

Hamar Imre

Az ősi kínai bölcelet bírálata és alkalmazása Cs'eng-kuan (738–839) munkáiban

Jan Yün-hua szerint a kínai vallások egymásra hatását két szempontból lehet vizsgálni. Egyrészt a különböző vallásokban meglévő hasonló kifejezéseket, gondolatokat vehetjük szemügyre; másrészt azt vizsgálhatjuk, hogy az eltérő hitűek milyen kifogásokat emeltek egymással szemben.¹ Úgy vélem, az első szempont még pontosabb meghatározásra szorul. Nem csupán a hasonlóság kimutatása a cél, hanem annak feltárása is, hogy az átvett kifejezések a keletkezési helyüktől eltérő közegben milyen jelentésváltozáson mentek keresztül. Tisztázandó, hogy a kölcsönzött fogalmak milyen módon épülnek be az új gondolati rendszerbe. A buddhista szövegek első fordításaiban a nehezen érthető szakszavakat még taoista fogalmakkal adták vissza (pl. a nirvánát a wu-weijel),² s ez kétségtelenül a buddhista kifejezések eredeti értelmének csorbulását idézte elő. Később a mechanikus megfelelések módszerét elvetették ugyan, a hagyományos kínai filozófia árnyéka mégis a buddhista bölceletre vetül, nélküle a buddhista fejtegetések sokszor érthetetlenek lennének. Ennek ellenére a T'ang-korban a buddhista mesterek saját gondolati rendszerük önállóságát, másságát hangoztatták, s élesen bírálták a konfucianus és taoista tanokat. Ebben a cikkben azt vizsgáljuk, hogy Cs'eng-kuan, a hua-jen iskola negyedik pátriárkája milyen hibákat vetett konfucianus és taoista ellenfelei szemére, s közben milyen engedményeket tett nekik, hogyan szivárogtak be a kínai filozófiák fogalmai, gondolatai saját bölcséleti rendszerébe.

A klasszikus hua-jen filozófiát a harmadik pátriárka, Fa-cang (643–712) alakította ki. Bejáratos volt Wu császárné udvarába, gyakran kifejtette előtte e gondolati rendszer nehezen érthető tantételeit.³ Az udvar támogatását élvezte, így nem kellett a konfucianizmussal és a taoizmussal vitába szállnia. Műveiben nem

¹ Ld. Jan Yün-hua, Tsung-mi's Questions Regarding the Confucian Absolute. *Philosophy East and West* 30/4 (1980) 495.

² Ezt a módszert nevezik ko-jinek. A negyedik században híres mesterek felléptek ellene, mert úgy ítélték, hogy komoly félreértéseket szül. Ld. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, 1964, 68–69. Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, 1959, 184.

³ Fa-cang egyik legfontosabb műve, *A tanulmány az aranyoroszlánról* úgy született, hogy a szerző egy aranyoroszlánt kézben tartva, ennek példájával világította meg az iskola alapvető filozófiai fogalmaint Wu császárné számára. A mű magyar fordítását ld. Tőkei Ferenc, *Kínai buddhista filozófia*. Budapest, 1993, 95–100.

látta szükségesnek, hogy bizonyítsa a buddhizmus elsőbbségét riválisaival szemben, hiszen akkor ez magától értetődő volt.

Fa-cang tanítványa, Hui-jüan (673–743) korában, Wu császárné bukása után csökkent a buddhizmus tekintélye, nem lehetett többé félvállról venni a konfucianizmust és a taoizmust. Ennek jeleként Hui-jüan 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 *Csuang-cet*. 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 tathá-gatagarbha, amely az abszolútumnak felel meg, feltételekhez kötött megjelenése (szui-jüan) során létrehozza a jelenségvilágot.⁴

Cs'eng-kuan⁵ gyermekkorától fogva kolostorban nevelkedett, s már jártasságot szerzett a buddhista tanokban, mikor a következő gondolat figyelmét a világi műveltségre irányította: „A bódhiszattva fejlődésének ötödik szintjén⁶ 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?”⁷ A fenti idézetből kiderül: azért kezdett el világi irodalmat tanulni, hogy ennek segítségével hozza közelebb a hívőket a buddhizmushoz.⁸ Elsődleges célja így nem a buddhista és a kínai filozófák szinkretizmusának megteremtése – mint ahogy a T'ang-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 bölcséleti rendszer azonosítása, és műveiben a buddhizmus elsőbbségét igyekezett bizonyítani. Szerinte a nem-buddhista, azaz eretnek tanok a buddhizmus nyomába se érhetnek, hisz a legegyszerűbb buddhista tan is messze felülmúlja a legnagyobb szerűbbnek kikiáltott eretnek tanítást.

Hui-jüanhoz hasonlóan a kínai hagyományos filozófiák elemzéséhez a *Változások Könyvét*, az *Út és Erény Könyvét* és a *Csuang-cet* használja. Ezt a három művet nevezi a „három titokzatosságnak” (szan-hüan): közülük az első az igazság

⁴ Szü-cang-king (továbbiakban SCK) 5.24b14–25a17.

⁵ Kandidátusi értekezésemben összeállítottam Cs'eng-kuan kritikai életrajzát és bölcséleti rendszerének legfontosabb tételét, a négy dharmadhatu elméletét vizsgáltam. Átdolgozott formában ld. *Kínai buddhizmus a középkorban: Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. (Történelem és kultúra, 15.) Budapest, 1998.

⁶ Az *Avatamszaka szútra* a bódhiszattva fejlődését tíz szintre osztja: 1. az öröm; 2. a szennytől való megszabadulás; 3. a fényesség; 4. a lángszerű bölcsesség; 5. a nehezen legyőzhetőség; 6. a jelenlét; 7. a távoli utazás; 8. a rendíthetlenség; 9. a tökéletes értelem; 10. a tan felhője. Taisó (továbbiakban T.) 10.179b22–25. Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture*. Boulder, 1984–87, 697–698. Az ötödik szinten a bódhiszattva megtanulja a világi művészeteket, az orvoslást, az ördögűzést, az irodalmat, a táncot és a szórakoztatást, hogy ezek segítségével tanítsa a lényeket. T.10.192b8–13. Cleary, *i. m.*, 739.

⁷ Ld. Cs'eng-kuan életrajzát *A kiváló szerzetesek Szung-kori életrajzában*. T.50. 737a20–23.

⁸ Tanulmányai során elsajátította a konfuciánus szent könyveket, a történeti és filozófiai műveket és a filológiát.

titokzatossága (csen-hüan), a következő az üresség titokzatossága (hü-hüan), az utolsó pedig a beszéd titokzatossága (t'an-hüan).⁹ Ő azonban nem von párhuzamot a taoista nemlét és a buddhista tathátagatagarbha 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 bölcseleti rendszer alapelveiről. A konfuciánusok az öt örök erényt (wu-cs'ang),¹⁰ a taoisták a maga-olyanságot (ce-zsan), a buddhisták az ok-okozati összefüggést (jin-jüan) tekintik alapelveknek.”¹¹

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 tao szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, a három szülte az összes létezőket.”¹² Ezt azonban Cs'eng-kuan csak látszat oknak (sze-ju jin-jüan) tartja, nem pedig helyes oknak, mivel a tao természetét tekintve üresség és maga-olyanság.¹³ Cs'eng-kuan elemzését az illető művekből vett idézetekkel kezdi, majd megítéli azok helyeségét.¹⁴ Arra a következtetésre jut, hogy *Az Út és Erény könyve*, mely szerint a tao szüli az Egyet, s ebből keletkezik a többi létező dolog, hibás okot (szie-jin) határoz meg. A *Csuang-ce* pedig az ok nélküliség (wu-jin) hibájába esik, midőn azt sugallja, hogy a dolgok maguktól olyanok, amilyenek (ce-zsan), és semmi nem készíti őket arra, hogy olyanok legyenek. Ha elfogadnánk a *Csuang-ce* álláspontját, akkor egy dolog lehet fehér, mint egy daru, vagy akár fekete, mint egy varjú. A *Vátozások könyvének* egyik olvasata szerint a jin-jang változása teremti meg a tízezer dolgot. Ez a hibás ok esete. A kommentárok viszont az „Egyet” a nem-léttel azonosítják, s ez pedig az ok nélküliség hibája. Azért nem tudja elfogadni az ok nélküliség nézetét, mert ez azt vonná maga után, hogy a lények bódhija, azaz a megvilágosodott tudat is magától keletkezik, nem pedig szorgalmas gyakorlás eredményeként.¹⁵ Cs'eng-kuan tíz különbséget állapít meg a taoizmus és a buddhizmus között, és ebben Li Csung-k'ing *Értekezés a tíz különbségről és a kilenc tévedésről* című művének hatása tükröződik.¹⁶ A tíz különbség a következő:¹⁷

⁹ T.36.103c4–5.

¹⁰ Az öt örök erény: az emberségesség, az igazságosság, a szertartásosság, a bölcsesség és a megbízhatóság.

¹¹ T.36.513a17–18.

¹² Ez a 42. vers. Ld. Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia*. II. Budapest, 1962, 32.

¹³ T.36.513a18–20.

¹⁴ T.35.521b2–15. T.36.103c1–105a8.

¹⁵ Legkiválóbb tanítványa, Cung-mi egyrészt sokat átvett a fenti bírálatból, például a hibás ok és az ok nélküliség megkülönböztetését, másrészt tovább is fejlesztette mestere gondolatait, logikai eszközökkel mutatva ki a kínai filozófia abszolútum fogalmának tarthatatlanságát. Ld. Jan Yün-hua, *i. m.*, 497. Cung-mi bírálatát a kínai filozófiáról ld. Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*. Princeton, 1991, 261–278.

¹⁶ Ennek vázлата Fa-lin *Az igazság kifejtése* (Pien-cseng lun) című munkájából ismerhető meg. (T.52.175c–178a.) Ld. Kamata Sigeo, Csókan no kegon to Rósó siszó. *Komadzava Daigaku Bukkjó Gakubu Kenkjó Kijó* 19 (1959) 80.

¹⁷ T.36.106a27–107a8.

1. A kezdet avagy kezdet nélküliség. 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 (t'ai-cs'u), vagy a Nagy Kezdetnek (t'ai-si) neveznek. Ez megelőzi a tízezer dolog létezését; ebből keletkezik minden.

2. Az életerő¹⁸ (k'i) állítása avagy tagadása. A taoisták úgy gondolják, hogy a szellem (sen) az életerő változása, s így a nem-cselekvést (wu-wei) és a spontán átváltozást (ce-hua) hirdetik. Az ember életereje halálakor visszakerül a természetbe, s aztán valami mássá lesz. A *Csuang-ce* 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 löni; ha felbomlaszt és átalakítja faromat egy kocsivá, szellememet pedig egy lóvá, akkor én azon fogok utazni, és lesz-e szükségem rá, hogy fogatot váltsak?”¹⁹ A spontán átváltozás tételének egyenes következménye, hogy feleslegesek a buddhizmushoz hasonló szellemi gyakorlatok: „el kell vetni a bölcsességet és a tudást”.²⁰ 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, értelmetlenné teszi az egyén erkölcsi fejlődését, ami a buddhizmus számára alapvető fontosságú.

3. A három világ létezése avagy nem-létezése. A buddhizmus azt tanítja, hogy a tudat (szin-ling) folyamatos, az adott feltételeknek megfelelően keletkezik és elmúlik, a három világban változtatja a helyét.²¹ A konfucianusok 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 földre, 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 hün-szi, amelyből a hün a szanszkrit szó „átítatni” jelentését adja vissza, a szi jelentése pedig gyakorlás, valamilyen cselekvés gyakori ismétlése. Noha Cs'eng-kuan csak a szi szót adja meg, a kifejtésből világos, hogy erre

¹⁸ A k'i a Csou-korban azt jelentette: lehelet, ételt felajánlani, imádkozni. Legkorábban a *Co-csuan* egy orvosi vonatkozású fejezetében jelenik meg: az ég hatféle hatása hozza létre az öt ízt, az öt színt és az öt hangot; ha túl sok van belőle, akkor pedig a hat betegséget idézi elő. A konfucianizmusban és a taoizmusban a k'inek életerő és lehelet jelentése van. Ld. U. Librecht, Prana – Pneuma – Ch'i? In: *Thought and Law in Qin and Han China, Studies Presented to Anthony Hulsewé on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Edited by W. Ld. Idema and E. Zürcher, Leiden, 1990, 55–61. A továbbiakban az életerő szót használjuk a k'i fordítására, mivel úgy gondoljuk, ez jobban visszaadja a kínai fogalom metafizikai és ontológiai jelentését.

¹⁹ Tökei, *i. m.*, II. 88.

²⁰ Az idézet *Az Út és Erény könyvének* 19. verséből való. Ld. Tökei, *i. m.*, II. 23.

²¹ Ezek: a vágyak világa, a formák világa és a formák nélküli világ.

a terminus technicusra gondol. A hün-szi az a folyamat, amely során a lények tettei karmacsírákat ültetnek el a nyolcadik tudatosságban, az áljavidnyában. Bármit tesz az ember – illetve bármely lény –, az tudatosságában elraktározódik, s tettének 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 konfucianusok ezzel szemben úgy hiszik, hogy a jót és a rosszat az ég osztja ki (fèn), s így a bölcsesség és az ostobaság is az égből eredeztethető. Aki tisztaságot és harmóniát (cs'un-ho) kap az égtől, az kiváló képességekkel lesz felruházva, és életét a szellemiség fogja áthatni. Akinek azonban zavarodottság és tisztátlanság (hun-cso) 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 (jüan) avagy az életerő elfogadása. A buddhizmus szerint a jelenségek létezése feltételekhez kötött. A taoisták és a konfucianusok 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 hangoztatják, hogy szellemi gyakorlat segítségével változtathatunk sorsunkon.

6. A világ belülről avagy nem belülről keletkezik. A jógácsára²² szemlélete tükröződik Cs'eng-kuannak azon nézetében, hogy az ég, a föld és a tízezer dolog a belső tudatosságból (nei-si) 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 (jüan) 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 konfucianus szemlélet szerint a dolgok, mint például a nap változása és a hold mozgása maguktól olyanok, amilyenek, a szubjektív tudat nincs befolyással létükre vagy nem-létükre.

8. A boldogság égi avagy nem égi eredetű. A konfucianusok 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 ki-terni előle semmiképp sem. A buddhizmus szerint a tettek kétféle következménnyel

²² A jógácsára iskolát Aszanga és Vasubandhu alapította a negyedik században. Legjelentősebb újításuk, hogy az áljavidnyánát, a tároló-tudatosságot a tudatosság nyolcadik szintjének tartották, ahol a karmacsírák raktározódnak. Ld. Hamar Imre, A „csak-tudat” buddhista iskola tantételei: Lankávatára szútra. In: *Tibeti buddhista filozófia*. (Történelem és kultúra, 11.) Budapest, 1994, 59–76; A csak-tudatosság logikai bizonyítása. In: *Buddhista logika*. (Történelem és kultúra, 12.) Budapest, 1995, 61–78.

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 (liu-c'ü)²³ valamelyikébe születtek, képtelen kitörni a három lét szabta korlátok közül. Ennélfogva, aki megelégteli a szenvedést, annak legjobb felhagynia a szenvedés növelésével. Cs'eng-kuan szerint szembetűnő a különbség a két szemlélet között, s így nem érti, hogy lehetne a három bölcséleti rendszer azonosságáról beszélni.

9. Az emberi alaptermészet jó avagy nem. Lao-ce 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) a taoból származik, ezért ha a tao jelen van, úgy az elv magától megnyilatkozik, s nincs szükség a szent emberek útmutatásaira. Aki nem kutat, az biztos 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 rosszlétet 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 Cs'eng-kuan 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. Csupán annyi a teendőnk, hogy ne engedjünk látszólagos természetünknek (szing-kia) és megkülönböztessük a helyest a helytelentől (t'i-wang). 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. Lao-ce szerint a születés és a halál a tao 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 tao elől nem lehet elrejtőzni, a taoista nyugodtan viseli a születést és a halált, miközben alaptermészetének (szing-cing) megőrzésére törekszik. Ha alaptermészete ép és sértetlen marad, akkor az ég nem károsul; ha a születés és a halál folyamatát követi, akkor nem fordít háttal

²³ A hat létforma: isten, félisten, ember, állat, éhes szellem és pokollakó.

a taonak. Ha nem fordít hátat a taonak, 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 tao és a tö birodalmában kóborol. A nem-cselekvés állapotában ártalmas erők nem támadhatják meg, így hosszú életű lesz.²⁴ A taoizmus tehát az ősállapot passzív fenntartását tűzi ki célul, a buddhizmus viszont híveit aktív vallásgyakorlatra sarkallja a földi kötöttségektől való megszabadulás reményében.

A fenti tíz pontban Cs'eng-kuan 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 Cs'eng-kuan 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 felfigyelni arra, hogy szerzőnk több helyen nem tesz különbséget a konfucianizmus és a taoizmus álláspontja között, noha a két filozófia eltérő nézeteket vall az illető kérdéstről. 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.²⁵

Cs'eng-kuan 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.²⁶ Élesen bírálja Cs'eng Hüan-jinget, amiért *Az Út és Erény könyvéhez* valamint a *Csuang-cehez* fűzött kommentárjaiban buddhista fogalmakat használ a taoista filozófia egy-egy tételének kifejtése közben. Nem tartja helyesnek ezt a módszert, mivel a kifejezések látszólagos

²⁴ Idézet a *Csuang-ceből*. Ld. Librecht, *i. m.*, 59.

²⁵ A régi kínai hit szerint az embernek két lelke van. Az egyik, a p'o a fogantatás pillanatában érkezik, a másik, a hun pedig a születéskor. A halál után a p'o a testtel marad, míg a hun az égbe száll. Ld. H. Maspero, *Az ókori Kína*. Budapest, 1978, 151–152.

²⁶ Ld. T.36.107.a11–13.

hasonlósága mögött lényeges jelentéskülönbségek bújnak meg; az ilyen interpretációk szerint 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.

Amellett, hogy kritizálja a kínai filozófiát, a buddhista fogalmak könyvebb megértése céljából gyakran idéz a kínai klasszikusoktól. A következő művekre hivatkozik: *Dalok könyve*, *Írások könyve*, *Változások könyve*, *Csatolt magyarázatok*, *Co kommentárja*, *Er-ja*, *Csou szertartásai*, *Szülotisztelet könyve*, *Az Út és Erény könyve*, *Csuang-ce*, *Lie-ce*, *Beszélgetések és mondások*, *Kuan-ce*, *A történet feljegyzései*, *A Han dinasztia krónikája*, *Kuang-ja és Suo-wen kiece*.²⁷ A fenti művek többségét csak egyszer vagy kétszer említi, ám a konfucianizmus alapművét, a *Beszélgetések és mondásokat*, valamint a taoista munkákat már jóval gyakrabban. Nagyon fontos megjegyezni azonban, hogy nem volt célja a buddhista és a taoista fogalmak közötti azonosságok megállapítása. Ennek legjobb bizonyítéka, hogy egy helyen azt írja: „a kölcsönvett szavakat új jelentéssel ruházom fel.”²⁸

Erre példa, ahogy az *Avatamszaka szútrához* fűzött kommentárjának első mondatát magyarázza saját alkommentárjában. A kommentár így kezdődik: „Járkel a végtelenben, mozgásnak és nyugalomnak egyaránt a forrása, tartalmaz minden titkot, és még több is van benne, felülmúlja a beszédet és a gondolatot: ez a dharma-dhátu.”²⁹ Az alkommentárban a „minden titok” kifejezés értelmezésekor *Az Út és Erény könyvének* első versszakát idézi.³⁰ „A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név, amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az ég és föld kezdete. Aminek neve van, az minden dolog anyja. Ezért csak az ismerheti meg (a tao) csodálatos titkát, akinek soha nincsenek vágyai; akinek pedig örökké vágyai vannak, az csak véges formáját szemlélheti. Ez a kettő közös eredetű, csak a nevük különböző. Együtt nevezük őket csodálatosnak, s egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titok kapuja.”³¹

Az egy igaz dharma-dhátut (ji-csen fa-kie) tartja a titok lényegének (hüan-miao t’i), a „minden titkot” (csung-miao) pedig a lényeg ismertetőjegyének.³² Lao-ce szóhasználatában a „minden titok” közvetlen utalás a taora, a létezés alapjára, míg Cs’eng-kuannál csak az abszolútum ismertetőjegyét jelenti; azt, ami a buddhista filozófia szerint az érzékszervekkel megismerhető. A hua-jen bölcselő a buddhista abszolútum fogalmát magasabbra helyezi a taonál. Joggal állítja tehát, hogy a kölcsönvett szavakat új összefüggésbe helyezi.

Egyes kínai fogalmak, gondolatok és kifejezésmódok szervesen beépülnek Cs’eng-kuan gondolati rendszerébe. A *Csuang-ce* második fejezete *A dolgok*

²⁷ Ld. a kínai buddhista kánon Taisó kiadásához készült index 20. kötetét.

²⁸ T.36.2b9. Hasonló megjegyzést ld. T.36.3b13.

²⁹ T.35.503a1–2.

³⁰ T.36.2b3–6.

³¹ Tőkei, *i. m.*, II. 17.

³² T.36.2b10–11.

egyenlőségeről szóló értekezés. Ennek központi gondolata az, hogy a dolgok között nem kell különbséget tenni, a világot egységesnek kell látni, felül kell emelkedni a konfuciánus tanításon, mely kijelenti, hogy mi a jó és mi nem. Ezt a szemléletet fejezi ki a következő mondat: „Az ég és a föld velem együtt született, s a dolgok velem egyet alkotnak.”³³ Cs’eng-kuan hasonlóan fogalmaz: „A titokzatos tao a csodás megvilágosodásban, a csodás megvilágosodás pedig az abszolútummal való azonosságban rejlik. Az abszolútummal való azonosság: a születés és az elmúlás egyként való szemlélése. Az egyként való szemlélés: ez és az nem kettő. Ennélfogva az abszolútum és az én közös gyökerű, a dharmatermészet és az én egy-lényegű.”³⁴

Ugyancsak a taoista filozófia hatását mutatja Cs’eng-kuan dharmadhátu meghatározása: „Ami a dharmadhátut illeti: nem is dhátu és nem is nem-dhátu nem is dharm és nem is nem-dharma. Megnevezhetetlen lévén ráerőltettek egy nevet; úgy hívják: „az akadálytalan dharmadhátu” (wu csang-ai fa-kie). Nyugalmas, üres és hatalmas; a mélybe nyúl, s a mindenséget magában foglalja; benne foglaltatik az összes létező. Ez az egy-tudat lényegi magva (ji-szin-t’i), túl van a lét és a nemlét ismertetőjegyein, nem született és nem enyészik el. Sehoh sem található az eleje és vége, hogyan is lenne látható a közepe és a széle?”³⁵

A dharmadhátu fenti definíciója kísértetiesen emlékeztet arra, ahogy Lao-ce művének első verzzakában a taot jellemzi. Továbbá, a „nem található az eleje és vége, hogyan is lenne látható a közepe és széle?” szintén Lao-ce szavait juttatja eszünkbe: „Szembe megyek vele és nem látom az elejét, utána megyek és nem látom a végét”.³⁶ Cs’eng-kuan sem itt, sem az előző szövegnél nem látta szükségét, hogy megjelölje a forrást, ahonnan ezeket a kifejezéseket merítette, mivel a két gondolati rendszer már szervesen összeforrt, jóllehet a buddhista jelentés maradt a meghatározó.

Fenti elemzésünkben kimutattuk, hogy Cs’eng-kuan véleménye a régibb kínai filozófiákról meglehetősen összetett. A taoizmus és a konfucianizmus alapvető tételeit a buddhisták álláspontjáról cáfolja, azonban nem tud és nem is akar elszakadni a kínai kultúra örökségétől. Helyenként a buddhista tanokat taoista környezetbe ágyazza, de közben felhívja olvasói figyelmét a buddhista és a taoista eszmék különbözőségére. Máshol viszont a különbségek tudatosítása nélkül is taoista kifejezéseket csempész a hua-jen bölcseletébe, hogy a kínai műveken felnőtt írástudók könnyebben megemészthessék az idegen gondolatokat. A kölcsönzött kifejezések részben megőrzik eredeti jelentésüket, részben új életre kelnek a buddhista kontextusban, megvalósítva ezáltal a régi és az új bölcselet közti szellemi folytonosságot.

³³ Tőkei, *i. m.*, II. 74.

³⁴ T.35.884c12–14. Ennek magyarázatát az alkommentárban ld. T.36.634a5–12.

³⁵ SCK7.498a11–14.

³⁶ Tőkei, *i. m.*, II. 21.

A szövegben előforduló kínai szavak írásjegyei

***The critique and adoption of traditional chinese philosophy
in Chengguan's works***

Imre HAMAR

Chengguan (738–839), the fourth patriarch of the Huayan school of Chinese Buddhism initiated important modifications in classical Huayan philosophy established by Facang, the third patriarch. One of these modifications was his active response to the challenge of traditional Chinese philosophies, i.e. Confucianism and Taoism.

In his Commentary on the *Avatamsaka sutra*, he pointed out ten major differences between the teachings of Buddhism and those of Confucianism and Taoism. On the ontological level, he found that Buddhist philosophy does not recognize the beginning of existence, while the Chinese ones assume a first cause from which the whole world evolves. In close connection with this view, related to the soterological level, according to Chinese philosophies the life of human beings heavily depends on external factors (Heaven, life force). Buddhism, on the contrary, underlines the causal effect of deeds and the importance of morals. Consequently, the Taoists proclaim the non-activity (*wuwei*) and the free wandering, while the Buddhists are engaged in assiduous self-cultivation.

Chengguan did not only criticize the traditional Chinese philosophy, but also often quoted passages from Chinese works in order to clarify some essential and abstruse Buddhist concepts. He often warned that he “borrows the words but attributes different meaning to them”, condemning the mixture of Buddhist and Chinese philosophies. Nevertheless, in his own Buddhist explanations, the impact of Chinese thinking is also unquestionable.