagy kultúrájában (zsidó, keresztény, muszlim, kínai, indiai) az írott szövegek jelentős hányadát tették ki a kommentárok. A szent iratok ugyanis néhol homályosak, nehezen érthetők, vagy éppen teljesen érthetetlenek magyarázatok nélkül, így helyes megértésük fontos feladat és egyben kihívás is az értelmiség számára. Nem véletlen, hogy a Biblia értelmezéséből született meg a hermeneutika, amely egyrészt a szövegek helyes értelmezéséhez szükséges módszereket vizsgáló tudomány, másrészt – újabb jelentésében – az a filozófiai irányzat, amely a megértést univerzális problémaként vizsgálja.

Egy szöveg kommentátorait sokszor évszázadok választják el egymástól, s mivel saját koruk gondolkodása is nagyban befolyásolja őket, természetes, hogy a kommentárok is jelentősen különböznek. A kommentátor tehát saját ismeretanyagának birtokában rekonstruálja a szöveg jelentését, így akarva-akaratlanul a szöveg olyan rétegeit tárhatja fel, amelyek korábban a szerző előtt is ismeretlenek voltak. Kérdés persze, hogy minden interpretáció helyes-e, vagy csak a szerző eredeti szándékát kifürkésző magyarázatokat fogadjuk el annak. A magyarázók a szent szöveg kapcsán kommentárjukba koruk egész tudását belefoglalhatják, így ezek a művek túlnőnek a kommentár keretein, s enciklopédiákká válnak. A Korán híres kommentátora, al-Tabarí (838–923) például művében kora iszlám kultúrájának összegzését nyújtja. Ehhez hasonlóan a középkor kiemelkedő kínai buddhista szerzetesének, Chengguannak az *Avatamszaka szútrához* írott kommentárja

valójában kora buddhista bölcsességének tárháza, keresztény kifejezéssel élve *Summa Theologiae*.

Felmerül a kérdés, hogy vannak-e a kommentárfírásnak univerzáliai, olyan jellemzői, amelyek kultúrkörtől függetlenül mindenhol felfedezhetők? Henderson a fent említett kultúrákat vizsgálva igennel válaszol, s a következő közös vonásokat találja: Az exegéták feltételezik, hogy a kánon 1. minden lényeges igazságot tartalmaz, 2. jól elrendezett és koherens, 3. csak látszólag vannak benne ellentmondások. A középkorban Plátón és Arisztotelész munkái átfogó jellegük miatt örvendtek nagy népszerűségnek. A konfuciánus írástudók úgy vélték, hogy kánonjuk több forrásból származik, így természetes, hogy minden tudást felölel. A zsidó és keresztény kommentárok nagy hangsúlyt fektettek annak magyarázatára, hogy a Biblia egyes részei miért ebben a sorrendben következnek egymás után. A Chengguan *Kommentárjában* bevezetett új terminus, a *laiyi* azt jelenti, hogy 'a megjelenés értelme', azaz hogy az *Avatamszaka szútra* egyes fejezetei miért éppen akkor következnek a műben. Minden egyes fejezet elején kifejti, hogy az illető fejezet hogyan illeszkedik a többihez, így bizonyítva, hogy a szútra, amely Buddha szavait tartalmazza, nem véletlenszerűen rendeződött el, hanem Buddha szándékosan ebben a sorrendben fejtette ki tanait.

A keresztény hagyományban Origenész a tipológiai szimbolizmus segítségével oldja fel a Bibliában rejlő ellentmondásokat, s odáig megy, hogy szinte mindent allegorikusan értelmez, semmit nem fogad el szó szerint. A buddhizmus tanai között akadnak olyanok, amelyek ellentmondásban állnak egymással, mivel a buddhista filozófia fejlődése nem állt meg az alapító halála után, így később olyan tanok szivárogtak be, amelyek nagymértékben különböztek az eredeti eszméktől. Ennek az ellentmondásnak a feloldására a mahájána buddhizmus egyes hínájána tanokat upájának, ügyes módszereknek minősített, amelyeket Buddha azért alkalmazott, hogy az alacsony szellemi szinten lévő tanítványait is tanítani tudja, s fokozatosan felkészítse őket a nehezebb tanítások megértésére.

Kommentáriródalom Kínában

Konfuciusz jól ismert hitvallása, hogy csak „közvetít és nem hoz létre semmi újat”. Ebből a szempontból tekinthetjük az első kínai hermeneutának, aki az évszázadokkal korábban kialakult kulturális orientációt – amelyet a *Dalok könyve* és az *Írások könyve*, valamint az őskultuszra utaló Shang-kori jóslócsontok dokumentálnak – saját korában értelmezte, és interpretációi kijelölték a kínai kultúra fejlődésének útját. Konfuciusz álláspontja rányomta bélyegét a későbbi szellemi alkotásokra, s a kommentár meghatározó műfaj maradt egészen a modern korig. Sokszor az újítók is a klasszikusok árnyékába húzódnak, fejtették ki gondolataikat. A neokonfucianizmus alapítója, Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) legismertebb műve a konfuciánus kánonhoz írott kommentárja, amelyben a klasszikusok metafizikai és ontológiai aspektusait fedezte fel.

Már a Zhou-korban találunk kommentárokat. A legizmus nagy összefoglalójának, Han Feizinek 韓非子 (i. e. ?–233) a művében a hatodik és hetedik fejezet a *Laozi*hoz fűzött kommentárokat tartalmaz. A konfuciánus kánonban is helyet kaptak kommentárok. A *Tavaszi és ősz krónika* önmagában rendkívül tömör, szinte érthetetlen. A *Zuo zhuan* 左傳 részletesen elmondja azokat a történelmi eseményeket, amelyekre a *Krónika* csak egy-két szóval utal, így nélkülözhetetlen olvasmány az alapmű helyes megértéséhez. A feltehetően a Nyugati Han-dinasztia idején íródott két másik kommentár, a *Guliang zhuan* 穀梁傳 és a *Gongyang zhuan* 公羊傳 is segíti a *Krónika* értelmezését.

A klasszikus műveket a *jing* 經 szóval jelölték, amely a Han-kori magyarázatok szerint egyrészt jelenti az írásra használt bambuszcsíkokat összekötő fonalat, másrészt olyan szöveget, amely mindenhová elvezet és folyamatosan használható, azaz nem veszti érvényét. A Nyugati Han-kor második felében kétféle kommentár létezett. Az egyik egyfajta dekódoló kulcs volt, amely a *yinyang* 陰陽 és az öt elem tanaival tárta fel a szöveg rejtett jelentését. A másik a szöveget szóról szóra magyarázta, mivel a mű keletkezése óta eltelt idő alatt lezajlott jelentős terminológiai, nyelvtani és társadalmi változások szükségessé tették ezt. Az előbbi típusba sorolható a Han-kori konfucianizmus egyik vezéralakjának, Dong Zhongshunak (i. e. 179?–104?) a *Tavaszi és ősz krónikához* írott kommentárja, a *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, amely a Zhou-kor végén élt Zou Yan 鄒衍 (i. e. 4. század) nevével fémjelzett korrelatív kozmológia tanainak segítségével magyarázza a klasszikust. A másik típus az úgynevezett *zhangju* 章句 („fejezet és vers”) kommentárok, amelyek minden szóhoz hosszú magyarázatokat fűznek, s igen terjengősek. Az egyik ilyen munka például az *Írások könyvének* első mondatát húszezer szavas kommentárral látta el.

A Han-kor második felében a *Tavaszi és ősz krónika* helyett a *Változások könyve*, a *Laozi* és a *Beszélgetések és mondások* kerültek az írástudók figyelmének központjába. A kommentátorok bírálták a *zhangju* kommentárokat, mivel azok elmulasztották a szöveg mondanivalójának feltárását, miközben elvesztek az apró részletekben. Az ekkor keletkezett kommentárok viszont a klasszikusok jelentésére és rendszerére koncentráltak. Ekkor alakult ki az a későbbi idők számára mérvadó szokás, hogy a kommentárt nem a szöveg végéhez csatolják, hanem a kommentálandó rész után a szöveg közé helyezik el. A papír feltalálása tette lehetővé ezt az újítást, mivel a bambuszcsíkoknál még nem tudták megoldani, hogy egy függőleges sor után két sor kommentár férjen el. Ezzel a módszerrel jól el lehetett ugyanis különíteni a klasszikust és a kommentárt, s könnyebbé vált a kommentárok használata. Ma Rong 馬融 (79–166) volt az első kommentátor, aki ezt az új technikát alkalmazta.

A Han-dinasztia bukása után nem sokkal, 248-ban készült el Wang Bi 王弼 (226–249) *Laozi* kommentárjával, amely egyrészt folytatta a szöveg értelmét kutató exegézis hagyományát, másrészt a fejlődés új útjait jelölte ki. A Han-dinasztia bukásával a konfuciánus államgépezet is megbukott, s vele együtt a konfuciánus oktatás intézményei (egyetemek, magániskolák) is feloszlottak. Korábban a kommentárok úgy születtek, hogy a tanítványok lejegyezték a mesternek a klasszikusokról tartott előadásait. Az iskola-rendszer megszűnésével azonban hiányzott ehhez már az intézményi háttér. Nem tudjuk, hogy a korban milyen fogadtatásra talált Wang Bi műve, de tény, hogy mindmáig

ez az egyik legnépszerűbb *Laozi*-kommentár. Ezt elsősorban sajátos, egyéni megközelítésének köszönhetette. Nem sorolták be egyetlen filozófiai iskolába sem, hanem külön nevet adtak neki és az őt követő gondolkodóknak. Iskoláját *xuanxuének* 玄學, a „sötétség tanulmányozásának” nevezték el.

A korban szokás volt a művek hitelességében kételkedni, így az *Út és Erény könyvét* egyesek több szerző munkájának tartották. Wang Bi azonban kiállt a mű egységessége, koherenciája mellett, mert egy szerző alkotásának tekintette. Szerinte egyetlen mondatban össze lehet foglalni a *Laozi* mondanivalóját, s ha valaki ezt megérti, akkor a részeket is értelmezni tudja. Ez a mondat így hangzik: „A gyökér dicsőítése az ágak lecsendesítésével, csupán csak ennyi.” A *Laozi* tehát a gyökérhez, azaz a daóhoz visszavezető utat mutatja meg azáltal, hogy a taóból keletkezett jelenségvilágtól való elfordulást tanítja. A szöveg jelentését nem külső gondolatok belevetítésével tárta fel, hanem a *Laozi* saját szövegét használta fel erre a célra. Így a nehezebben érthető passzusokat a mű világos mondataival magyarázta. Érdekes megjegyezni, hogy a Biblia exegézisében Ágoston (354–430) alkalmazta először ezt a módszert.

Indiai buddhista kommentárok

Az indiai kultúrában is nagyon fontos szerepet játszottak a kommentárok, mivel az ősi szövegek helyes értelmezése néha lehetetlen volt magyarázatok nélkül. Érthető, hogy a buddhista irodalomban is sok kommentárral találkozunk. Buddha maga is elősegítette a kommentárok keletkezését, mivel halála után nem jelölte ki tanainak örökösét, aki egy személyben eldönthette volna, hogy a mester szavait hogyan kell érteni. Így Buddha halála után több alkalommal egyházi zsinatokat hívtak össze, hogy meghatározzák, melyek voltak Buddha tanításai, s azokat hogyan kell helyesen értelmezni. Ezek a zsinatok mindig egyházszakadással végződtek, egyes csoportok ugyanis nem fogadták el a zsinat határozatait, és síkra szálltak saját interpretációjuk védelmében, majd kiváltak a közösségből.

A mahájána szútrák megjelenése után egy-egy mester, bhánaka egy-egy műre „szakosodott”, megtanulta kívülről, s a hívőknek elmagyarázta a szútrában foglalt tanításokat. Ekkor, az i. e. 1. században az írás már elterjedt Indiában: előbb üzleti célokra, majd szent szövegek megőrzésére használták. Sajnos a szanszkrit nyelvű buddhista irodalom nagy része elveszett, így a kommentárok többségét is csak tibeti vagy kínai fordításban ismerhetjük meg. A tibeti nyelvű buddhista kánonban kilencven kommentár található, és további harminc létezéséről tudósít a 9. század elején összeállított *Lhan kar-ma* katalógus, amelyek azonban mára elvesztek. A kommentárok egyharmada a leghíresebb szútrákhoz készült, mint például a *Gyémánt szútra*, a *Lótusz szútra*, a *Lankavatára szútra* vagy a *Szamdhinirmócsana szútra*. A Buddha beszédeit megőrző *Kandzsurban* található szútrák csupán tíz százalékához kapcsolódik kommentár a *Tandzsurban*. A kommentárok tartalmát nagyban befolyásolták azok a tényezők, hogy a szerző melyik filozófiai iskolához tartozott, milyen rangot viselt a kolostorban, s ehhez kapcsolódóan milyen politikai szerepet játszott a korban.

Vaszubandhu, a jógácsára iskola nagy alakja külön művet szentelt a kommentárírás módszertanának. A *Vjākhjājuktī*-ben kifejti, hogy a kommentárnak öt komponenst kell tartalmaznia. El kell magyaráznia a mű célját (prajódzsana) és mondanivalóját (pindārtha), a szavak jelentését (padārtha) és egymáshoz való kapcsolódását (anuszamdhi), valamint a felmerülő ellenvetéseket és az ezekre adott válaszokat (csódjapariháradvaja). Vaszubandhu számos kommentárt írt, ám az itt felvázolt elveket teljes mértékben csak a 8. században élt Kamalasíla és mások alkalmazták kommentárjaikban.

A kínai buddhista kommentárok megjelenése

A kínai buddhista irodalomban a kommentárok jelentőségét mutatja az a tény, hogy a *Taishō* kiadásban tizenegy és fél kötetet töltenek meg, míg az iskolák tanításait esszé formájában kifejtő művek csupán négy és felet. Feltehetően a kommentárok terjedelme miatt külön, a kommentált szöveg nélkül kanonizálták ezeket a műveket. Ez megnehezíti a kommentárok használatát, ám szerencsére a fontosabb műveket külön is kiadták, az alapszöveget részekre tördelve, a kommentárt pedig a szakaszok közé ékelve. A kommentárírás formai és tartalmi kritériumai fokozatosan alakultak ki; a kommentár végső formáját a Tang-korban nyerte el. A későbbi korok számára ez vált a követendő mintává, jelentős újítások ezután már nem születtek. A kommentátorok módszertanukat tekintve két forrásból merítettek: egyrészt a kínai klasszikusokhoz írott kommentárokból, másrészt az indiai buddhista kommentárokból. Ezáltal sajátos műfaj keletkezett, amely csak a kínai buddhista kommentárokra jellemző.

Az első kommentátorok a külföldről érkezett fordítók voltak, akik természetes módon jobban ismerték a szöveget a többiekénél. Ezt bizonyítja, hogy számos előszót írtak a szútrákhoz. A fordítás korai szakaszában, amikor az idegenek még nem tudtak jól kínaiul, s a kínaiak sem beszéltek a mesterek nyelvét, a fordítás inkább tekinthető magyarázatnak, mint pontos, szó szerinti fordításnak. A mester ugyanis elmagyarázta a szútra jelentését, s kínai segítői ezt jegyezték le. Dharmaraksát tekintik az első magyarázónak, aki miután lefordította a *Lótusz szútrát*, szóbeli magyarázatot fűzött hozzá. A korai fordítók közül Kang Senghuiról 康僧會 (?–280) és Zhi Qianről 支謙 (2. sz. végétől 3. sz. elejéig) tudjuk, hogy magyarázták a buddhista iratokat. Nehéz megmondani, hogy mikor kezdtek el először a műveket szóról szóra kommentálni, mivel feltehetően az írott kommentárok megjelenése előtt már szóban ezt megtették. A kínai mesterek is hamar bekapcsolódtak a kommentálásba, s a buddhista fogalmakat kínai fogalmakkal párosító technika (*geyi* 格義) a kommentárokkal együtt fejlődött ki.

A fennmaradt legkorábbi kommentárok a következők: Chenhuitól 陳慧 a *Yinchiru jing zhu* 陰持入經注 (T 33, 1694), Daoantól 道安 (314–385) a *Ren benyu sheng jing zhu* 人本欲生經注 (T 33, 1693), Sengzhaótól 僧肇 (384–414) a *Zhu Weimojie jing* 注維摩詰經 (T 38, 1775) és a Sengzhaónak tulajdonított, de valójában Xie Lingyun 謝靈運 (385–433) által írott *Jin'gang boruo boluomi jing zhu* 金剛般若波羅蜜經注. Az ötödik kommentár a Zhiqian

által lefordított *Damingdu jing*be 大明度經 van beágyazva. Ehhez hasonló An Shigao (2. század) fordítása, az *Anban shouyi jing* 安般守意經, amelyben a szútra és a kommentár szövege annyira egybeolvad, hogy nehéz őket elkülöníteni egymástól. Chenhui, Daoan és Sengzhao kommentárjainak közös jellemzői, hogy a kommentárt először előzi meg, és a szöveget nem tagolják részekre. Valamennyi mű címében a „zhu” szó utal a kommentárra, nem pedig a később általánossá váló „shu”. Az előző típusú kommentárt sorközi kommentárnak, míg az utóbbit kifejtő kommentárnak fordítjuk. A kommentár előszava a fordításokhoz csatolt előszavakhoz hasonlóan a mű címét magyarázza el részletesen.

Chenhui kommentárja előszavában tizenötször fordul elő a „mester mondja” (*shi yun* 師云) kifejezés, háromszor pedig „az egyik magyarázat szerint” (*yi shuo yun* 一說云). Mindez utal arra, hogy más mesterek kommentárjait is felhasználta. A szútra magyarázata közben tizenhárom másik szútrára is hivatkozik. Daoan kommentárjának egyik sajátossága, hogy szövegkritikai megjegyzéseket tartalmaz. A korai fordítások gyakran pontatlanok, s ezekre hívta fel a figyelmet a buddhista mester. „A tagmondatok sorrendje fordított” (*judao* 句倒) megjegyzés például ötször fordul elő a szövegben. Rámutat arra, ha szavakat kihagytak vagy betoldottak a fordításba. Jizang szerint Daoantól ered a szútrák három részre való felosztása: bevezetés (*xu* 序), a fő tanítás (*zhengzong* 正宗) és az elterjedés (*liutong* 流通). Daoan fennmaradt kommentárjaiban azonban ezek a kifejezések nem találhatók meg, így valószínű, hogy csak később alakultak ki. Sengzhaónak a *Vimalakirti szútrához* írott kommentárja valójában három mester, Sengzhao, Kumáradzsíva és Daosheng 道生 (360–434) interpretációit gyűjti egybe. A korai kommentárok közös jellemzője, hogy hiányzik belőlük a *kepan*, a szútra szerkezeti vázlata, Xie Lingyun műve azonban már magában foglalja ezt. A *Gyémánt szútrát* három részre osztja: az első rész a tárgyak ürességét világítja meg, a második a bölcsesség ürességét, a harmadik pedig a bódhisattva ürességét.

A kifejtő kommentárok megjelenése

Ahogy a buddhizmus egyre mélyebben gyökeret eresztett a kínai társadalomban, s egyre inkább részévé vált annak a tudásnak, amellyel egy írástudónak rendelkeznie kellett, valamint az uralkodók és arisztokraták is egyre inkább támogatták a buddhizmust adományaikkal, a buddhista művek kommentálása fokozatosan az erre specializálódott szerzetesek feladata lett. Míg korábban előfordult, hogy konfuciánus írástudók is írtak magyarázatokat buddhista művekhez, s a kínai filozófia terminusaival próbálták visszaadni a buddhista szavak jelentését, a buddhista művek megszaporodásával ez egyre nehezebbé vált, mivel speciális képzést igényelt, amelyben csak a kolostor falai között lehetett részesülni.

Az első fennmaradt kifejtő, azaz *shu* típusú kommentár Daoshengnek a *Lótusz szútrához* írt kommentárja: a *Miofa lianhua jing shu* 妙法蓮華經疏 (XZJ 150). A *Vimalakirti szútrához* és a *Nirvána szútrához* írott kommentárjai is fennmaradtak, de nem önállóan, hanem más szerzőkkel közös alkotás formájában (T 38, 1775; 37, 1763). Daosheng szakít

azzal a hagyománnyal, hogy a kommentárt egy önálló előszó (*xu* 序) előzi meg; előzetes megjegyzéseit közvetlenül a kommentár elé helyezi. A későbbiekben ebből alakul ki a *xuantan* 玄談, a „titokzatos beszéd”, amelyben a kommentátor összefoglalja a szútra lényegét, s kifejti a tanítások rendszerét. Először művének megírásának okait tárja fel, s hangsúlyozza, hogy a *Lótusz szútra* Buddha korában keletkezett. Azt írja, hogy a szútra központi gondolata (*zong* 宗): a mahájána. Már Daoannál és Sengzhaónál is megtalálható az a törekvés, hogy egy-egy szútra mondanivalóját, legfontosabb tanítását összefoglalják, ennek terminológiáját azonban még nem alkották meg. A buddhista exegéták valószínűleg a konfuciánus kánon kommentárjaiból merítettek, amikor a mű mondanivalója után kutattak. A szútra lényegének összefoglalása természetes módon vezetett el a tanítások rendszerezéséig (*panjiao* 判教). A Keleti Jin-korban (317–420) ráadásul rengeteg szútra özönlött be Kínába, így a tanítások áttekinthetősége miatt elkerülhetetlen volt a tanításokat valamilyen módon elrendezni. Daosheng kommentárjában a tanítások egy korai rendszerezése olvasható, amely előkészíti a talajt az őt követő korok nagy rendszereinek.

Tartalmi szempontból a szútrát három részre osztotta, míg kortársai másképpen tagolták: Daorong 道融 kilencre, Daolang 道朗 pedig ötre. Nem tudni, melyikük volt, aki először folyamodott ehhez a módszerhez, de feltehetően ez követte ki az utat a szútrák szerkezeti vázlatának kidolgozása előtt. Az első rész, amely az első tizenhárom fejezetet tartalmazza, azzal a témával foglalkozik, hogy a „három” oka megegyezik az „egy” okával. A „három” a három kocsira (arhat, pratyékabuddha, bódhiszattva) utal, míg az „egy” az egy kocsira (buddha). A szútra ugyanis azt magyarázza el, hogy a három kocsi végül is egyforma, mindegyik a buddhasághoz jut el, így nincs különbség, alá- és fölérendeltség közöttük. A második rész – a tizennegyedikről a huszonegyedik fejezetig – ugyanezt mondja el a következmények tekintetében. A harmadik rész pedig – a huszonketedikről a huszonhetedik fejezetig – arról szól, hogy a három kocsi híve nem más, mint az egy kocsi híve.

Minden egyes fejezet kommentárja előtt a fejezet szinopszisa található, majd a cím magyarázata következik, s annak megvilágítása, hogy miért ez a helye az illető fejezetnek (*laiyi* 來意). Kommentárjában elsősorban nem az egyes kifejezések pontos, aprólékos magyarázatára törekedett, hanem a szútra mögött meghúzódó jelentés feltárására. Stílusa tömör, sokszor a taoizmus szófordulataihoz folyamodik. Kiemelendő, hogy egyetlen más buddhista művet sem idéz. Csupán két helyen utal más interpretációra. Ebben kétségtelenül Wang Bire hasonlít, aki *Laozi*-kommentárjában semmilyen más műre nem utal, csak a *Laozire*, hogy a *Laozit* a *Laozi* szavaival értelmezze, ne pedig másokéval. Feltehetően Daoshenget is hasonló szándék vezérelte. Daoshengnél világosan megjelenik a *kepan* 科判 vagy *kewen* 科文, azaz a mű szerkezeti vázlata. A fejezeteket szakaszokra tagolva magyarázza, s minden egyes szakasznak külön nevet ad. Nem ismétli meg mindig teljes egészében a szútra szövegét, hanem csak a szakasz kezdetét jelöli meg az „innen kezdve” (*cixia* 此下), vagy az „A-tól B-ig” (A *zhi* 至 B) kifejezésekkel. Nyelvi magyarázatait a „Songban azt mondják” (*Song yan* 宋言 vagy *Song yun* 宋云) szavakkal vezeti

be, amely a Liu-Song-dinasztiára (420–479) utal, megjelölve a helyet, ahol a buddhista mester élt.

Több szútrában, így a *Lótusz szútrában* is a prózai részeket verses részek követik, amelyek többé-kevésbé megismétlik tömören a próza tartalmát. Daosheng négy okát látja annak, amiért verseket is találunk a műben: 1. a verseket azoknak tanították, akik a próza elhangzása után érkeztek; 2. azok kedvéért mondták el, akik a prózát nem értették; 3. a prózát alaposabban kifejtik; 4. érzelmi felfokozottságból keletkeztek. Csak röviden kommentálja a verseket, de nagy figyelmet szentel annak, hogy kimutassa, melyik versszak melyik prózai szakaszhoz tartozik. A szútrában leírt jelenségek (fény sugárzása, földrengés stb.) a kommentár szerint mély fogalmi jelentéssel bírnak, s ha az olvasó ezt megértette, akkor nem szabad ezekhez a jelenségekhez tovább ragaszkodnia.

Daban niepanjing jiji 大般涅槃經集解 (*A Maháparinirvāna kommentárjainak gyűjteménye* T 38, 1763) tizennyolc szerzetes magyarázatait tartalmazza. A szútrát 2864 szakaszra osztja, s az egyes szakaszok után következnek a kommentárok, amelyek közül Sengliang 僧亮 műve tekinthető a legfontosabbnak: a többi kommentárt csak akkor említi, ha jelentősen eltér Sengliangétól. A művet valószínűleg Falang 法朗 állította össze, aki a különböző szerzők előszavait is egybe dolgozta, nyolc téma alá rendezve: 1. a cím magyarázata (*shiming* 釋名); 2. a [szútra] lényegének kifejtése (*bianti* 辨體); 3. a lét alapvető természetének leírása (*xu benyou* 敘本有), ahol azt olvassuk, hogy a létezés végső természete a nirvána; 4. a nevek meghaladásának elmondása (*tan jueming* 談絕名), ahol azt magyarázza el, hogy a nirvána és a tan-test szavakkal leírhatatlan; 5. a „nagy” szó magyarázata (*shi da zi* 釋大字); 6. a „szútra” szó magyarázata (*jie jing zi* 解經字); 7. a tanítás jelentésének feltárása (*he jiao yi* 覈教意); 8. a [szútra] szerkezeti vázlata (*pan keduan* 判科段). A bevezető rész tematikus tagolása fontos újítása ennek a munkának, mivel a későbbiekben ez a módszer általánossá vált.

A Liang-dinasztia (502–557) három nagy mesterének egyike volt Fayun 法雲, akinek a *Lótusz szútrához* fűzött kommentárjait tanítványai jegyezték le, s a műnek a *Fahuaqing yiji* 法華經義記 (T 33, 1715) címet adták. A kommentár bevezetője, a *xuantan* két részre oszlik: 1. a lényegi jelentés (*dayi* 大意), amelyben kifejti a szútra lényegét és címét; 2. a részletes magyarázat (*guangshi* 廣釋), amelyben az ok és következmény három-három definícióját adja. A mű erőssége a szútra szerkezeti vázlatának felrajzolása, amely mérvadóvá vált a későbbi kommentárok számára. Itt már egyértelműen megjelenik a később általánossá vált hármass felosztás (*xu, zhengzong, liutong*). Nem tudjuk, hogy honnan származik ez a tagolási rendszer, talán a *Lótusz szútra* exegetikai hagyományában kereshetjük gyökereit. A „xu” és „liutong” kifejezések a szútrákban is megtalálhatók, így feltehetően onnan vették át, míg a „zhengzong” kifejezés a korban divatos *zongyao* 宗要 magyarázatokból származhat.

A szútra szerkezeti tagolása, a *kepan*, amely feltehetően a Song-dinasztia idején alakult ki, olyan újítás, amely sem az indiai buddhista művekben, sem a kínai klasszikusokban nem található meg. Kína ebben az időben északi és déli dinasztiákra oszlott, a legitim kínai államot a kínai történetírás számára a déli dinasztiák képviselték, míg északon nomád népek alkottak kínai típusú dinasztiákat, átvéve a kínai szokásokat.

A buddhizmus tekintetében is különbség volt észak és dél között. A szútrák alapos boncolgatása, elemzése inkább a délre volt jellemző, míg északon a buddhizmus gyakorlati aspektusai váltak dominánssá. A *kepan* is inkább délen virágzott, míg északon sokkal egyszerűbb rendszerekkel találkozunk. Északon működött Bódhirucsi fordítómester, aki számos jógácsára művet ültetett át kínai nyelvre. Ezek között több Vaszubandhu-kommentár is szerepelt, amelyek jelentősen befolyásolták a kommentárírás fejlődését északon. Ezek a kommentárok nem annyira a skolasztikus értelmezéseket helyezték előtérbe, mint inkább a buddhista praxist, azt kutatva, hogy a buddhista iratok miként segíthetik a vallásos gyakorlatot.

Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523–592), aki többek között hatalmas buddhista enciklopédiájáról vált híressé, számos kommentárt hagyott hátra: *Weimojing yiji* 維摩經義記 (T 38, 1776), *Niepanjing yiji* 涅槃經義記 (T 37, 1764), *Shengmanjing yiji* 勝鬘經義記 (XZJ 30), *Wenshijing yiji* 溫室經義記 (T 39, 1793), *Wuliangshoujing yishu* 無量壽經義疏 (T 37, 1745) és *Guan wuliangshou jing yishu* 觀無量壽經義疏 (T 37, 1749). A *Guan Wuliangshou jing*hez írott kommentár bevezető részében az „öt lényeg” (*wuyao* 五要) fejt ki részletesen. Az első annak meghatározása, hogy a szútra tanítása a hínájánához vagy a mahájánához tartozik-e. Egyértelműen a bódhiszattva-pitaka, azaz a mahájána alá rendeli ezt a művet. A második lényeges pont, hogy a szútra tanítása korlátozott, fokozatos vagy hirtelen. Ez tehát az előzőhöz hasonlóan szintén a tanítások osztályozásának kérdését feszegeti. A korlátozott tanításon a hínájána tanítást érti. Érdekes módon sajátosan értelmezi a hirtelen és a fokozatos tanítás közti különbséget. A korban a kettő közti különbséget általában úgy határozták meg, hogy az *Avatamszaka szútra*, amelyet Buddha közvetlen megvilágosodása után tanított, képviselte a hirtelen tanítást, míg az összes többi szent irat a fokozatosat. Huiyuan azonban úgy véli, hogy a hirtelen megvilágosodást azok tapasztalják meg, akik közvetlenül a mahájána tanait fogadják be, anélkül hogy előtte a hínájánával ismerkedtek volna meg. A szútrát a világi hívő Vaidéhi előtt tárta fel Buddha, így ez a szöveg a hirtelen tanítások közé sorolandó.

A harmadik pont a szútra mondanivalója (*zongqu* 宗趣): a buddhavizualizáció számádhija, mivel Amitábha buddha és Tiszta-földjének vizualizációját írja le. A negyedik lényeges pont a szútracímek közti különbségek magyarázata. A szútracímek lehetséges kritériumaként a következőket sorolja fel: tanítás, személy, hasonlat, tárgy, hely, idő, személy és tanítás, tárgy és tanítás, tanítás és hasonlat. Az itt tárgyalt szútra címét a személy és a tanítás határozza meg. A személy Buddha, a tanítás pedig a Végtelen Élet Buddhájának vizualizációjáról tartott beszéd. Az ötödik lényeges pont annak eldöntése, hogy kinek a tanítását tartalmazza a szútra. A szútrák származhatnak Buddhától, szent tanítványaitól, remetéktől, istenektől és átváltozott lényektől. Ez a szútra Buddha szavait örizte meg. Az első és ötödik kategóriát Huiyuan kimutathatóan a buddhista iratokból vette át, így valószínűleg a többi is onnan származik. Ezeket alakította át aztán exegétikai szakkifejezésekké. Az itt taglalt „öt lényeg” Huiyuan többi kommentárjában is megtalálható. Valamennyi kommentárjában alkalmazza a szútrák hármas tagolását (*xu, zhengzong, liutong*).

Huiyuan kommentárjaiban számos nyelvészeti megfigyelést vehetünk észre. Felhívja a figyelmet a buddhista fordítások és a kínai szerzők által írt munkák közti szintaktikai különbségekre. Gyakran kiemel egy-egy szót a szútrából, majd meghatározza a jelentését különböző formulákat használva. Ilyenek például: „A azt jelenti, hogy B” (A *wei* 謂 B *ye* 也); „A olyan, mint B” (A *you* 猶 B *ye* 也); „A értelme B” (A *shi* 是 B *yi* 義); „A azonos a B szóval” (A *zhe* 者 B *ci* 辭).

Más szútrák és értekezések is foglalkoznak Amitábha Tiszta-földjével, és ezek helyenként ellentmondanak a Huiyuan által kommentált szútrának, így megpróbálta ezeket az ellentmondásokat feloldani. Az első ilyen kérdés a két kocsi híveinek (srávaka, pratyékabuddha) a Tiszta-földre való megszületése. Vaszubandhu értekezése tagadja ennek lehetőségét, míg a *Guan Wuliangshou jing* megengedi ezt. Huiyuan az utóbbit fogadja el, azt állítva, hogy a mahájána gyakorlat segítségével a hínájána hívek is újjászülethetnek a Nyugati Paradicsomban. A másik ilyen vitatott probléma, hogy nők és nyomorékok eljuthatnak-e a Tiszta-földre. Vaszubandhu ugyanis határozottan tagadja ezt, míg a szútrában azt találjuk, hogy Vaidéhi asszonynak ötszáz fős női kíséretével együtt sikerült ezt elérnie. Huiyuan egyrészt megerősíti az értekezést abban, hogy a Tiszta-földön sem nők, sem nyomorékok nem élnek, másrészt azonban elismeri, hogy Vaidéhi és a többi nő megérkezett ide. Az újjászületés során ugyanis átváltozáson mentek keresztül, így már nem voltak nők többé, s hasonló a helyzet a nyomorékokkal is.

A harmadik probléma, hogy vajon az öt nagy bűnt elkövetett lények újjászülethetnek-e a Tiszta-földön. Az elemzett szútra szerint igen, míg a *Wuliangshou jing* 無量壽經 szerint nem. Huiyuan a személy (*ren* 人) és a gyakorlat (*xing* 行) szempontjából vizsgálja a kérdést. Szerinte az elkövetett bűn nagysága és a megbánás mértéke szerint a vétkesek között vannak jobbak és rosszabbak. Az előző szútra azokra utalt, akik kis bűnt követtek el, de azt nagyon megbánták, míg az utóbbi azokra, akiket nagy bűn terhel, de csak kicsit bánták meg. Továbbá úgy érvel, hogy a buddhavizualizáció révén elért számadhi olyan erővel rendelkezik, amely minden gonosz karmát megsemmisít, a többi gyakorlat azonban gyenge ehhez. Az általa vizsgált szútra az előbbi tartja szem előtt, míg a másik az utóbbit. A fent említett három kérdésen kívül Huiyuan további hat pontban foglalja össze a *Guan Wuliangshou jing* és a *Wuliangshou jing* közötti különbséget.

A titokzatos beszéd fejlődése

A Sui-dinasztia (581–618) alatt Kína politikai egysége ismét megvalósult, s ez lehetőséget teremtett az északon és délen eltérő irányba fejlődő buddhista iskolák számára is, hogy közeledjenek egymáshoz. Ennek nyomai a kommentárirodalomban is kimutathatók. A Sui császárok, Wendi és Yangdi egyaránt tanácskozássokra hívták az északi és déli tudós szerzeteseket, hogy megvitassák nézeteiket, s így a főváros, Chang'an a buddhista exegézis fellelőjévé vált ebben a korban. A korábban a buddhistaüldözések elől délre menekült szerzetesek visszatértek északra. A buddhizmus fontos szerepet játszott a széttagoltság utáni egység megteremtésében.

A kommentárírásban lezajlott legjelentősebb változásként a bevezető rész, a titokzatos beszéd (*xuantan*) fejlődését lehet értékelni. Már Huiyuannál is láthattuk, hogy a bevezető az úgynevezett „öt lényegre” oszlik. Jizang és Zhiyi ezt az irányvonalat folytatták, amikor a bevezetőn belüli részeket külön címszavak alatt tárgyalták. Ezeket nevezhették „kapu”-nak (*men* 門) vagy „jelentés”-nek (*yi* 義). A korábbi korszak hagyományát követve a *xuantan*ban található a cím magyarázata és a tanítások rendszerezése. Új elemként tűnik fel azonban, hogy nagyon sok buddhista műből idéznek, s megmutatják, hogy mi a különbség az eltérő iskolák magyarázatai között. A rivális iskolák nézeteinek cáfolatával saját tanításaik igazát kívánták alátámasztani. A régi tanokat bírálva a kor szövegmagyarázói erős önbizalmat éreztek, amikor saját rendszeres, átfogó elméleteiket kidolgozták. A *xuantan* ugrásszerű fejlődésének az lehetett az oka, hogy egyrészt az északi és déli iskolák nézetei ötvöződtek, másrészt Paramártha déli és Bódhirucsi északi fordításai miatt szükségessé vált a régi és új szútrák, valamint értekezések gondolati egységesítése.

Zhiyi és Jizang számos kommentárának (*Fahua xuanyi* 法華玄義 T 33, 1716; *Weimojing xuanshu* 維摩經玄疏 T 38, 1777; *Fahua xuanlun* 法華玄論 T 34, 1720; *Jingming xuanlun* 淨名玄論 T 38, 1780; *Fahua youyi* 法華遊義 T 34, 1722) közös jellemzője, hogy a szútra szövegét nem passzusról passzusra magyarázzák, hanem átfogóan, az egész mű mondanivalóját próbálják megvilágítani. Zhiyi például *Fahua xuany* 法華玄義 (A Lótusz szútra titokzatos jelentése) című munkájában a szútrát öt szempontból tárgyalja, amelyet az „ötféle titokzatos jelentésnek” (*wuchong xuanyi* 五重玄義) nevez. Az öt rész a következő: 1. a cím magyarázata (*shiming* 釋名); 2. a lényeg kifejtése (*bianti* 辨體), amely nem más, mint a jelenségek végső valóságának leírása; 3. a mondanivaló megvilágítása (*mingzong* 明宗), amely a Buddha vallásos gyakorlatainak okait és következményeit tartalmazza; 4. a funkció megvitatása (*lunyong* 論用), amely a relatív és végső valóság bölcsességeinek azt a funkcióját írja le, hogy segít a kételyek eloszlátásában és a hit felkeltésében; 5. a tanítások osztályozása (*panjiao* 判教), amely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a Lótusz szútra milyen helyet foglal el Buddha tanításai között.

Az öt rész közül a legterjedelmesebb a cím magyarázata, amely a 133 oldalas műből 88 oldalt tesz ki. Ebben a fejezetben bírálja Fayun korábbi interpretációit, majd részletesen taglalja a szútra címében szereplő két írásjegyet, a „dharma” (*fa* 法) és a „csodálatos” (*miao* 妙) jelentését. A „csodálatos” szó magyarázata kapcsán kifejti a tiantai iskola egyik újítását, a három igazság tanát, s ennek alkalmazását a meditációban. A mahájána buddhista filozófia két igazságról beszél: az átlagemberek által tapasztalt relatív valóságról és a buddhák által megértett abszolút valóságról. Zhiyi a kettő között egy harmadikat definiál, a középső igazságot.

Jizang a *Fahua youyi* című művében tíz pontban (*shimen* 十門) tárgyalja a Lótusz szútrát. Az első pont a szútra eredetének az oka (*laiyi* 來意), amely azt vizsgálja, hogy a szútrát és ennek fejezeteit milyen szándékkal tanította Buddha. A második pont a szútra mondanivalójával (*zongzhi* 宗旨) foglalkozik, a harmadik a cím magyarázatával (*shi mingti* 釋名題), a negyedik a tanítások osztályozásával (*panjiaoyi* 判教意). Az ötödik egy új elem: az ezoterikus és exoterikus tanításokat foglalja össze (*xianmi* 顯密). Azokat tekinti ezoterikus tanításoknak, amelyeknek igazi jelentése rejtve maradt a hallgatók előtt. A hatodik

fejezet a „három és egy” (*sanyi* 三一), amely az *Ügyes módszerek* fejezetben szereplő három kocsi és egy kocsi viszonyát fejt ki. A hetedik rész a hatékony funkció (*gongyong* 功用), amely azt világítja meg, hogy a szútra azért rendelkezik megszabadító erővel, mert fel van ruházva a tíz felfoghatatlannal. A nyolcadik pont a szútra terjesztése (*hongjing* 弘經), amely a terjesztés módszereit és a terjesztők személyét mutatja be. A kilencedik téma a szútra verzióit (*budang* 部黨) veszi számba, összehasonlítva a különböző fordításokat. A tizedik fejezet pedig a történetet (*yuanqi* 緣起) mondja el, amely a *Lótusz szútra* exegétikai hagyományát tárja fel.

Zhiyi *Fahua wenju* 法華文句 (*A Lótusz szútra szavai és kifejezései*) című munkájában a szútrát passzusról passzusra elemzi. Exegétikai újítása, hogy egy négyes interpretációs sémát dolgoz ki a szöveg magyarázatára: 1. a szöveg keletkezésének körülményei (*yinyuan* 因緣); 2. a tanítások orientációja (*yuejiao* 約教); 3. alapvető és másodlagos jelentés megkülönböztetése (*benji* 本跡); 4. a szöveg értelme a meditáció szempontjából (*guanxin* 觀心). Jizang egy másféle sémát alkalmaz: 1. a neven alapuló magyarázat (*yiming shiyi* 依名釋義); 2. a jelentés magyarázata a tantételek szempontjából; 3. a kölcsönösség alapján elmagyarázott jelentés (*huxiang shiyi* 互相釋義); 4. az a magyarázat, amely semmilyen módszerhez nem sorolható (*wufang shiyi* 無方釋義).

Végkifejlet: Tang-kor (618–907)

A Tang-kor elején a kommentárrírássra jelentős befolyást gyakorolt Xuanzang 玄奘 munkássága. A kínai buddhizmus e nagy alakja először kínai fordításokban ismerkedett meg a jógácsára tanításokkal, de úgy vélte, hogy bizonyos iratok még hiányoznak Kínából, amelyek feltétlenül szükségesek a csak-tudat iskola tanainak helyes megértéséhez. Így aztán útnak indult India felé, hogy a hiányzó műveket beszerezze, s elsajátítsa a buddhizmus szent nyelvét, a szanszkritot. Miután alaposan megtanulta a nyelvet, s a kor szellemi központjának számító Nándái Buddhista Egyetemen is folytatott tanulmányokat, rá kellett döbennie, hogy a korábbi kínai fordítások gyakran pontatlanok, s ez súlyos félreértéseket eredményezett. Hazatérve Kínába, életének hátralévő részét a buddhista iratok fordításának szentelte, és tanítványait mindig a szövegek eredeti jelentéséhez hű értelmezésre ösztönözte. Igyekezett a terminológiát minél pontosabban visszaadni a fordításaiban. A korban szanszkrit nyelvtanokat és fonetikai könyveket állítottak össze. Indiai kommentárokat fordítottak le, amelyek hatással voltak a kínai mesterek kommentárjaira, ezeken a műveken keresztül ugyanis az Indiában kialakult logikai és érvelési szabályokkal ismerkedtek meg.

Ekkor jelentek meg a kommentárok kommentárjai, az alkomentárok. Zhanran 湛然 után például a tiantai iskola mesterei Zhiyi kommentárjaihoz írtak magyarázatokat. Külön műveket alkottak, amelyek egy korábbi mester kommentárjának a szerkezeti vázlatát (*kepan*) tartalmazták. Zhanran például Zhiyi három fő művéhez alkotta meg a szerkezeti vázlatot. Ez a fejlemény kétségtelenül összefügg azzal a változással, hogy – különösen

a Song-kortól (960–1279) – megnövekszik a pátriárkák és a pátriárkák láncolatának a szerepe a kínai buddhizmusban. A másik ok pedig az volt, hogy a Tang-korral lezárult a nagy fordítások korszaka, már csak tantrikus műveket fordítottak, így nem ösztönözték újabb indiai művek a kínai kommentátorokat, hogy más formákat találjanak ki.

A Tang-kor kommentárirodalmának egyik csúcspontja Chengguan 澄觀 (738–839), a huayan iskola negyedik pátriárkájának az *Avatamszaka szútrához* írott kommentárja, a *Dafanguang fohuayanjing shu* 大方廣佛華嚴經疏 (T 35, 1735). Már az előző pátriárkák is írtak kommentárokat a hatvantekercses *Avatamszaka szútrához*. A Tang-korban Siksananda által készített új, nyolcvantekercses fordításhoz Fazang 法藏 (643–712), a harmadik pátriárka kezdett kommentárt írni, halála miatt azonban a munkát tanítványa, Huiyuan 慧苑 (673–743) fejezte be. Huiyuan számos ponton eltért mesterétől, s ezért Chengguan bírálta. Ez volt az egyik oka annak, hogy belevágott ebbe az óriási vállalkozásba, hiszen ez a szútra az egyik legterjedelmesebb mahájána szútra.

Életrajza szerint Chengguan a Wutaishanon a Huayan-kolostorban telepedett le egy időre, s az itt élő szerzetesek kérték, hogy írja meg művét. Egy külön épületet is építettek a mesternek, hogy a kolostor mindennapi rutinja ne zavarja az átszellemült alkotásban. A munka megkezdése előtt álmában egy arany alak jelent meg előtte, amelyet egészen lenyelt. Ezt kedvező jelként értelmezte, így elkezdte az írást. 784-től 787-ig dolgozott művén. Miután elkészült vele, ismét álmodt látott, amelyben sárkánnyá változott, majd sok kis sárkánnyá alakulva minden irányba szétáradt. Ezt annak jeleként fogta fel, hogy tanítása sikeresen fog terjedni. A hallgatóság kérte, hogy bővebben fejtse ki tanait, ezért tanítványai lejegyezték a kommentárhoz fűzött szóbeli magyarázatait, s így elkészült az alkommentár, amelynek címe *Dafanguang fohuayanjing suishu yanyichao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (T 36, 1736). Művével hírnevet szerzett magának, a császár a fővárosba hívatta, s a későbbiekben császárok tanítója lett, és magas egyházi hivatalokat töltött be.

Ez a két kommentárja kétségtelenül az *opus magnum*: az *Avatamszaka szútra* nyolcvantekercses fordítása 444 oldal a *Taishō* kánonban, amely angol fordításban majdnem 1500 oldalt tesz ki; Chengguan kommentárja 460 oldal, alkommentárja pedig 700. A három mű összesen mintegy 744 ezer írásjegyet tartalmaz. Chengguan maga is segédkezett az *Avatamszaka szútra* harmadik fordításában, amelyet negyventekercsesnek neveznek. Valójában azonban ez csak a szútra utolsó, legterjedelmesebb fejezetének fordítása. Császári parancsra Chengguan az új fordításhoz is írt egy kommentárt, amelynek címe: *Huayanjing xingyuanpin shu* 華嚴經行願品疏 (XZJ 7.). A nagy kommentárokon kívül a kor neves írástudóinak és államférfiainak felkérésére számos rövidebb munkát is írt, amelyekben megpróbálta összefoglalni a szútra tanításait. Az előzőekben láttuk, hogy a kínai buddhista kommentárok két fontos jellemzője: az idők során önálló művé fejlődő bevezető (*xuantan*) és a szöveg szerkezeti vázlata, a *kepan* vagy *kewen*. Chengguan kommentárja klasszikus példa mindkettőre; mind a bevezetője, mind a szerkezeti tagolása annyira jelentős, hogy ezeket önállóan is kiadták: *Huayanjing shuchao xuantan* 華嚴經疏鈔玄談 (XZJ 8.) és *Huayanjing shu kewen* 華嚴經疏科文 (XZJ 8.).

A huayan szerzetesek kedvelt száma a tíz, amely a tökéletességet fejezi ki. Ennek köszönhetően Chengguan a bevezetőjét tíz részre osztotta: 1. a tanítás kialakulásának kö-

rülményei (*jiaoqi yinyuan* 教起因緣), 2. a tripitaka és a tanítás tartalma (*zangjiao suoshe* 藏教所攝), 3. a tantételek osztályozása (*yili fenqi* 義理分齊), 4. a tanítás hallgatóinak képessége (*jiaosuo beiji* 教所被機), 5. a tanítás szintjei (*jiaoti qianshen* 教體淺深), 6. a szútra központi tétele (*zongqu tongju* 宗趣通局), 7. a szútra változatai és fejezetei (*bulei pinhui* 部類品會), 8. a fordítók és magyarázók (*chuanyi gantong* 傳譯感通), 9. a cím magyarázata (*zongshi mingti* 總釋名體), 10. a szútra szövegének magyarázata (*biejie wenyi* 別解文義). Az első kilenc rész további tíz részre oszlik, és sokszor az még további tízre. Chengguan tanítványa, Zongmi 宗密 (780–841) sokat átvett mestere kategóriáiból a *Yuanjue jing* 圓覺經 (Tökéletes megvilágosodás szútrájához) írt kommentárjában. Azért választotta ezt a művet, mert a chan iskolában nagy becsben tartották, s Zongmi a chan pátriárkája is volt. Úgy gondolta, hogy korábban az *Avatamszaka* szútra túl bonyolult a hívők számára, a *Tökéletes megvilágosodás szútráját* viszont a kezdők is nyugodtan olvashatják, és segítségével eljuthatnak egészen a megvilágosodásig.

A fentiekben áttekintettük a kínai buddhista kommentáriródlom fejlődését, hogy miként alakultak ki azok a sajátos jellemzők, amelyek ezeket a munkákat megkülönböztetik az indiai buddhista kommentároktól és a nem buddhista, konfuciusus vagy taoista kommentároktól. A Tang-kor után már nem változtak jelentősen a szent iratokhoz fűzött kommentárok formai jellemzői és stilisztikai jegyei. Mindazonáltal egészen a legutóbbi időkig folytatták a buddhista mesterek a kommentárok írását, többnyire azokat a módszereket alkalmazva, amelyek a Tang-korra fejlődtek ki teljesen. (A Tang-korban kezdenek létrejönni, ám kétségtelenül a Song-korban virágoznak fel a chan buddhizmus jellegzetes alkotásához, az időnként meghökkenítő vagy éppen érthetetlen *kunganokhoz* [japánul: *kōan*] írott kommentárok. Ezek azonban jelentősen eltérnek az itt tárgyalt kommentároktól.)

Történeti művek

A Tang-kor után újabb buddhista iskolák nem alakultak, s a chan és Tiszta-föld iskolák kerültek egyre inkább előtérbe. A Song-kor a buddhista történetírás virágkora volt, 960-tól 1278-ig legalább ötven buddhista történeti művet írtak. Ezek közül a legfontosabbakat mutatjuk be.

Song gaoseng zhuan 宋高僧傳

A vinaja iskolához tartozó szerzetes, Zanning 贊寧 (919–1002) Taizong 太宗 (976–998) császár parancsára írta ezt a művet azzal a céllal, hogy folytassa a két korábbi életrajzi gyűjteményt. Az egyik a Huijiao 慧皎 (497–554) által írt *Kiváló szerzetesek életrajza* (*Gaoseng zhuan*), amely mintául szolgált a későbbi korok buddhista életrajzírói számára. Ez a mű a 67-től 519-ig terjedő időszakban élt 257 szerzetes életrajzát, valamint

200 életrajzi megjegyzést tartalmaz. A másik a vinaja iskola megalapítója, Daoxuan 道宣 (696–667) műve, *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (*A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása*). Az előszó szerint 645-ben készült el a mű, amely 340 (néhány kiadásban 331) fő és 160 alárendelt életrajzot tartalmaz. Zanning nemcsak az előző életrajzi gyűjtemény összeállítása óta született szerzetesek életrajzát írta meg, hanem olyan korábban élt szerzetesekét is, amelyeket elődei kihagytak.

A *Kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye* 982 és 988 között íródott, és 531 fő és 124 alárendelt életrajzot tartalmaz. A szerzeteseket tíz csoportba sorolja: 1. fordítók; 2. szövegmagyarázók; 3. meditálók; 4. regulaértelmezők; 5. tanvédők; 6. csodatevők; 7. öncsonkítók; 8. recitálók; 9. erényeket gyakorlók; 10. egyéb. Zanning ezt a csoportosítási módszert Daoxuantól vette át, aki pedig Huijiao rendszerét módosította némileg. Míg az első két életrajzi gyűjteményben a fordítók és a szövegelemzők között található a legtöbb szerzetes, addig itt a legnagyobb hangsúlyt az elmélyedők kapják. Ez azzal magyarázható, hogy a Tang-korban virágzott a chan iskola, s ez a mű ezt a korszakot tárgyalja. Chengguan életrajzát a szövegelemzők közé helyezte a szerző, ami érthető, hiszen fő műve az *Avatamszaka szútrához* írt kommentár.

A *Kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye* helyenként utal sírfeliratokra is. Koichi Shinohara a fennmaradt sírfeliratokat összehasonlította az életrajzokkal, és huszonegy esetben azt találta, hogy a történeti mű a sírfeliraton alapszik. A huszonegy esetből tizenháromban konkrét utalást talált a sírfelíratra, míg a többi nyolc esetben a történeti mű és a sírfelirat egybevetése igazolta a kettő közti kapcsolatot. Nem vizsgálta meg azonban valamennyi életrajzot, így Chengguanét sem.

Guang Qingliang zhuan 廣清涼傳

A *Hűvös-hegy részletes története* a Wutaishan kolostorait mutatja be, s az itt megfordult szerzetesek életét foglalja írásba. Ezt a művet Yanyi 延一 írta 1060-ban, ő maga is ezen a hegyen élt. Ennek a munkának az elődje A *Hűvös-hegyről készült régi feljegyzések* (*Gu Qingliang zhuan*), amelyet 667-ben az ide utazó Huixiang 慧祥 készített. Huixiang saját korának buddhista tevékenységéről és kolostorairól számolt be, korábbi művekből válogatott össze rövidebb idézeteket, és számos legendát gyűjtött össze. Yanyi műve sokkal átfogóbb, mint elődjéé, sok Tang- és korai Song-kori forrásból idéz.

Longxing biannian tonglun 隆興編年通論

A Song-korban jelentek meg a buddhista krónikák. Ezek elődje a Fei Changfang 費長房 által írt *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記 (*Feljegyzések a három drágaságról a különböző korokban*). Ez a munka még nem nevezhető igazi krónikának, mivel kevés eseményt sorol fel, és stílusa is meglehetősen egyszerű. Zuxiu 祖琇 1164-ben fejezte be buddhista krónikáját, melynek A *Longxing időszakban készített buddhista krónika* címet adta. A Kései

Han-dinasztiától kezdődően 960-ig tárgyalja a buddhizmus történetét. Igyekezett a chan elsőbbségét kidomborítani, ugyanakkor más iskolák híres mestereiről, valamint neves világi hívekről és támogatókról is megemlékezett.

Shimen zhengtong 釋門正統

A Song-korban jelennek meg azok a történeti munkák, amelyek a buddhista hagyományt egyik vagy másik iskola szempontjából mutatják be. A chan iskola volt az első, amelyik ilyen művek egész sorát hozta létre, s ezeket *A lámpa átadásáról készült feljegyzések* címmel látta el. Ebből a sorozatból a legkorábbi alkotás *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 (*A Jingde-korszakban készült feljegyzés a lámpa áthagyományozásáról*). Daoyuan 道源 írta 1004-ben, s 1071 chan szerzetes életét örökíti meg. Ezeknek a műveknek a fő céljuk az volt, hogy rögzítsék a chan iskola hagyományozódásának menetét. Nem véletlen, hogy éppen ennél az iskolánál jelenik meg először az az igény, hogy saját tanításainak eredetét igazolja. A chan buddhizmus híressé vált jelmondata: „Nem alkotni írást, az írott tanításokon kívül egy másik hagyomány.” A chan elveti a buddhista szent iratokat, a tanítások közvetlen átadását hirdeti egyik tudattól a másik tudatig. Az iskola alapja nem valamilyen Buddhának tulajdonított szent irat, mint a legtöbb kínai buddhista iskolánál, hanem az elmélyedés módszere, amelyet Bódhidharma, a chan első tanítója hozott el Kínába. Bódhidharma mesterein keresztül Buddhától kapta tanításait, a chan iskola így magát Buddha igazi tanítása örökösének tekintette, mondván, hogy ezeket a tanításokat nem homályosítják el mindenféle körmönfont okoskodások. Ezek a történeti munkák a chan iskola számára tehát nemcsak a múlt mestereinek emlékét őrzik meg, hanem az iskola hitelességének biztosítói is.

A chan történeti munkákban a tiantai iskola megalapítója, Zheyi a chan buddhizmus követőjeként szerepel, nem pedig a tiantai iskola pátriárkájaként, ezért a tiantai iskola képviselői hevesen bírálták ezeket a műveket. Saját iskolájuk védelmében a tiantai iskola is számos történeti munkát készített. Egy világi hívő, Wu Keji 吳克己 (1140–1214) írta meg *Shimen zhengtong* (*A buddhista iskolák helyes leszármazása*) című művet átdolgozott és kibővített 1195 és 1214 között, melyet később, a 13. század harmincas éveiben Zongjian 宗鑑. Zongjian munkája az első olyan buddhista történeti mű, amely szerkezetében a dinasztikus történeti munkákat utánozta. Buddha és az indiai pátriárkák életrajzai az évkönyvek fejezetbe, a pátriárkák kiemelkedő tanítványainak életrajzai pedig az örökletes házak fejezetbe kerültek. Különböző témákról értekezéseket is írt, valamint összeállította a tiantai iskola szerzeteseinek és világi hívőinek életrajzát. A mű végén található a feljegyzések, amelyek a chan, a huayan, a faxiang és a tantrikus iskola mestereinek életrajzát tartalmazzák. A hivatalos történeti stílus átvétele azt jelentette, hogy ezeknek a szerzeteseknek a szemében a pátriárkák és tanítók helyzete a királyok, hercegek és miniszterek helyzetével volt azonos.

Fozu tongji 佛祖統記

Harminc évvel a *Shimen zhengtong* megírása után egy másik tiantai szerzetes, Zhipan 志磐 állította össze *A Buddháról és pátriárkákról készült átfogó feljegyzést* 1258 és 1269 között, amely a tiantai iskola legterjedelmesebb történeti munkája. Zhipan buddhista és világi forrásokat egyaránt használt. Zongjianhez hasonlóan a hivatalos történeti művek szerkezeti beosztását követte: évkönyvek, örökletes házak, életrajzok, táblázatok, értekezések. Zhipan nagy érdeme, hogy a buddhizmus történetét a kínai történelem egészében helyezte el, a buddhisták és nem-buddhisták vallási életéről egyaránt beszámol, s így értékes forrás a kínai történelmet tanulmányozók számára.

KÉPGALÉRIA



1. kép: Létkerék (Dazu)



2. kép: Zhixiang kolostor (Zhongnanshan)



3. kép: Guan wuliangshou fo jing illusztráció (Dazu)



4. kép: Mandzusrí (Zhixiang kolostor)



5. kép: Buddhák csarnoka (Zhulin kolostor, Wutaishan)



6. kép: Buddha két bódhiszattvával (Maijishan)



7. kép: Jin'ge kolostor kapuja (Wutaishan)



8. kép: Ezerkarú Mandzsusí (Xiantong kolostor, Wutaishan)



9. kép: Vajrócsana (Dazu)



10. kép: Pávakirály (Dazu)

FELHASZNÁLT IRODALOM

Magyarul:

- Hamar Imre. 1998. *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre. 2000. A buddhista tanok rendszerezése Kínában. In: *Állandóság a változásban, Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*, szerk. Puskás Ildikó. Budapest: Politika + Kultúra Alapítvány, 382-397.
- Hamar Imre. 2002. Az ősi kínai bölcselet bírálata és alkalmazása Cs'eng-kuan (738-839) munkáiban. *Keletkutatás*, 1996 ősz – 2002 tavasz, 23-35.
- Hamar Imre. 2002. *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre. 2003. Buddhista kommentárirodalom Kínában. In: *Kínai nyelv és Irodalom*. Sinológiai Műhely 4. Budapest: Balassi Kiadó, 253-275.
- Hamar Imre. 2004. *A kínai buddhizmus története*. ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Hamar Imre. 2005. Mou mester eloszlatja a kételyeket: az első kínai buddhista apológia. In: *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Sinológiai Műhely 5. Budapest: Balassi Kiadó, 235-295.
- Hamar Imre. 2009. A kínai ezoterikus buddhizmus története. In: *Kínai történelem és kultúra – tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*. Sinológiai Műhely 7. Budapest: Balassi Kiadó, 65-79.
- Miklós Pál. 1996. *Tus és Ecset*. Liget Műhely Alapítvány.
- Pap Melinda. 2009. Zhanran életrajza. In: *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*. Sinológiai műhely 7. Budapest: Balassi Kiadó, pp. 80-114.
- Pap Melinda. 2010./1 A buddha-természet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a kínai buddhizmusban, a lefordított sūtrák és értekezések tükrében. In: *Távol-keleti tanulmányok 2010/1*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, pp. 31-73.
- Pap Melinda. 2010./2 Jizang és a buddha-természet fogalmának madhyamaka értelmezése. In: *Távol-keleti tanulmányok 2010/2*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, pp. 105-121.

- Pap Melinda. 2011. *Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran A gyémánt penge című művében*. PhD disszertáció.
- Pap Melinda. 2013. A kínai buddhizmus története. In: *Buddhizmus*. (Vallástudományi Könyvtár; 6.) Budapest: L'Harmattan Kiadó, pp. 121-140.
- Pap Melinda. 2016. A mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra tiantai értelmezése: A gyémánt penge című értekezés címének eredete és jelentésrétegei. In: *Távol-keleti tanulmányok 2010/1*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, pp. 7-29.
- Skilton, Andrew. 1997. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- Tőkei Ferenc. 1993. *Kínai buddhista filozófia*. Történelem és kultúra 10. Budapest: Balassi Kiadó.
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.

Idegen nyelven:

- Buswell, Robert E., Jr, ed. 1990. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Chang, Garma C. C. 1971. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua Yen Buddhism*. The Pennsylvania State University Press.
- Chappel, David W. 1983. *T'ien-t'ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobō
- Ch'en, Kenneth K.S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Cleary, Thomas. 1983. *Entry into the Inconceivable: an Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cook, Francis H. 1977. *Hua-yen Buddhism: the Jewel Net of Indra*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Donner, Neal-Stevenson, Daniel B. 1993. *The Great Calming and Contemplation: a Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho Chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Dumoulin, Heinrich. 1988. *Zen Buddhism: A History. Volume 1, India and China*. Translated by James W. Heisig and Paul Knitter. New York: Macmillan Publishing Company.
- Faure, Bernard. 1991. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gimello, Robert M. 1976. *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Gimello, Robert M. (ed.) 1983. *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre. 2002. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Susan Naquin, Chün-fang Yü. (eds.) 1992. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press.
- Gregory, Peter N. (ed.) 1987. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Gregory, Peter N. 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Hakeda, Yoshito S. 1967. *The Awakening of Faith Attributed to Ashvaghosha*. New York: Columbia University Press.
- Hurvitz, Leon. 1960–1962. *Chih-i (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*. *Mélanges chinois et bouddhiques* 12.
- Jan Yün-hua. 1966. *A Chronicle of Buddhism in China (580–960): Translation of the Monk Chih-p'an's Fo-tsu t'ung chi*. Santiniketan: Visva-Bharati.
- Kantor, Hans-Rudolf 1999. *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi und der philosophische Begriff des „Unendlichen“ bei Mou Zongsan (1099–1162)*. *Die Veknüpung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen Tiantai*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Keenan, John P. 1994. *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. New York: State University of New York Press.
- Kim Young-ho. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra: A Study and Translation*. State University of New York.

- Liebenthal, Walter. 1968. *Chao Lun, The Treatises of Seng-chao*. Hong Kong: Hong Kong University Press
- Liu Ming-Wood. 1994. *Madhyamaka Thought in China*. Leiden: E. J. Brill.
- Lu K'uan-yü. 1961. *Ch'an and Zen teaching*. London.
- Magnin, Paul. 1979. *La vie et l'oeuvre de Huisi (515-577) (Les origines de la secte boudhique chinoise du Tiantai)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- McRae, John R. 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Studies in East Asian Buddhism, no. 3. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ng, Yu-Kwan. 1993. *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii.
- Pap Melinda. 2016. The Concept of Faith in Zhanran's Diamond Scalpel Treatise. In: *Faith in Buddhism*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, pp. 49-66.
- Paul, Diana Y. 1984. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*. Stanford: Stanford University Press.
- Reischauer, Edwin O. 1955. *Ennin's Diary: The Record of Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press Co.
- Robinson, Richard. H. 1967. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Swanson, Paul L. 1989. *Foundation of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Tucci, G. 1929. *Pre-Dignaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. GOS No XLIX. (reprint: 1981. Madras: Vesta Publications).
- Weinstein, Stanley. 1987. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wei Tat. 1973. *Ch'eng Wei-shih Lun: Doctrine of Mere-consciousness*. Hong Kong: The Ch'engWei-Shih lun Publication Committee.
- Zürcher, Erik. 1959. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

INDEX

A

Abhidharma 38, 48–49, 53, 78–79, 94
 Abhidharma-hridaja 38, 41, 49
 Abhidharmakósa 78
 Abhidharmaszamuccsaja 151
 abhidnyá (*shentong* 神通) 41
 abhiséka 139, 143, 145, 147
 Abhiszamajálamkára 78, 151
 abhútaparikalpa 78, 83
 abszolút (bhúta koti, *zhenji* 真際) 37
 abszolút igazság (*xin zhenru* 心真如) 45, 74–75, 80–81
 abszolút tudat 78, 85
 ácsárja 23, 146
 adakozás (dána) 152
 ádana-vidnyána 81
 Adhjarhasatiká pradnyápáramitá szútra (Százötven vers) 151
 Adzsásaszattu király 58, 96
 Ágamák 94
 Ágoston (354–430) 165
 ákása-szamdnýa 155
 álaia 81–83, 85
 álaiavidnyána 78–80, 154, 160
 alaksanatathatá (*wuxiang ruru* 無相如如) 83
 Áldozatok Hivatala 101
 Állami Jövedelmek Hivatala 105
 Állami Szertartások Udvara 101
 állandóság 75
 állandótlanság 75
 al-Tabari (838–923) 162
 Amitábha 11–12, 38, 40, 43, 81, 100, 131–135, 154–156, 170–171
 Amitábha-invokáció 133
 Amitábha-kultusz 12, 40, 131–132, 134, 155–156
 Amitájusz 131
 Amituo jing 阿彌陀經 (Szukhávátfojüha szútra) 40, 131, 153
 Amóghavadzsra (Bukong 不空) (705–774) 77, 101–103, 140, 143, 145–148
 Amritodana 143

Ánanda 156
 ánápána 24
 anattá 72
 Anban shouyi jing 安般守意經 (Szútra a koncentráció elnyeréséről légzőgyakorlatok útján) 24
 Anguttara-nikája 22
 An Lushan- 安祿山 felkelés (755–761) 103, 107, 134
 An Shigao 安世高 (2. század) 21, 167
 anxi 安息 22
 An Xuan 安玄 22
 apáca 9, 33, 55, 64, 92, 95, 105
 Aranyoroszlán 115
 arhat 25, 110–111, 152, 168
 Arisztotelész (i.e. 384–322) 163
 Árjadéva (3. sz.) 43
 Asóka (i.e. 304–232) 8, 15, 56, 64, 96
 Astaszászriká pradnyápáramitá szútra (Nyolcezer vers) 26, 27, 151
 Asvaghósa (80–150) 85
 Aszanga (Wuzhu 無著) (310–390?) 77–78, 156
 átváltozás (*zihua* 自化) 127
 Avalókitésvara 11, 157
 Avatamszaka szútra (Virágfüzér szútra) 100, 108, 113–115, 117–118, 121, 153, 157, 161–163, 170, 174–176
 avidjá 67

B

Baizhang 百丈 (720–814) 138
 Bambuszliget hét bölce 49
 Banzhou sanmei jing 般舟三昧經 40, 131
 Baoliang 寶亮 72
 Baopuzi 包朴子 39
 barbár 17, 23–24, 32, 55, 87–88
 Belépés a dharma-dhátuba 121
 belső tudatosság (*neishi* 內識) 128
 Benáresz 47
 Benwu iskola 30–31
 benwu yi 本無異 30–31

benxing 本性 123
benyuan li 本願力 132
 beszéd titokzatossága (*tanxuan* 談玄) 126
Beszéltetések és mondások 164
Bhadracsarípranidhána (*Wenshu puxian xingyuan*
 文殊普賢行願) 146
Bhaisadzsjarádzsa 61
bhánaka 10
bhiksu 17
bhránti vagy *abhútaparikalpa* (*luanshi* 亂識) 83
bian 變 67
Bian zong lun 辯宗論 (*Vita az eszményiről*) 51,
 63
Bimbiszára (i.e. 558–491) 90
Bingzhou 并州 135
Bódhgája 47
bódhi 44, 119, 126
Bódhidharma (5–6. sz.) 137–138, 177
Bódhirucsi (6. sz.) 81, 153, 156, 160, 170, 172
bódhiszattva 7–10, 12, 37, 40–41, 45, 49, 61, 65,
 93, 95, 109–113, 121–122, 124–125, 145–146,
 154, 156–160, 167–168, 170
Bódhiszattva-bhúmi szútra 80
Bódhiszattva-dhjána 43
bódhiszattva-fogadalom 40, 156
bódhiszattva-jána 7
böjt 104
bölcsek ösvénye (*shengdao* 聖道) 133
Brahma 24
brahman 33, 144, 146
Buddhabhadra (5. sz.) 51, 161
Buddhacsarita 85
buddha-dharma 109
buddha háztartás 90
Buddha megjelenése a világban 159, 179
buddhánuszmriti (*nianfo* 念佛) 40, 155
buddhaság 49, 53, 66, 71, 80, 109, 111, 152–153,
 156–157, 160
Buddhasánti 81
buddha-természet (*foxing* 佛性) 51–53, 66,
 71–72, 79, 80, 111–112, 119–120, 139
buddhistaüldözés 91–92, 105, 107
Buzhen kong 不真空 (*A nem-abszolút üressége*) 45

C

Caoshan Benji 曹山本寂 (840–901) 138
Cao Siwen 曹思文 69
Ceylon 47, 147, 160
chan buddhizmus 禪 18, 105, 117, 137–139,
 175, 177
Chegwán 諦觀 107
Chen 蕭琛 69
Chen- Csin dinasztia (557–589) 63, 74, 87, 95–96
chengfo 成佛 66
Chengguan 澄觀 (738–839) 113, 174
Chengshi iskola 72
Cheng Xuanying 成玄英 130
Chengyuan 承遠 135
Chenhui 陳慧 166
chujia 出家 41, 56
Chu királyság 17
chunhe 純和 128
Chunqiu fanlu 春秋繁露 164
Chu sanzang ji ji 出三藏記集 (*A tripitakára*
vonatkozó feljegyzések gyűjteménye) 22
Cien-kolostor 慈恩寺 145
cölibátus 60, 88
Cui Hao 崔浩 (?–450) 87
Csak-tudat iskola 173
csittamáttra 78
csodatevők (*gantong* 感通) 113

D

Da huayanjing lüce 大華嚴經略策
 (*Az Avatamszaka szútra kézikönyve*) 121
Da-ai 大愛 templom 64
Daban niepanjing jijie 大般涅槃經集解
 (*A Maháparinirvána kommentárjainak*
gyűjteménye) 71, 169
Dabianzheng guangzhi sanzang 大辯正廣智三
 藏 148
Dafangguang fohuayanjing shu 大方廣佛華嚴經
 疏 174
Daguangzhi sanzang 大廣智三藏 148
Dajianfu-kolostor 145
Dalok könyve 56, 163
Damingdu jing 大明度經 167
dao 道 13, 37, 126, 129, 132, 165
Daoan 道安 (312–385) 30, 35, 166

Daochuo 道綽 (562–645) 133
 Daoheng 道恆 39
 Daolang 道朗 168
 Daorong 道融 168
 Daoseng ge 道僧格 (*A buddhistákra és taoistákra vonatkozó szabályok*) 98
 Daosheng 道生 (360–434) 5, 45, 47–53, 63, 71, 167–169
 Daoxin 道信 (580–651) 137
 Daoxuan 道宣 (696–667) 176
 Daoyuan 道圓 116
 Daoyuan 道源 177
 dasabhúmi 8
 Dasabhúmiika szútra (*Shidi jing* 十地經) 49, 81, 113, 161
 Dasabhúmiyákhjána (*Shidijing lun* 十地經論) 81
 dasa-kusala-karma-patha 9
 Dasheng dayi zhang 大乘大義章 (*Mahájána Enciklopédia*) 40
 Dasheng qixin lun 大乘起信論 (*A hit felkeltése a mahájánában*) 66, 85
 Datong 大同 88
 dawu heshang 大悟和尚 135
 Daxingguosi 大興國寺 95
 Daxingshan-kolostor 大興善寺 103, 147
 Dayun jing 大雲經 (*A nagy felhő szútra*) 97, 100
 Dayun-kolostorok 102
 Dazhidu- 大智度 templom 64
 Dazhidu lun 大智度論 (*A Nagy Pradnyáparamitá kommentár*) 39–40
 de 德 129
 Déli Jin-dinasztia 38
 Déli Qi- 齊 dinasztia (479–502) 63, 73
 Dezong 德宗 (742–805) 135
 dháraní 141–144
 dharma 28
 Dharmádharma-távi bhága (*A dharmák és azok igaz természetének a megkülönböztetése*) 78
 dharma-dhátu 41, 82, 85, 114, 117–123
 Dharmagupta 143
 Dharmaka 26
 dharmakája (*fashen* 法身) 37, 40
 Dharmákara 156
 Dharmakséma 34, 161
 dharma-mesterek 44
 Dharmanandi 32
 Dharmapála (6. század) 78
 Dharmaraksza (Fahu 法護) (239–316) 26, 80, 93, 118, 160

Dharmarakséma (385–433) 51–52, 63
 dhjána 22, 26, 36, 43, 152
 81, 118
 Dilun iskola 地論 80–81, 83, 85, 118
 Dípankara 65
 Divákara (613–687) 100
 dixin 帝心 114
 Dnyána 144
 Dnyánapraszthána 38
 Dongshan- 東山 templom 73
 dongshan famen 東山法門 138
 Dongshan Liangjie 洞山良价 (807–869) 138
 Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104) 13, 164
 Dugu Guifei 獨孤貴妃 (?–775) 148
 Du Hongjian 杜鴻漸 (709–769) 146
 Dunhuang 敦煌 14, 26
 Dushun 杜順 (557–640) 113
 duweina 都維那 89
 Dvádásanikája sásztra, Shi er men lun 十二門論
 (Tizenkét kapu értekezés) 43–44
 dzsainizmus 11
 dzsátaka 60
 Dzsívaka (4. század) 142

E

egyetemes cselekvés (*wu buwei* 無不為) 37
 egyhegyűség 58
 egy kocsi (*yisheng* 一乘) 114
 ékájána (egy jármű) 152
 ekkéntiség (tathatá, *zhenru* 真如) 37, 82, 120
 életerő (*qi* 氣) 127
 elme-tudatosság (manovidnyána) 78, 81
 előzetes megvilágosodás 111
 Elraktározott benyomások (*shihan* 識含) iskola 31
 elv (*li* 理) 41–42, 66–67, 117, 120–125, 129
 elv dharma-dhátu (*li fajie* 理法界) 120–123
 elv és jelenség akadálytalanságának dharma-dhátuja (*lishi wuai fajie* 理事無礙法界) 120
 elv és jelenség akadálytalanságának szemlélete (*lishi wuai guan* 理事無礙觀) 122
 éntelenség 25, 80
 eredendő megvilágosodás (*benjue* 本覺) 86
 eredendő nemlét (*benwu* 本無) 29, 36
 erkölcs (síla) 152
 Értekezés a tíz különbségről és a kilenc tévedésről 126

Északi chan iskola 100, 116, 137
 Északi és Déli Dinasztiák kora (*nanbei chao*
 南北朝) (420–581) 51, 63
 Északi Liang 北涼 királyság (397–439) 34
 Északi Qi- 齊 dinasztia (550–577) 87, 142
 Északi Wei- 魏 dinasztia (386–534) 87
 Északi Zhou- 周 dinasztia (557–581) 87, 91, 133
 ezoterikus beavatás (*guanding* 灌頂) 102
 ezoterikus buddhizmus (*mijiao* 密教) 102

F

fa 法 28, 172
 Faguo 法果 87
 Fa He 法和 35
Fahuajing yiji 法華經義記 169
Fahua xuanlun 法華玄論 172
Fahua xuanyi 法華玄義 (A Lótusz szútra titokzatos jelentése) 107, 172
Fahua wenju 法華文句 (A Lótusz szútra szavai és kifejezései) 173
Fahua youyi 法華遊義 172
Fajie guanmen 法界觀門 (A *dharma-dhātu* szemlélete) 114, 122
fajie mingti 法界名體 121
 Falang 法朗 (507–581) 73–74, 169
 Falin 法琳 97
 Famen-templom 法門寺 103
fanbai 梵唄 26
Fangguang banruo jing 放光般若經 (A fényt kibocsátó pradnyá szútra) 26
 Fan Zhen 范缜 (450–515) 68
 Fashang 法上 81
 Fashen 法深 29
 Faxian 法顯 (337–422) 5, 8, 12, 47–48, 51–52, 161
 Faxiang 法相 iskola 105, 120
 Faxing-kolostor 法性寺 146
 Fayao 法瑤 71
 Fayan 法眼 (885–958) 138
 Fayu 法羽 (4. század) 61
 Fayun 法雲 (6. század) 169
 Fazang 法藏 (643–712) 113
 Fazhao 法照 (8. század) 135
 fegyelem iskolája (*lü* 律) 105
 Fehér Ló Temploma (*Baima si* 白馬寺) 16, 21, 32

Fehér Lótusz társaság (*Bailian she* 白蓮社) 40
 Fei Changfang 費長房 (6. század) 92, 176
 feltétel (*luan* 緣) 53, 128
 Feng Xi 馮熙 (5. század) 90
 Fengxiang 鳳翔 147
 fokozatos út 51
 Formában tartózkodás (*jise* 即色) iskola 31
Foshuo jiuhe jing (Szútra a kilenc okról, amelyek váratlan halálhoz vezetnek) 25
 Fo Tucheng 佛圖澄 35, 43
 Fotudeng (232–348) 141
Fozu tongji 佛祖統記 (A buddhákrol és pátriárkákról készült átfogó feljegyzés) 96, 113, 178
 Fu Jian 苻堅 (i.e. 3. század) 32–33, 38
 Fu Yi 傅毅 (?–90) 16, 97
 függő keletkezés 25, 28, 118–119

G

gan 感 60
Gandavjúha szútra (*Ru fajie* 入法界) 113
 Gandhára 47
 Gansu 147
 Gaozong 高宗 császár (628–683) 99, 115
 Gaozu 高祖 (618–626) 97
 Geshu Han 哥舒翰 (?–757) 103, 147
geyi 格義 29, 37, 44, 166
Ghana-vjúha szútra (*Miyan jing* 密嚴經) 147
gongan 公案 138
gongdeshi 功德使 147
Gongyang zhuan 公羊傳 164
 Guanding 灌頂 107
 Guangfu-kolostor 廣福寺 145
 Guangming-kolostor 光明寺 134
Guang Qingliang zhuan 廣清涼傳 176
Guangzan jing 光贊經 (A fény dicsőítése) 26
Guan wuliangshou jing 觀無量壽經 (Szemlélődés a Végtelen Élet felett) 131, 133, 156, 170–171
Guan wuliangshou jing yishu 觀無量壽經義疏 170
 Guishan Lingyou 鵠山靈祐 (771–853) 138
 Guiyang 鵠仰 138
Guliang zhuan 穀梁傳 164
 Gunabhadra (394–468) 80–81, 142, 160
guoshi 國師 33, 102, 135
 Guo Wu 88

Guo Xiang 郭象 (?-312) 30
guoyi fashi 國一法師 116
 Gupta-korszak (320-550) 12

H

Han Ai 哀 császár (i.e. 27-1) 17
 Han Feizi 韓非子 (i. e. ?-233) 164
 Han 韓 herceg 148
 Han-kor (i.e. 206-i.sz. 220) 13, 22-23, 59, 164
 Harivarman (3. század) 72
 három igazság (*sandi* 三諦) tana 124, 172
 Három királyság kora (220-265) 25
 három kocsi 110
 három korszak (*szanjie* 三階) 105
 három titokzatosság (*sanxuan* 三玄) 126
 három világ 31, 44, 93, 110, 127, 154
 határozatlan módszer (*buding* 不定) 109
 hat iskola és hét alapelv (*liujia jizong* 六家七宗) 31
 hat jellemző (*liuxiang* 六相) 114
 hat létforma (*liuqu* 六趣) 128
 hat túlpártravivő tökéletesség (páramitá) 50, 110
 hat út 110, 111
 He Chong 何充 (4. század) 56, 59
 hét klasszikus 19
 Hét kóti bódhizattva 145
 Hexi 103
 Heze Shenhui 荷澤神會 (670-762) 117
 hibás gondolkodás (*sihuo* 迷惑) 110
 hibás nézet (*jianhuo* 見惑) 110
 hibás ok (*xieyin* 邪因) 126
 hínájána 7
 hirtelen módszer (*dun* 頓) 109
 hirtelen megvilágodás 48
 hirtelen út 51
 hóma (*humo* 護摩) 103, 139, 146-147
 Hongfu templom 弘福寺 98
Hong ming ji 弘明記 18, 69
 Hongren 弘忍 (602-675) 137-138
 Hongzhou 洪州 iskola 139
 Hosszú Élet Csarnoka 104
 Houji 后稷 69
hua 化 67
 Huan 桓 császár (147-167) 14, 21
 Huangbo Xiyun 黃檗希運 (?-850) 138

Huangdi 黃帝 14
 Huang-Lao 黃老 14
huansu 還俗 98
 Huan Xuan 桓玄 (369-404) 39, 41, 56-57
 Huayan 華嚴 iskola 85, 105
huayan hagyomány (*huayanzong* 華嚴宗) 113
Huayanjing 華嚴經 113
Huayanjing shuchao xuantan 華嚴經疏鈔玄談 174
Huayanjing shu kewen 華嚴經疏科文 174
Huayanjing xingyuanpin shu 華嚴經行願品疏 174
 Huichong 慧崇 (5. század) 88
 Huiguan 慧觀 (5. század) 51
 Huiguang 慧光 81, 93
 Huijiao 慧皎 (497-554) 175
 Huike 慧可 (487-593) 137-138
 Huineng 慧能 (638-713) 100, 137
 Huixiang 慧祥 (7. század) 176
 Huiyuan 慧遠 (334-417) 5, 35, 38-43, 45, 47, 50-51, 56-57, 61, 63, 76, 81-82, 85, 113, 117-118, 125, 132, 134-135, 142, 170-171, 174
 Huo Qubing 霍去病 (i.e. 140-117) 15
 huszonöt lét 110

I

iccshantika 52
 igazi létezés (*zhenyou* 真有) 81
 igazság titokzatossága (*zhenxuan* 真玄) 126

J

Jama 145
 Jance 137
 Jarkand 33
 Jáva 47
 jelenség dharma-dhātu (*shi fajie* 事法界) 120-123
 jelenségek akadálytalanságának dharma-dhátuja (*shishi wuai fajie* 事事無礙法界) 120
 jelenségvilágban megjelenő tudat (*xin shengmie* 心生滅) 85
 Jianfucao 監福曹 89

Jianfu-kolostor 薦福寺 145
 Jiangling 江陵 38
 Jiangxi 39, 137–138
 Jiankang 建康 27, 32
 Jianye 建業 52
jiaochan yizhi 教禪一致 117
 Jiaxiang- 嘉祥 templom 74
 Jicang 吉藏 (549–623) 65, 73–74, 76
 Jie 桀 32
 Jietuo 解脫 (561–642) 117
 Jin- 晉 dinasztia (265–317) 26, 141
Jin guangming jing 金光明經 (*Aranyfény szútra*) 76, 100
Jin'gang boruo boluomi jing zhu 金剛般若波羅蜜經注 166
Jin'gang jing 金剛經 (*Gyémánt szútra*) 10, 27, 151, 165
Jingde chuandeng lu 景德傳燈錄 (*A Jingde-korszakban készült feljegyzés a lámpa áthagyományozásáról*) 138, 177
 Jing Ling 竟陵 63
 Jing Lu 景盧 17
Jingming xuanlun 淨名玄論 172
 Jingzhou 慶州 114
 Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523–592) 142, 170
 Jingying-kolostor 淨影寺 147
 Jinling 74
 Jizang 167, 172–173
Jógácsárabhúmi 98
 Juqu Mengxun 沮渠蒙遜 (368–433) 34

K

kaifu yitong sansi 148
 Kaishan- 開善 templom 71
 Kaiyuan- 開元 kolostorok 102, 147
Kai yuan lu 開元錄 (*Katalógus a Kai yuan-korszakból*) 22
 kalpa 15
 Kandzsar 165
 Kang Ju 康巨 22
 Kang Mengxiang 康孟祥 (2. század) 22
 Kang Senghui 康僧會 (?–280) 26, 61, 166
 Kanton 47, 146
 Káprázat változása (*huanhua* 幻化) iskola 31
 Karasar 14
 karma 8–9, 23, 40–42, 49–50, 79

karmamag 78
 kásája 57
 Kasgar 33
Kásjapapariavarta 153
 Kaszmír 29
 Keleti Erdő Temploma (*Donglin si* 東林寺) 39
 Keleti Jin-dinasztia (317–420) 5, 27, 51, 55, 168
 Keleti Wei-dinasztia (534–550) 87
kepan 167–170, 173–174
 Kései Qin- 後秦 dinasztia (384–417) 32
 Kései Zhao- 後趙 dinasztia (i.e. 766–256) 22, 32, 35
 későbbi lét (*moyou* 末有) 36
 kétes szútrák (*yijing* 疑經) 38
 két igazság 74, 76, 92, 124
 kettősség 75, 159
 Khotan 14
 kifogyhatatlan kincstárak (*wujin cang* 無盡藏) 65
 kínai buddhista kánon 18
 Kipin 89
 koncentráció (*dhjána*) 24, 25, 152, 159
 konfucianizmus 13, 16, 49, 56, 59–60, 97, 99, 127, 130, 141, 164
 konfuciánus kánon 69, 164, 168
 Konfuciusz (i.e. 551–479) 3–4, 13, 15, 19–20, 59–60, 64, 163, 184
 korai *chan* 禪 szövegek 139
 Korai Qin- 前秦 dinasztia (i.e. 221–207) 32, 38
 Korea 73
 Kou Qianzhi 寇謙之 (365–448) 87
 középső ország (*madhyadesa, zhongguo*) 59
 középső út 75
 középút 53, 160
 közös tanítás (*tong* 通) 110
 Kuaiji 會稽 74
 Kucsá 14, 33
 Kūkai (774–835) 148
 Kumáradzsiva (344–413 vagy 409) 26, 29, 32–34, 36–37, 40, 43–45, 47–48, 72–73, 76–77, 142, 152–153, 160, 167
 Kunlun 29
 Kusinagara 47
 különleges tanítás (*bie* 別) 110

L

laiyi 163, 168, 172
A lámpa átadásáról készült feljegyzések 177
 Lankávatára iskola 138
Lankávatára szútra 79–82, 138, 160, 165
 Laozi (i.e. 6. sz.) 13–14, 17, 19, 37, 39, 41, 45,
 62, 64, 96, 98, 104, 129, 164–165, 168
Laozi huahju jing 老子化胡經 (*Laozi megtéríti
 a barbárokat*) 62
 látszat ok (*siyou yinyuan* 似有因緣) 126
 légzőgyakorlat 25
 lélek (*shenling* 神靈) 23
 lélek (*shenming* 神明) 66
 lényeg (*ti* 體) 28
 lét (*you* 有) 28
 lét és nemlét 28, 31, 36–37, 44, 75
Lhan kar-ma 165
 li 理 32, 50
 Liang- 梁 dinasztia (502–557) 63–64, 68, 71, 73,
 77, 169
 liangjing fazhu sandi guoshi 兩京法主三帝國
 師 101
 Liangzhou 涼州 33
Lianhuazang shijie 蓮華藏世界 (*Lótusz-tárház
 világ*) 115
Lidai sanbao ji 歷代三寶記 (*Feljegyzések a három
 drágaságról a különböző korokban*) 176
 Li Dan 李旦 (Ruizong 睿宗) 99
 Liezi 列子 15
Liji 禮記 (*Feljegyzések a szertartásokról*) 59
 Lingbian 靈辯 (477–523) 117
 Lingwu 靈武 147
 Linji 臨濟 138
 Linji Yixuan 臨濟義玄 (?–866) 138
Li shenming chengfo yi ji 立神明成佛義記
 (A léleknek mint olyannak a megalapozása,
 amely eléri a megvilágosodást) 66
lishi wuai 理事無礙 117
 Li Tongxuan 李通玄 (635–730) 117
 Liu Julin 劉巨鱗 146
 Liu Qiu 劉虯 (438–495) 29, 93
 Liu Song- 劉宋 dinasztia (420–479) 48, 63,
 169
 Liu Yu 劉裕 63
Liuzu tanjing 六祖壇經 (*A hatodik pátriárka
 prédikációi*) 138
 Li Yuanzong 李元 147
 Li Zhongqing 李仲卿 126
 Lokakséma (*Zhi Loujiachen* 支婁迦讖) (147–?)
 22, 26, 153

Lokésvararádzsa 156
 Longmen 龍門 buddhista barlangrendszer 132
A Longxing időszakban készített buddhista krónika
 176
Lótusz szútra 8, 43, 48, 51, 60, 76, 92, 94, 107,
 109–110, 152–153, 165, 168–169, 172–173
 Luhun 陸渾 35
 Lumbini 47
 Luoyang 洛陽 21, 55, 81, 89, 97, 100
 Lushan 廬山 38–39, 48, 52, 103, 105, 107, 116,
 134, 137
Lüechu niansong jing 略出念誦經 102
 Lü Guang 呂光 (337–400) 33

M

madhjamaka 5, 13, 33, 40, 43–44, 73–74, 76, 78,
 111, 114, 118, 122, 160
Madhjamaka sásztra, *Zhonglun* 中論 (*Értekezés
 a közép tanításáról*) 43–44, 51, 74
Madhjántavibhága (*A közép megkülönböztetése
 a végletektől*) 78
 Magadha 90
 maga-olyanság (*ziran* 自然) 30, 53, 76, 126
 mahájána 7–13, 22, 26–27, 33, 40, 49, 51–53,
 72, 76–78, 80, 84–86, 92–93, 108–109, 113,
 122–123, 131, 133, 140, 151, 153–155, 157,
 160, 163, 165, 168, 170–172, 174
Mahájánasútrálamkára (*A mahájána szútrák
 ékessége*) 78
Mahájánaszamgraha, *Dashengshe lun* 大乘攝論
 (*A mahájána összegzése*) 77
 Mahákarunágarbha-dhātu mandala 147
Maháparinibbána-szutta 9, 18
Maháparinirvāna szútra 34
Mahápratiszarádháraní 146–147
Maháratnakúta 153–154, 157
 mahászámghika 8, 47
 mahátman 66
 Mahávairócsana mantra 140
Mahávairócsana szútra (*Dari jing* 大日經) 102
 Mahávasztu 8
 Mahésvera 76
 Mahisászaka vinaja 47
 Maitréja 11, 36, 38, 77, 113, 156–157
 mandala 139–140
 Mandzsusri 113, 140, 146, 148, 157–159
Mandzsusribuddhaksétragunavjúha 153
 manicheista 104
 mantra 139–140

Marcus Aurelius Antonius (An Dun 安敦)
(121–180) 19
Ma Rong 馬融 (79–166) 164
Mathurá 12
Mazu 馬祖 138
meditáció 24, 79, 106, 110, 123, 131, 133–134,
156–157, 173
megtapasztalt megvilágosodás (*shijue* 始覺) 86
megvilágosodás 10, 47, 49, 50, 52–53, 60, 67,
71, 85–86, 108, 119, 123, 133, 137–140, 154,
175
Menciusz (i.e. 372–289) 13, 66, 79
Meng Fu 孟福 (2. század) 22
Milinda király 58
Mindenlelkek ünnepe 104
mindenség egységének szemlélete (*zhoubian*
hanrong guan 周遍含容觀) 122
Ming 明 császár (ur. 58–75) 16
Mingfo lun 明佛論 (A buddhaság
megvilágosítása) 66
Mingyao 明耀 117
Miofa lianhuajing shu 妙法蓮華經疏 167
Mohe zhiguan 摩訶止觀 (Nagy lecsendesedés
és szemlélődés) 107
Móksala 26, 36
Mouzi 16, 18, 19, 20, 23
Mouzi li huo lun 牟子理惑論 (Mouzi eloszlatja a
kételeyeket) 16, 18
mudrá 139–140
mulandóság 25, 108
Múla szarvástiváda vinaja 100
működés (*yong* 用) 28, 76

N

Nágárdzsuna (kb. 150–kb. 250) 43–44, 140
Nágaszéna (i.e. 2. sz.) 58
Nagy felhő kolostor 100
Nagy Tisztaság égi birodalma 24
nálandái kolostoregyetem 78, 143–144
Nanhajun 南海郡 146
Nanjing 27, 74
nanxing dao 難行道 132
Nanyue- 南嶽 hegy 135
négy dharma-dhātu (*sifajie* 四法界) 120
négy hatalmas (*sida* 四大) 41
négy nemes igazság 25, 108, 110

négy tanítás jelentése 110
nejártha 92
nem-cselekvés (*wuwei* 無為) 19, 37, 127
nem-kettség 75, 159
nemlét (*wu* 無) 28
neokonfucianizmus 163
neotaoizmus 28–30, 32, 43, 48, 50, 52, 66, 71
Nepál 14
Niepanjing yiji 涅槃經義記 170
nikája 7, 9, 22
niródhaszamápatti 79
nirvána 7
Nirvána iskola 66
Nirvána szútra lásd még *Maháparinirvāna szútra*
48, 51, 53, 72, 93, 94, 108, 109, 110, 161, 169
nitártha 92, 157
Niu Xiantong 牛仙童 145
Nyugati Han-dinasztia 164
Nyugati Wei-dinasztia (535–557) 87

O

Odra 烏荼 állam 143
oknélküliség (*wuyin* 無因) 126
Okok kapcsolódása (*yuanhui* 緣會) iskola 31
ok-okozati összefüggés (*yinyuan* 因緣) 84, 126
Origenész 163
öntermészet 82, 125
örök 13, 28, 30, 37, 51–52, 59, 66, 72, 78–79, 86,
109, 121, 126
örök út (*changdao* 常道) 37
öt érzékszervi tudatosság 78, 81
öt korszak és nyolc tanítás (*wushi bajiao* 五時
八教) 107
öt örök erény (*wuchang* 五常) 126
öt szkandha 110

P

páli kánon 11
Pancsavimsati 45
Panycsavimsatiszáhaszriká (Huszonötezer vers)
151
paramártha 82, 92, 157
Paramártha (Zhendi 真諦) (499–569) 5, 77,

81–85, 172
 pártus 21–22, 74
 Pátaliputra 47
 Pátimokkha 23
 pátra 57
 Páva király szútra 142
 Pengcheng 彭城 17, 21, 73
 Pésávar 47
 Platón (i.e. 427–347) 163
Poxie lun 破邪論 (A tévedések helyreigazítása) 97
 Prabhútaratna 9
 Pradnyá 65, 71, 76, 94, 113, 161
 Pradnyá iskola 31
A pradnyának nincs tudása 45, 48
 pradnyápáramitá 10
Pradnyápáramitá szútra 9, 27, 147
 pranidhána 8
 prátimóksha 10, 26
 pratjékabuddha 11
Pratjútpanna buddha szammukhávasszthita szamádhi szútra (Meditáció vagy Vizualizációs szútra) 155–156
 pudgala-súnjátá 72
 P'yowön 表貞 121

Q

qi 氣 32
 Qianyuan- 乾元 korszak (758–759) 147
qingtan 清談 28
 Qingying (Huiyuan 慧遠) 81
 Qin Shi Huangdi (ur. 221–210) 15
qiufa 求法 26
 Qixin lun 82

R

ráksasza 142
Rástrapálaparipricshá 153
 Ratnacsinta 寶思惟 144
Ratnagótravibhága (Uttaratantra) 78, 81
 Ratnamati 81
Ratnarási szútra 153
Ren benyu sheng jing zhu 人本欲生經注 166
Renwang jing 仁王經 (Az emberséges király

szútrája) 97, 147
Rövid és Hosszú Szukhávatőjűha szútra 155
 Ruizong császár (662–716) 144
rulaizang 如來藏 79

S

sákjabhiksu 9
 sákjabhiksuni (i.e. 580–460) 9
 Sákjamuni (Shi 釋) 36, 59–61, 131, 138, 140, 143, 156
Sanbao lun 三報論 (Értekezés a háromféle karmikus következményről) 41
Sanguo zhi 三國志 (Feljegyzések a Három királyságról) 17
sanjie weixin 三界唯心 81
 Sanlun 三論 (három értekezés) iskola 33, 43, 72–73
Sanlun xuanyi 三論玄義 (A három értekezés mély értelme) 76
 saríra 8, 148
Sata sásztra, *Bai lun* 百論 (Száz vers értekezés) 43
Sataszáhaszrika (Százezer vers) 151
 szarva-dharma-súnjátá 72
 Sengcan 僧粲 (?–606) 137
 Sengcao 僧曹 89
 Sengchou 僧稠 (480–560) 142
 Seng Chun 僧純 33
 Sengdao 僧導 73
 Sengfan 僧範 (476–555) 142
 Senglang 僧朗 (kb. 605) 43, 73
 Sengliang 僧亮 169
 Sengquan 僧詮 (6. század) 73
 Sengrui 僧叡 (371–438) 43
 Sengsong 僧嵩 73
 Sengzhao 僧肇 (384–414) 31, 43, 44–45, 48, 66, 73, 166–167
 Sengyou 僧祐 (445–518) 18, 22
shamentong 89
Shamen bu jing wang zhe lun
 沙門不敬王者論 (A sramana nem hódol a királynak) 41
Shami shi hui 沙彌十慧 (A novíciusok tíz bölcsessége) 23
 Shandao 善導 (613–681) 134
 Shandong-félsziget 47
 Shangdi 69

Shang-dinasztia (kb. i.e. 1600–1046) 32, 163
 Shangyuan- 上元 korszak (760–761) 147
 Shengmanjing yiji 勝鬘經義記 170
 Shenguang 神光 (6. század) 137
 Shenhui 神會 (670–762) 100, 137
 Shenji 臣績 67
 Shenmie lun 神滅論 (A lélek halandósága) 68
 shenming 神明 66
 Shen wuxing lun 神無形論 (Értekezés a lélek formánélküliségéről) 36
 Shenxiu 神秀 (kb. 606–706) 100, 116, 137
 Sheshan 攝山 73
 shi 事 32, 122
 shi dade 十大德 97
 Shi Hu 石虎 (ur. 334–349) 22–23, 35, 141
 Shi Le (274–333) 141
 Shi Lifang 室利防 15
 shili xiangrong 事理相融 124
 Shi song lü 十誦律 (Szarvástivádin vinaja) 36, 64
 Shingon iskola 141
 shishi wuai 事事無礙 117
 Shi Xian 史獻 144
 shiyou 實有 110
 Shouchun 壽春 73
 shouxin 守心 139
 Shu 屬 (221–263) 25
 si 寺 26
 Sichuan 91
 Sijiao yi 四教儀 (A négy tanítás vázlata) 107
 Siksananda (652–710) 85, 113, 160–162, 174
 Siláditja 98
 Sima 司馬 család 39
 Sishier zhang jing 四十二章經 (Szútra negyvenkét fejezetben) 16
 Song- 宋 dinasztia (960–1279) 63, 134, 174–175
 Song gaoseng zhuan 宋高僧傳 143, 175
 Song Zhiwen 宋之問 (kb. 650–712) 101
 Sóniryo 僧尼律 (A buddhista szerzetesekre és apácákra vonatkozó törvények) 98
 sramana 17
 Sri Lanka /Ceylon 102, 145, 147, 160
 Srímáládévi szútra 80
 Srimitra 142
 Szthiramati (6. század) 78
 Subhakaraszimha (Shanwuwei 善無畏) (637–735) 102, 140, 143
 Sui- 隋 dinasztia (581–618) 76, 87, 92, 95, 105, 107, 171

suiyuan 隨緣 125
 Sun Chuo 孫綽 (320–377) 61
 szádhana 139
 Szamantabhadra 140, 146, 161–162
 Szamantabhadra beszéde 161–162
 szambódhi 29
 Szamdhinirmócsana szútra 80, 93, 156, 165
 számszára 8, 36, 44, 75, 110, 112, 123, 160
 számvriti 92
 szangha 11, 35–36, 41, 55–58, 89–91, 101
 Szanghabhadra (4–5. század) 38
 Szanghabhúti (4. század) 32
 Szanghadéva (4–5. század) 32, 38, 41, 49
 szangha háztartás 90
 Szarvasliget 93
 Szarvástiváda kánon 47
 szarvástivádin 8
 Szatjasiddhi 43, 72, 73, 94
 Szatjasiddhi-sásztra 43
 szent 8, 11, 19, 22, 26, 33, 43–45, 47, 56–60, 71, 72, 79, 88, 92, 95, 103–104, 110, 126, 129, 131, 133, 140, 142–143, 145, 162, 165, 170, 173, 175, 177
 szennyezett tudat (manasz) 78
 szerencsés jelek (furui 符瑞) 100
 szerzetes 9, 10, 11, 14–15, 17, 22–23, 25, 33, 35–36, 43, 47, 52, 55, 57–58, 60, 64–65, 74, 76, 89, 91–92, 97, 99–101, 103–106, 114–116, 121, 132, 135, 137–138, 142–143, 145, 152–153, 155–156, 160, 169, 175–178
 Szilámégtha 147
 szkandha (yun 蘊) 28
 szkíta 22
 szogd 22, 103, 115
 szokás (vászaná, xi 習) 41
 szövegmagyarázó (yijie 義解) 113
 sztúpa 7
 Szubhúti 10, 157
 Szukhávati 40, 131, 155
 Szutjaszóma 33
 születéskor 19, 20, 60, 61, 69, 97

T

taichu 太初 127
 taishi 太始 127
 Taishō 166, 174
 Taiyuan 太原 135
 Taiyuan-太原 kolostor 115
 Taizong 太宗 (976–998) 114, 115, 175
 Taizong 太宗 (598–649) 97–99
 tali 他力 132
 Tandzsor 165
 Tang-kor (618–907) 48, 97, 104–105, 107, 116, 126, 138, 143, 173–175
 Tang restauráció 101
 Tanjing 曇靖 (5. század) 93
 Tanluan 曇鸞 (476–542) 132
 Tanqian 曇遷 82
 tantest (dharmakája, *fashen* 法身) 37
 tantra (*mi* 密) 105
 tantrikus 103, 139–141, 148–149, 151, 160, 174, 177
 sötétség tanulmányozása (*xuanxue* 玄學) 165
 Tanxisi 檀溪寺 35
 Tanyao 曇曜 (5. század) 89
 taoista 13–14, 16, 22–25, 28–29, 31, 36–37, 39, 42, 45, 48, 50, 62, 64, 72, 76, 87–88, 91, 95, 97–98, 101–102, 104–105, 122, 125–126, 128–130, 175
 taoizmus 24–25, 28, 36, 51, 64, 88, 91, 96–97, 99–101, 126–127, 129–130, 141, 168
 tároló-tudatosság (lásd még árajavidnyána) 78, 82, 111, 160
 tathágata 52, 79, 139, 155–157, 159
 A Tathágata fénye 154
 tathágatagarbha 5, 13, 77, 79–83, 85–86, 118, 125–126, 160
 Tathágatotpattisambhava-nirdésa-szútra (A Tathágata természet keletkezése) 118
 Tavasz és ősz krónika 164
 Taxila 47
 térítés négy doktrínája (*huafa sijiao* 化法四教) 107
 térítés négy módszere (*huayi sijiao* 化儀四教) 107
 természet (*zhenxing* 真性) 120
 természet-keletkezés (*xingqi* 性起) 118
 théravádin 11
 tianming 天命 13
 tiantai 天台 105

tiantai panjiao 天台判教 rendszer 107
 tianzhu 天竺 22
 tianzhu zhoushu 天竺咒術 142
 Tibet 14, 143
 Tiszta-föld (*jingtu* 淨土) 5, 40, 104–105, 115–116, 131–135, 153–156, 175
 Tiszta-föld iskola (*jingtu zong* 淨土宗) 40
 Tiszta-föld mester 40
 Tiszta Föld szútra 76
 Tiszta-föld tanítás (*jingtu men* 淨土門) 133
 tiszta tudat 82, 139
 titkos módszer (*mimi* 秘密) 109
 titokzatos beszéd 168, 171–172
 Tiwei Boli jing 提謂波利 (Szútra Trapusáról és Bhallikáról) 93–94
 tiwang 體妄 129
 Tíz elmélyedés fejezet 161, 162
 tizenkét érzék-alap (ájatana, *ru* 入) 83
 tizenkét tagú oksági láncolat (lásd még függő keletkezés) 110
 tizennyolc dhátu 111, 118
 tíz titokzatosság (*shixuan* 十玄) 114
 Tongtai- 同泰 templom 64
 Tonkin 14, 21
 tökéletes megvilágosodás 111
 tökéletes tanítás (*yuán* 圓) 110
 törekvés (vírja) 152
 Trimsiká (Harminc versszak) 78
 Tripitaka (*sanzang* 三藏) 110, 145
 tudat (csitta/vidnyána) 79, 127
 tudati tényező (csaitta) 79
 tudat nemléte (*xinwu* 心無) 39
 tudatosság (vidnyána) 79
 tudatosság nyolc szintje 78
 Tusita Paradicsom 38
 türelem (ksánti) 152

U

Udjána 47, 143
 új buddhizmus 114
 ujjur 104
 újjászületés 23, 42, 60, 76, 79, 131, 134, 155–156, 171
 upája (ügyes módszer) 92, 109, 152, 161
 upalambha 155
 upászaka (világi hívő) 17

Út és Erény könyve 125, 130
 ügyes módszerek 173
 üresség 30, 31, 33, 44–45, 71–74, 78, 80,
 82, 86, 109–111, 122–124, 126, 151,
 153–155
 üresség titokzatossága (*xuxuan* 虛玄) 126

V

Vadzsrabódhi (Jin'gangzhi 金剛) (669–741)
 102, 140
 Vadzsradhátumandala 146
 vadzsraja 139
 Vadzsrasattva 140
 vaibhásika 79
 Valabhú egyetem 78
 vallási gyakorlat (*xiuzao* 修造) 119
 valódi én (*zhenwo* 真我) 53
 valós-üresség szemlélet (*zhenkong guan*
 真空觀) 122
 Változások könyve 125
 változatlanúság 53
 varázsmondás 141
 vászaná (*xunxi* 熏習) 41, 127
 Vaszubandhu (Shiqin 世親) (4–5. sz.) 78
 Veda 33
 végső igazság (*shixiang* 實相) 37, 51, 112, 157
 vibhása 38
 vidnyánáváda (*weishi* 唯識) 78
 vidnyaptimátra 78
 vihára 9
 A Világ Urának csodás ékességei 162
 világi igazság 74, 75
 A világot tisztán látó szem 162
 Vimalakirti szútra 10, 72, 110
 Vimsatiká (Húsz versszak) 78
 Virágfüzér szútra (lásd még
Avatamszaka szútra) 108
 Vjákhájajukti 166

W

Wang Bi 王弼 (226–249) 66, 164
 Wang Chong 王充 (27–100) 13
 Wang császárné (7. század) 99

Wang Hong 王弘 65
 Wang Mi 王謚 (360–407) 56
 Wangshenglun zhu 往生論註 132
 Wang Xuance 王玄策 (7. század) 98
wanwu 萬物 13
 Wei- 魏 dinasztia (220–265) 23, 25, 34, 63, 87,
 91
 Weilüe 魏略 (A Wei dinasztia rövid története) 17
 Weimojing xuanshu 維摩經玄疏 172
 Weimojing yiji 維摩經義記 170
 Wei Yuansong 衛元嵩 (6. század) 91
 Wen 文 császár (ur. 424–453) 48
 Wen császár (559–566) 74
 Wen császár (ur. 581–604) 95–96
 Wencheng 文成 (5. század) 89
 Wenshijing yiji 溫室經義記 170
 Wenxuan 文宣 (ur. 550–559) 142
 Wōnhyo 元曉 85
 Wu 吳 (222–280) 25
 Wu 武 (561–577) 91
 Wu 武 császár (i. e. 140–87) 15
 Wu 武 császár (502–549) 63
 Wu 武 császár vagy Shi Zu (424–451) 87
 Wu császárnő (684–705) 99–101, 104, 115–116
wuchong xuanyi 五重玄義 172
 Wude 武德 időszak (618–626) 76
 Wu Keji 吳克己 (1140–1214) 177
Wuliangshou jing 無量壽經 131, 171
Wuliangshoujing yishu 無量壽經義疏 170
wuming 無明 66
 Wutaishan 五台山 117, 135
 Wu Zetian (624–705) 115
 Wuzong 武宗 császár (814–846) 104

X

Xia-dinasztia (i.e. 2070–1600) 32
 Xiang Kai 襄楷 (2. század) 18, 21
 Xiangzhou 相州 81
 Xiangyang 襄陽 35
xianshou 賢首 115
Xiaojing 孝敬 (A szülőtiszteltet könyve) 60, 69
 Xiao Wu 孝武 (ur. 454–464) 73
 Xiao Ziliang 蕭子良 (5. század) 63
 Xiazhou 夏州 115
 Xie Lingyun 謝靈運 (más néven Kang Le 康樂
 385–433) 43, 51, 63, 166–167
Xijing fu 西京賦 21
 Ximing-kolostor 西明寺 144
xing 性 59, 79, 121

Xingfu-kolostor 興福寺 144
 Xinghuang- 興皇 templom 73
 xingjia 性假 129
 xingkong 性空 30
 xingqi 性起 117
 Xingshan-kolostor 148
 xinjie 信解 51
 Xinjing 心經 (Szív szútra) 27
 xinwu 心無 30, 39
 Xinwu iskola 30
 Xinye 新業 35
 Xiu huayan aozhi wangjin huayuanguan
 (A tévedések megszűnése és visszatérés a
 forráshoz) 117
 Xiyu ji 西域記 (Feljegyzés a nyugati országokról)
 48, 98
 Xizhou 西州 144
 Xuangaó 玄高 (5. század) 88
 Xuanxuan 玄玄 104
 xuanxue 玄學 16
 Xuanzang 玄奘 (602–664) 8, 12, 77, 98–99, 102,
 115, 120, 142, 157, 173
 Xuanzhong- 玄忠 kolostor 133
 Xuanzong 宣宗 (9. század) 105
 Xuanzong 玄宗 (ur. 712–756) 101
 Xu Chang Si 許昌寺 21
 Xu gaoseng zhuan 續高僧傳 (A kiváló szerzetesek
 életrajzának folytatása) 113, 176
 Xue Huaiyi 薛懷義 (7. század) 100
 Xun Zi 荀子 (i.e. 310–238) 13

Y

Yan 燕 (4. század) 35
 Yan Futiao 嚴浮調 (2. század) 22–23
 Yang 楊 császár (569–618) 76, 96, 171
 Yang Jian 楊堅 (585–618) 95
 Yao Chang 姚萇 (331–394) 32
 Yao Xing 姚興 (393–415) 32–33, 39, 43–44, 47
 Ye 鄴 (mai Henan) 35
 Yi Cun 伊存 (i.e. 1. század) 17
 Yijing 義淨 (635–713) 8, 14, 100
 Yinchiru jing zhu 陰持入經注 166
 Ying 英 herceg (1. század) 17, 21
 yinyang 陰陽 41, 58, 164
 yishen 遺身 60
 yi xin chuan xin 以心傳心 138

Yixing 一行 102
 yixing dao 易行道 132
 Yuanjia 元嘉 korszak (424–453) 51, 63
 Yuanjue jing 圓覺經 (A tökéletes megvilágosodás
 szútrája) 117, 175
 Yuezang jing 月藏經 133
 yuezhi 月支 22
 Yu Huan 魚豢 (3. század) 17
 yulu 語錄 138
 Yunhua- 雲華 kolostor 115
 Yunmen 雲門 (864–949) 138
 Yu Ping 庾冰 (296–344) 56

Z

zaijia 在家 41, 56
 Zanning 贊寧 (919–1002) 175
 zen 137
 Zhang Bin 張賓 (6. század) 91
 Zhang Heng 張衡 (78–130) 21
 zhangju 章句 („fejezet és vers”) 164
 Zhang Lian 張連 (2. század) 22
 Zhang Qian 張騫 (i.e. 2. század) 15
 Zhanran 湛然 (711–782) 107
 Zhao Guizhen 趙歸真 (9. század) 104
 Zhaoxuansi 昭玄寺 89
 zhengnian zhenru 正念真如 121
 Zhenguan lü 貞觀律 98
 zhenren 真人 25
 zhenru suiyan 真如隨緣 125
 Zhide- 至德 korszak (756–757) 147
 Zhidun 支遁 (314–366) 31–32, 49, 122
 Zhi Mindu 支愍度 (3–4. század) 30
 Zhipan 志磐 (13. század) 96, 113, 178
 Zhi Qian 支謙 (2–3. század) 25, 166
 Zhixiang- 至相 kolostor 114
 Zhiyan 智嚴 (602–668) 113
 Zhiyi 智顗 (538–597) 96, 107–112, 172–173, 180
 Zhizang 智藏 71, 147
 Zhizheng 智正 114
 Zhongguanlun shu 中觀論疏 (A Madhjamaka
 sásztra kommentárja) 74
 Zhongnanshan 終南山 117
 Zhongzong 中宗 (656–710) 99, 101, 116, 153
 Zhou 紂 32
 Zhou-dinasztia (i.e. 1046–256) 15–16, 19, 32,
 59, 69, 87, 91, 95, 100, 133, 164

- Zhou herceg 19, 59, 69
 Zhuangzi 32, 42, 44, 45, 125, 126, 127
 Zhuangzi (i.e. 4. század) 13, 39, 76
 Zhu Fatai 竺法汰 (320–387) 30, 35, 39, 48
 Zhu Faya 竺法雅 (4. század) 29
 Zhu Fonian 竺佛念 (4–5. század) 32, 38
 Zhu Sengfu 竺僧輔 (kb. 300–370) 36
 Zhu Shixing 朱士行 (3. század) 26
 Zhu Shulan 竺叔蘭 (3. század) 26
 Zhu Shuofu 竺朔佛 22
 Zhu Weimojie jing 注維摩詰經 166
 Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) 163
 zili 自力 132
 ziran 自然 30, 50, 76, 126
 Zisheng-kolostor 資聖寺 145
 ziti juedai 自體絕待 123
 zong 宗 113, 168
 Zong Bing 宗炳 (375–444) 66
 Zongjian 宗鑑 (13. század) 177
 Zongli zhongjing mulu 總理眾經目錄 (*A szútrák
átfogó katalógusa*) 38
 Zongmi 宗密 (780–841) 113
 Zou Yan 鄒衍 (i. e. 4. század) 164
 Zuo zhuan 左傳 164
 Zuxiu 祖琇 (12. század) 176

ISSN 2061-5272

ISBN 978-963-284-775-7

A kiadásért felel az ELTE Konfuciusz Intézet,
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F.

Tel.: (36)-(1) 411-6597

Fax: (36)-(1) 411-6598

www.konfuciuszintezet.hu

media@konfuciuszintezet.hu

Nyomdai munkák: Komáromi Nyomda