

Buddhista kommentárirodalom Kínában

I. A kommentárok jellemzői

A világ számos nagy kultúrájában (zsidó, keresztény, muszlim, kínai, indiai) a kommentárok az írott szövegek jelentős hányadát tették ki. A szentiratok 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.¹

Egy szöveg kommentátorait sokszor évszázadok választják el egymástól, s mivel saját koruk gondolkodása is nagyban befolyásolja őket, így 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.² 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-Tabarī (838–923) például művében kora iszlám kultúrájának összegzését nyújtja. Ehhez hasonlóan a középkor kiemelkedő kínai buddhista szerzetesének, Chengguannak az *Avatam-*

¹ Lásd GRONDIN 2002: 19–38.

² Az amerikai E. D. Hirsch bírálta Gadamer fő művét, az *Igazság és módszer*-t, elutasítva azt a gyakorlatot, amely az értelmezést nem a szerző szándékára, hanem a befogadó tapasztalatára alapozza. Szerinte a „korrekt” értelmezésre kell törekedni. Lásd FABINY 1998: 12–14.

szaka szútrához írott kommentárja valójában kora buddhista bölcseségének tárháza, keresztény kifejezéssel élve *Summa Theologiae*.

Felmerül a kérdés, hogy vannak-e a kommentárírásnak univerzáliai, olyan jellemzői, amelyek kultúrkörtől függetlenül mindenhol felfedezhetők? Henderson a fent említett kultúrákat vizsgálva igenel válaszol, s a következő közös vonásokat találja:³ Az exegéták feltételezik, hogy a kánon 1. minden lényeges igazságot tartalmaz, 2. jól elrendezett és koherens, 3. csak látszólag vannak benne ellentmondások. A középkorban Platón 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 az *Avatamszaka szútra* egyes fejezetei miatt 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 Órigenész a tipológiai szimbolizmus segítségével oldja fel a Bibliában rejlő ellentmondásokat, s odáig megy, hogy szinte mindent allegorikusan értelmez, semmit nem fogad el szó szerint.⁴ A buddhizmus tanai között akadnak olyanok, amelyek ellentmondásban vannak 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 *upájáknak*, 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.⁵

³ Lásd HENDERSON 1991: 89–138.

⁴ Lásd GRONDIN 2002: 53–57.

⁵ A kínai buddhista hagyomány megalkotta a tanítások osztályozásnak (*panjiao*) rendszerét, amely a buddhista tanításokat a legkönnyebben érthetőktől a legnehezebbekig csoportosította. Lásd HAMAR 2000.

II. Kommentárirodalom Kínában

Konfuciusz jól ismert hitvallása, hogy csak „közvetít és nem hoz létre semmi újat”. Ebből a szempontból tekinthetjük őt 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.⁶ 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 húzódva 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) művében a hatodik és hetedik fejezet a *Laozi*hez fűzött kommentárokat tartalmaz. A konfuciánus kánonban is helyet kaptak kommentárok. A *Tavaszi és őszi 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 alpmű helyes megértéséhez.⁷ 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 mindenholva elvezet és folyamatosan használható, azaz nem veszti érvényét.⁸ 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 ezt a mű keletkezése óta eltelt idő alatt lezajlott jelentős terminológiai, nyelvtani és társadalmi változások szükségessé tették. Az előbbi típusba sorolható a Han-kori kon-

⁶ A Shang- és Zhou-korban kialakuló kulturális orientációról lásd SCHWARTZ 1985: 16–39.

⁷ A *Zuo-zhuan* néhány részletének magyar fordítását lásd CSONGOR–HAMAR 1999.

⁸ A Han-kori kommentárokról lásd WAGNER 2000: 31–52.

fucianizmus egyik vezéralakjának, Dong Zhongshunak (i. e. 179?–104?) a *Tavaszi és őszi krónikához* írott kommentárja, a *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, amely a Zhou-kor végén élt Zou Yan 鄒衍 (i. e. 4. sz.) nevével fémjelzett korrelatív kozmológia tanainak segítségével magyarázza a klasszikust.⁹ A másik típus az úgynevezett *zhangju* 章句 ('fejezet és vers') kommentároké, amelyek minden szóhoz hosszú magyarázatokat fűznek, s igen terjengősek. Az egyik ilyen munka például az *Írások könyvének* első mondatát húszezer szavas kommentárral látta el.¹⁰

A Han-kor második felében a *Tavaszi és őszi 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.¹¹ 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 iskolarendszer 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 ad-

⁹ Sarah A. Queen vitatja Dong Zhongshu állítólagos fontos szerepét a konfucianizmus újraélesztésében, s kimutatja, hogy a *Chunqiu fanlu* számos fejezete későbbi kompiláció. Lásd QUEEN 1996.

¹⁰ Lásd KRAMERS 1986: 757–758.

¹¹ Wang Bi kommentárjáról lásd WAGNER 2000.

tak neki és az őt követő gondolkodóknak. Iskoláját *xuanxué*nek 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 Taóhoz 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.¹²

III. 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 hogyan kell helyesen értelmezni azokat. Ezek a zsinatok mindig egyházzsakadással 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.¹³ Ekkor, az i. e. 1. században az írás már elterjedt Indiában, előbb üzleti célokra, majd

¹² Lásd GRONDIN 2002: 58–68. Ágoston bibliaértelmezéséhez lásd ÁGOSTON 2001.

¹³ A mahájána szútrák kialakulásáról, történetéről lásd HAMAR 2002a: 19–22.

szent szövegek megőrzésére használták.¹⁴ 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.¹⁵ A kommentárok egyharmada a leghíresebb szútrákhoz készült, mint a *Gyémánt szútra*,¹⁶ a *Lótusz szútra*, a *Lankávatára szútra* és 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.¹⁷

Vasubandhu, a jógácsára iskola nagy alakja egy külön munkát szentelt a kommentárírás módszertanának.¹⁸ A *Vjákhjájuktí*ban kifejti, hogy a kommentárnak öt komponenst kell tartalmaznia. El kell magyaráznia a mű célját (prajódzsana) és mondanivalóját (pindártha), a szavak jelentését (padártha) és egymáshoz való kapcsolódását (anuszamdhí), valamint a felmerülő ellenvetéseket és az ezekre adott válaszokat (csódjapariháradvaja). Vasubandhu számos kommentárt írt, ám az itt felvázolt elveket teljes mértékben csak a nyolcadik században élt Kamalasila és mások alkalmazták kommentárjaikban.

¹⁴ Gombrich szerint a mahájána buddhizmus kialakulása összefüggött az írás elterjedésével. Az írás segítségével ugyanis bárki hátrahagyhatta műveit, még ha eretnek nézeteket tartalmaztak is. Korábban, amikor szóban hagyományozták tovább a tanításokat, az új gondolatokat a közösség kirostálta, s így feledésbe merültek. Lásd GOMBRICH 1990.

¹⁵ A tibeti buddhista kánonban fennmaradt szútrakommentárokról lásd SCHOENING 1996.

¹⁶ A *Vadzsraccshédiká*hoz írott kommentárokról lásd AGÓCS 2000.

¹⁷ A tibeti kánon hét kommentárt őrzött meg a *Szív szútrá*hoz. Eckel ezeket vizsgálva jut erre a következtetésre. A madhjamaka iskola követői az iskola legfontosabb tanítását, az ürességet magyarázzák részletesen, míg a jógácsára hívek a három igazság tanítását, amely iskolájuk újítása volt. Lásd ECKEL 1987.

¹⁸ Lásd SCHOENING 1996: 118–119.

IV. 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.¹⁹ 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.²⁰ 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 buddhis-

¹⁹ A kommentárok a 33–44. kötetben találhatók, míg az értekezések a 44–48. kötetben. A kínai buddhista irodalom áttekintését lásd JAN 1986. Annak ellenére, hogy a buddhista irodalomban a kommentárok ilyen fontos helyet foglalnak el, a kommentárok történetét kevesen tanulmányozták. Máig az egyetlen átfogó munka erről a témáról Ōchō Enichi 1937-ben publikált cikke, amely 1979-ben jelent meg ismét a tanulmányait összegyűjtő kötetben. Lásd ŌCHŌ 1979. A korai kommentárok történetéről írt összefoglalót Hiroshi Kanno, amelyet az International Association of Buddhist Studies konferenciáján adott elő Bangkokban, 2002-ben. Lásd KANNO 2002. A kínai buddhista kommentárok történetének összefoglalásában nagyban hagyatkozunk erre a két munkára. Rövid összefoglalását a témának még lásd LUO 2001: 41–53.

²⁰ Az indiai buddhista művek kínai fordításának történetét lásd CAO 1989.

ta iratokat.²¹ Nehéz megmondani, hogy mikor kezdték el először a műveket szóról szóra kommentálni, mivel feltehetően az írott kommentárok megjelenése előtt már szóban megtették ezt. 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: Chenhui-tól 陳慧 a *Yinchiru jing zhu* 陰持入經注 (T 33, 1694), Daoantól 道安²² (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 jingbe* 大明度經 van beágyazva. Ehhez hasonló An Shigao (2. sz.) 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 Sengzhaó 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

²¹ Kang Senghui és Zhi Qian fordítói tevékenységéről lásd ZÜRCHER 1959: 43–56.

²² Daoan korának kiemelkedő tudós szerzetese volt. Az ő nevéhez fűződik az első kínai buddhista közösség megszervezése, a buddhista fordítások első katalógusa és a Maitréja-kultusz bevezetése. Lásd ZÜRCHER 1959: 184–204.

nem található meg, így valószínű, hogy csak később alakultak ki. Sengzhaónak a *Vimalakírti szútrához* írott kommentárja valójában három mester, Sengzhaó, Kumáradzsíva és Daosheng 道生 (360–434) interpretációit gyűjti egybe.²³ 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 bódhiszattva ürességét.

V. 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 Daoshengnek²⁴ a *Lótusz szútrához*²⁵ írt kommentárja: a *Miofa lianhuajing shu* 妙法蓮華經疏 (XZJ 150).²⁶ A *Vimalakírti szútrához* és a *Nirvána szútrához* írott kommentárjai is fennmaradtak, azonban 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 műve megírásának okait tárja fel, s hangsúlyozza, hogy a *Lótusz szútra* Buddha

²³ Daosheng kommentárjainak elemzését lásd KUDŌ 2000.

²⁴ Daoshenget a hirtelen megvilágosodás előfutárának tekintik a kínai buddhizmusban. Lásd HAMAR 1998a.

²⁵ A *Lótusz szútra* magyar fordítását lásd POROSZ 1995.

²⁶ A mű angol fordítását lásd KIM 1990.

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.²⁷

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 kocsi (arhat, pratyékbuddha, bódhiszattva) utal, míg az „egy” az egy kocsi (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 tizenegyedik fejezettel kezdődik, ugyanezt mondja el a következő fejezetekben. A harmadik rész pedig, a huszonkettediktől 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 szán-

²⁷ A tanítások osztályozása a kínai buddhizmus egyik sajátossága, amelyet a *huayan* és *tiantai* iskolák tökéletesítettek, bonyolult rendszereket alkotva. Lásd HAMAR 2000.

dék 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 dinasztíára (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.

A *Nirvána szútra kommentárjainak gyűjteménye* (*Daban niepanjing jijie* 大般涅槃經集解, T 38, 1763) tizennyolc szerzetes magyarázatait tartalmazza. A szútrát kétezer-nyolcszázhatvannégy 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 egybedolgozta, 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 hármas 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 Liu-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, átveve a kínai szokásokat. A buddhizmus tekintetében is különbség volt Észak és Dél között. A szútrák alapos boncolgatása, elemzése inkább a Déltre 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 *Guanwuliangshoujing yishu* 觀無量壽經義疏 (T 37, 1749). A *Guanwuliangshoujing*hez írott kommentár bevezető részében az „öt lényeg” (*wuyao* 五要) fejt ki részletesen.²⁸ 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

²⁸ A kommentár angol fordítását és elemzését lásd TANAKA 1990.

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 szentirat 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 buddha-vizualizáció számadhija, 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 őrizte meg.²⁹ 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.³⁰ 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 ellentmondnak a Huiyuan által kommentált

²⁹ Huiyuan kommentárja nagy hatással volt a későbbi korokra, különösen a Tiszta Föld iskola nagy alakja, Shandao 善導 merített sokat belőle. Shandao kommentárjának elemzését lásd PAS 1995.

³⁰ Lásd TANAKA 1990: 53.

szútrának, így megpróbálta ezeket az ellentmondásokat feloldani.³¹ Az első ilyen kérdés a két kocsi híveinek (srávaka, pratjékabuddha) a Tiszta Földre való megszületése. Vaszubandhu értekezése tagadja ennek lehetőségét, míg a *Guanwuliangshou 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 buddha-vizualizáció révén elért samádhi 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 *Guanwuliangshou jing* és a *Wuliangshou jing* közötti különbséget.

VI. A titokzatos beszéd fejlődése

A Sui-dinasztia (581–618) alatt Kína politikai egysége ismét megalósult, 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 tanácskozásokra hívták az északi és déli tudós szerzeteseket, hogy megvitassák nézeteiket, s

³¹ Lásd TANAKA 1990: 63–65.

így a főváros, Chang'an a buddhista exegézis fellegvárává 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 kapunak (*men* 門) vagy jelentésnek (*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 *A Lótusz szútra titokzatos jelentése* (*Fahua xuanyi*) 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 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 eloszlatásában 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 százharminchárom oldalas műből nyolcvannyolc oldalt tesz ki.³² Eb-

³² A mű szerkezetét és egy részletének fordítását lásd SWANSON 1989: 157–259.

ben a fejezetben bírálja Fayun korábbi interpretációit, majd részletesen taglalja a szútra címében szereplő két írásjegyet, a „dharma” (*fā* 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.³³

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 (*xianmi* 顯密) tanításokat foglalja össze. 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 kocsit és egy kocsit viszonyítva fejti 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 *A Lótusz szútra szavai és kifejezései* (*Fahua wenju* 法華文句) 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 neveken 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).

³³ A három igazság elemzését lásd SWANSON 1989: 115–156.

VII. Végkifejlet: Tang-kor (618–907)

A Tang-kor elején a kommentáríráásra jelentős befolyást gyakorolt Xuanzang 玄奘 munkássága.³⁴ A kínai buddhizmus e nagy alakja először kínai fordításokban ismerkedett meg a jógácsára tanításokkal, azonban 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 Nálandai Buddhista Egyetemen is folytatott tanulmányokat, rá kellett döbbennie, 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. Ezek a műveken keresztül ugyanis az Indiában kialakult logikai és érvelési szabályokkal ismerkedtek meg.³⁵

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 for-

³⁴ Xuanzang számos jógácsára művet lefordított, de legnagyobb hatású műve *A csak-tudatosság megalapozása* (*Chengweishi lun* 成唯識論), amely Vasubandhu *Harmic versszakának* a kommentárja. A műnek három nyugati nyelvű fordítását lásd LA VALLÉE POUSSIN 1928, WEI 1973, COOK 1999. A mű elemzését lásd LUSTHAUS 2002. Xuanzang életéről és munkáiról lásd MAYER 1992.

³⁵ A buddhizmuson belül külön tudományág a logika. A kínaiak számos nagy mester művét kínaira fordították, ám ezek nem voltak túl nagy hatással a kínai buddhizmus fejlődésére. A logika kínai megismertetésében úttörő szerepet játszott Xuanzang tanítványa, Kuiji 窥基. Lásd CHI 1990.

dítottak, így nem ösztönözték újabb indiai művek a kínai kommentátorokat, hogy újabb formákat találjanak ki.

A Tang-kor kommentárirodalmának³⁶ egyik csúcspontja Chengguannak 澄觀 (738–839), a *huayan* iskola negyedik pátriárkájának az *Avatamszaka szútrához* írott kommentárja, a *Dafangguang fohuayanjing shu* 大方廣佛華嚴經疏 (T 35, 1735).³⁷ Már az előző pátriárkák is írtak kommentárokat a hatvantekercses *Avatamszaka szútrához*. A Tang-korban Siksánanda 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 egészben lenyelt. Kedvező jelként értelmezte ezt, 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 fejtsse ki tanait, ezért tanítványai lejegyezték a kommentárhoz fűzött szóbeli magyarázatait, s így elkészült az alkommentár, amelynek címe *Dafangguang 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 magnuma*: az *Avatamszaka szútra* nyolcvantekercses fordítása négyszáznegyvennégy oldal a *Taishō* kánonban, amely angol fordításban majdnem ezeröttszáz oldalt tesz ki;³⁸ Chengguan kommentárja négyszázhatvan oldal, alkommentárja pedig hétszáz. A három mű összesen mintegy hétszáznegyvennégyezer írásjegyet tartalmaz. Chengguan maga is segédkezett az *Avatamszaka szútra* harmadik fordításában, amelyet negyventekercsesnek neveznek. Valójában azonban ez csak a szútra utolsó, legter-

³⁶ A Tang-kori kommentárokról lásd TANG 1986: 92–94.

³⁷ Chengguan életrajzát és filozófiáját lásd HAMAR 1998b. Életrajzát kibővített formában angolul is megjelentettem. Lásd HAMAR 2002b.

³⁸ Lásd CLEARY 1993.

jedelmesebb 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.).³⁹

A *huayan* szerzetesek kedvelt száma a tíz, amely a tökéletességet fejezi ki. Ennek köszönhetően Chengguan a bevezetőjét tíz részre osztotta: 1. a tanítás kialakulásának körülményei (*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),⁴⁰ 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).⁴¹ 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 *Tökéletes megvilágosodás szútrájához* (*Yuanjue jing* 圓覺經) írt kommentárjában.⁴² Azért választotta ezt a művet, mert a *chan* iskolában nagy becsben tartották, s Zongmi a *chan* pátriárkája is volt. Úgy gondolta, hogy korában az *Avatamszaka szútra* túl bonyolult a hívők számára, a *Tökéletes megvilágosodás szútráját* viszont a kezdők is nyugodtan olvashatják, és segítségével eljuthatnak egészen a megvilágosodásig.⁴³

³⁹ A szútra egyik fejezetét, a *Buddha megjelenését* lefordítottam, s ezzel együtt Chengguan kommentárjaiból is közzétettem egy válogatást. Lásd HAMAR 2002a.

⁴⁰ Ennek a résznek a fordítását lásd HAMAR 1998b: 85–135.

⁴¹ A bevezető tíz részéről részletesebben lásd HAMAR 1998b: 152–154.

⁴² A szútra kínai apokrif irat, azaz nem fordítás, hanem kínai munka. Fordítását lásd MULLER 1999.

⁴³ Zongmi kommentárjának felépítéséről és Chengguan kommentárjával való hasonlóságáról lásd GREGORY 1997.

VIII. Befejezés

A fentiekben áttekintettük a kínai buddhista kommentárirodalom fejlődését, hogy miként alakultak ki azok a sajátos jellemzők, amelyek ezeket a munkákat megkülönböztetik az indiai buddhista kommentároktól és a nem buddhista, konfuciánus vagy taoista kommentároktól. A Tang-kor után már nem változtak jelentősen a szentiratokhoz fűzött kommentárok formai jellemzői és stilisztikai jegyei. Mindazonáltal egészen a legutóbbi időkig a buddhista mesterek folytatták a kommentárok írását, többnyire azokat a módszereket alkalmazva, amelyek a Tang-korra fejlődtek ki teljesen.⁴⁴ A Tang-korban kezdenek létrejönni, ám kétségtelenül a Song-korban virágoznak fel a *chan* buddhizmus jellegzetes alkotásához, az időnként meghökkenítő vagy éppen érthetetlen *gonganok*hoz (japánul: *kōan*) írott kommentárok.⁴⁵ Ezek azonban jelentősen eltérnek az itt tárgyalt kommentároktól, ezért egy másik cikkben kívánok velük foglalkozni.⁴⁶

Felhasznált irodalom

- AGÓCS TAMÁS. 2000. *Gyémánt áttörés*. Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- SZENT ÁGOSTON. 2001. *A keresztény tanításról*. Ford. BÖRÖCZKI TAMÁS. Budapest–Szentendre, Paulus Hungarus–Kairosz.
- BENICKA, JANA. 2003. „Some Remarks to Mediaeval Commentaries on ‘Levels’ of Discernment of Reality of the ‘Recorded Sayings’ of Dongshan Liangjie.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 56: 2–4, 269–377.
- CAO SHIBANG. 1989. *Zhongguo fojiao yijing shi lunji*. [A kínai buddhista szútrafordítások története.] Taipei, Dongchu Chubanshe.

⁴⁴ A Ming- és Qing-kor buddhista kommentáraitól lásd KAWAMURA 1978, 1980. A Ming-dinasztia első császára, Zhu Yuanzhang, aki maga is buddhista novícius volt fiatalkorában, megparancsolta két kiemelkedő buddhista szerzetesnek, hogy három szútrához írjanak kommentárt, mert így akarta kijelölni a kereteket a buddhista tudomány és egyház számára. Lásd LEHNERT 1999.

⁴⁵ A három legfontosabb *chan* példázatgyűjtemény fordítását lásd MIKLÓS 1987. Egy külön tanulmánykötet foglalkozik ezekkel a művekkel. Lásd HEINE 2000.

⁴⁶ Egy *chan* kommentár elemzését lásd BENICKA 2003.

- CHI, R. S. Y. 1990. *Buddhist Formal Logic: Part 1, A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. (1st ed. 1969, England.)
- CLEARY, THOMAS. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston–London, Shambhala.
- COOK, FRANCIS. 1999. *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley, Numata Center.
- CSONGOR BARNABÁS–HAMAR IMRE. 1999. „Cocsuan.” In: TŐKEI FERENC (szerk.), *Kínai irodalmi szöveggyűjtemény 2*. Budapest, Balassi Kiadó, 1–46.
- ECKEL, MALCOLM DAVID. 1987. „Indian Commentaries on the Heart Sūtra: The Politics of Interpretation.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.2: 69–79.
- FABINY TIBOR. 1998. „A hermeneutika tudománya és művészete.” In: FABINY TIBOR (szerk.), *A hermeneutika elmélete*. Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged, JATEPress, 9–14.
- GOMBRICH, E. 1990. „How the Mahāyāna Began.” *The Buddhist Forum* 1: 21–30.
- GREGORY, PETER N. 1997. „Finding a Scriptural Basis for Ch'an Practice: Tsung-mi's Commentaries to the Scripture of Perfect Enlightenment.” In: *Kegon gaku ronshū, Kamata Shigeo hakase koki kinenkai*. Tokyo, Dai-zō Shuppan, 235–273.
- GRONDIN, JEAN. 2002. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest, Osiris.
- HAMAR IMRE. 1998a. „A hirtelen megvilágosodás előfutára: Tao-seng.” *Korunk* IX/8: 76–80.
- HAMAR IMRE. 1998b. *Kínai buddhizmus a középkorban: Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Budapest, Balassi Kiadó.
- HAMAR IMRE. 2000. „A buddhista tanok rendszerezése Kínában.” In: PUSKÁS ILDIKÓ (szerk.), *Állandóság a változásban: Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest, Politika + Kultúra Alapítvány.
- HAMAR IMRE. 2002a. *Buddha megjelenése a világban*. Budapest, Balassi Kiadó.
- HAMAR IMRE. 2002b. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*. Tokyo, International Institute for Buddhist Studies.
- HEINE, STEVEN–WRIGHT DALE S. (eds.) 2000. *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford–New York, Oxford University Press.
- HENDERSON, JOHN B. 1991. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton, Princeton University Press.
- JAN YÜN-HUA. 1986. „Buddhist Literature.” In: NIENHAUSER, WILLIAM (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington, Indiana University Press, 1–12.
- KANNO HIROSHI. 2002. „Chinese Buddhist Sutra Commentaries of the Early Period.” Bangkok, Conference of the International Association of Buddhist Studies.
- KAWAMURA KŌSHŌ. 1978. „Mindai bukkyōsha no kenkyū katsudō – chūshakurui o tō shite.” [A Ming-kori buddhisták tevékenységének vizsgálata a kommentárokon keresztül.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 26.2: 581–586.
- KAWAMURA KŌSHŌ. 1980. „Shindai bukkyōsha no kenkyū katsudō – chūshakurui o tō shite.” [A Qing-kori buddhisták tevékenységének vizsgálata a kommentárokon keresztül.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 28.2: 555–560.

- KIM YOUNG-HO. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra*. New York, State University of New York Press.
- KRAMERS, ROBERT P. 1986. „The Development of Confucian Schools.” In: *The Cambridge History of China. Volume 1: The Ch'in and Han Empires 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUDŌ MASAYA. 2000. „Chu Yuima Dōshō chū ni okeru kyōten chūshaku hō.” [Hermeneutikai módszerek Daoshengnek a *Vimalakīrti szútrához* írt kommentárjában.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 48.2: 643–645.
- LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE. 1928. *Vijnaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang*. 2 vols. Paris.
- LEHNERT, MARTIN. 1999. *Die Strategie eines Kommentars zum Diamant-Sūtra (Jingang-boruo-boluomi-jing Zhujie, T. 1703)*. Freiburger Fernöstliche Forschungen Band 4. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- LUO WEIGUO. 2001. *Fozang yu daoang*. [A Buddhista és a Taoista Kánon.] Shanghai, Shanghai Shudian Chubanshe.
- LUSTHAUS, DAN. 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. New York, Routledge–Curzon.
- MAYER, ALEXANDER L. 1992. *Xuanzang's Leben und Werk. Teil 1. Xuanzang Übersetzer und Heiliger*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Band 34. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- MIKLÓS PÁL. 1987. *Kapujanincs átjáró*. Budapest, Helikon.
- MULLER, A. CHARLES. 1999. *The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with Commentary by the Sōn Monk Kihwa)*. New York, State University of New York Press.
- ŌCHŌ ENICHI. 1979. „Shakkyō shikō.” [A szútrakommentárok története.] In: *Chūgoku bukkyō no kenkyū*, vol. 3. Kyoto, Hōzokan. (Első kiadása: *Shina bukkyō shigaku* 1937.)
- PAS, JULIAN. 1995. *Visions of Sukhāvātī: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. New York, State University of New York Press.
- POROSZ TIBOR. 1995. *Lótusz szútra*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- QUEEN, SARAH A. 1996. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHOENING, JEFFREY D. 1996. „Sūtra Commentaries in Tibetan Translation.” In: CABEZÓN, JOZÉ IGNACIO–JACKSON ROGER R. (eds.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*. New York, Snow Lion.
- SCHWARTZ, BENJAMIN. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Harvard University Press.
- SWANSON, PAUL L. 1989. *Foundations of T'ian-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, Asian Humanities Press.
- TANAKA, KENNETH K. 1990. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*. New York, State University of New York Press.
- TANG YONGTONG. 1986. *Suitang ji wudai fojiao shi*. [A Sui-, Tang-kor és az Öt Dinasztia korszak buddhizmusának története.] Taipei, Huiju Chubanshe.

- WAGNER, RUDOLF G. 2000. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. New York, State University of New York Press.
- WEI TAT. 1973. *The Ch'eng Wei-Shih Lun: The Doctrine of Mere Consciousness*. Hong Kong.
- ZÜRCHER, ERIK. 1959. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden, E. J. Brill.