

HAMAR IMRE

A kínai buddhizmus története

ELTE Kelet-ázsiai Tanszék



HAMAR IMRE

A KÍNAI BUDDHIZMUS TÖRTÉNETE

HAMAR IMRE

A KÍNAI BUDDHIZMUS TÖRTÉNETE

ELTE Kelet-ázsiai Tanszék – Balassi Kiadó

Lektorálta
Salát Gergely

© Hamar Imre, 2004

Megjelent
A TAN KAPUJA BUDDHISTA FŐISKOLA
támogatásával

ISBN 963 506 602 3

Felelős kiadó Hamar Imre
Megjelent a Balassi Kiadó gondozásában
A nyomdai munkálatokat a Dabas-Jegyzet Kft. végezte
Felelős vezető Marosi Györgyné ügyvezető igazgató

TARTALOM

A buddhizmus elterjedése Kínában	7
A vallási háttér	7
A buddhizmus Kínába érkezésének útvonalai	8
A buddhizmus Kínába érkezéséről szóló legendák	9
Ming császár álma	11
A Weilüe	11
Ying herceg életrajza	12
Szútra negyvenkét fejezetben	12
Mouzi eloszlatja a kételyeket	13
Buddhizmus a Han-korban, a Három királyság korában és a Nyugati Jin-korban	16
Buddhista központok a Han-korban (i. e. 206–i. sz. 220)	16
Az első külföldi fordítók	17
Az első kínai hívek	18
Buddhista tanítások a Han-korban	19
Buddhista–taoista keveredés	20
A Három királyság kora (220–265)	21
A Nyugati Jin-kor (265–317)	22
Buddhizmus a Keleti Jin-dinasztia korában	24
A pradnyá szútrák	25
A neotaoizmus és pradnyá filozófia keveredése	25
A pradnyá iskolák	27
Zhi Dun	29
Kumáradzsiva	30
Dharmakséma	32
Daoan és Huiyuan	33
Daoan tanulmányai	33
A xiangyangi központ	34
Daoan Chang'anban (379–385)	37
Huiyuan tevékenysége (334–417)	37
Huiyuan művei	39
A kínai madhjamaka	42
Sengruí	42
Sengzhao	44
A pradnyának nincs tudása	44
Faxian és Daosheng	47
Daosheng 道生	48
Daosheng életrajza	49
A hirtelen megvilágosodás	50
A buddha-természet	52
A buddhizmus elleni vádak	55
Politikai és gazdasági érvek	56
Az utilitarista érvek	58
A kulturális felsőbbség tudata	59
Erkölcsei érvek	60
A taoista vádak	62
Buddhizmus a Déli dinasztiák alatt	63
A Yuanjia korszak	63
Jing Ling herceg	64
A Liang-dinasztia Wu császára	64
Vita a lélek halhatatlanságáról	67
Wu császár értekezése	67
Fan Zhen értekezése a lélek halandóságáról	68
A buddhista válaszok Fan Zhen értekezésére	69

Buddhista iskolák a Déli dinasztiák alatt	71
A nirvána iskola	71
A Chengshi iskola	72
A Sanlun iskola	74
Paramártha, a jógácsára és tathátagarabha tanítások elterjedése Kínában	78
Paramártha élete	78
A jógácsára és tathátagarabha tanítások	79
A dilun iskola	82
Paramártha tanítása az amalavidnyánáról	85
A hit felkeltése a mahájánában	87
Buddhizmus az Északi dinasztiák alatt	89
A politikai helyzet	89
Wu császár és a buddhistaüldözés	90
Shixian és Tanyao mint főszerzetes	92
A „szangha és buddha háztartások”	93
Buddhistaüldözés 574-ben	94
A buddhista tanítások északon	95
Buddhizmus a Sui- és Tang-korban	99
A Sui-dinasztia	99
Buddhizmus a Tang-dinasztia elején	101
A buddhizmus mint állami ideológia Wu császárnő uralma alatt	104
Buddhizmus Xuanzong császár uralma alatt	106
Buddhizmus az An Lushan felkelés után	109
Buddhista iskolák a Sui- és Tang-dinasztiák alatt	112
A tiantai iskola	113
A panjiao rendszer	113
Az öt korszak	114
A térítés négy módszere	116
A térítés négy doktrínája	116
A Huayan iskola	120
A huayan hagyomány előzményei és kialakulása	120
A négy dharmadhatu elmélete	126
A dharmadhatu feltételektől függő keletkezése és a természet-keletkezés	126
A négy dharmadhatu meghatározása	129
A jelenség és elv dharmadhatu	131
A jelenség és elv akadálytalanságának dharmadhatuja és a jelenségek akadálytalanságának dharmadhatuja	132
Az ősi kínai bölcsélet bírálata	134
A Chan iskola	141
A tiszta tudat a chan buddhizmusban	143
A Tiszta-föld iskola	144
Indiai előzmények	144
Huiyuan	145
Tanluan	145
Daochuo	146
Shandao	147
Fazhao	148
Buddhizmus a Tang-kor után	150
1. <i>Song gaoseng zhuan</i>	150
2. <i>Guang Qingliang zhuan</i>	151
3. <i>Longxing biannian tonglun</i>	152
4. <i>Shimen zhengtong</i>	152
5. <i>Fozu tongji</i>	153
Felhasznált irodalom	154

A BUDDHIZMUS ELTERJEDÉSE KÍNÁBAN

A vallási háttér

Mielőtt belekezdenénk a buddhizmus Kínában való elterjedésének taglalásába, ejtsünk néhány szót azokról a hagyományos kínai 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, amíg 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. Az általa vezetett felkelés sikere utólag igazolja őt, tettét a dinasztikus történetírók igazságosnak ítélik. Az uralkodó támaszai a kormányzásban a hivatalnokok voltak, akik gyermekkoruktól kezdve a konfucianizmus klasszikus könyveit tanulták, és a hivatalnoki vizsga letétele után kaptak tisztséget.

A Han-kor leghíresebb konfuciánus filozófusa, Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104) azt írta, hogy az emberi cselekedet kihat az ég és a föld egyetemes folyamataira. Ennélfogva a Han-korban úgy gondolták, hogy a társadalmi bajok, feszültségek természeti katasztrófákat – árvizet, éhínséget stb. – váltanak ki. Ezzel ellentétben, amennyiben az emberi világban minden rendben van, akkor a természetben is harmónia uralkodik. Ezzel a fel-fogással szállt 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 hasonlította: az ember, ez a kicsiny lény, hogyan is tudná befolyásolni a hatalmas eget?

A konfuciánus filozófusok által gyakran vitatott kérdés, hogy az emberi természet eredendően jó-e vagy rossz. Menciusz, aki Konfuciusz után a második legnagyobb konfuciánus filozófus volt, úgy vélte, hogy az emberi természet eredendően jó. Ezzel ellentétben Xunzi 荀子 azt tanította, hogy az ember születésétől fogva rossz, s azért van szükség a múlt és a jelen kiváló embeire, tanítóira, hogy kijavítsák az emberek hibáit.

A fentiek ismeretében nem csodálkozhatunk azon, hogy a kínai buddhizmusban nagy szerepet kap a tathátagatagbha tanítás, amely szerint minden ember rendelkezik a buddha-természettel, azaz minden ember képes a megvilágosodásra. A kínai buddhisták az indiai mahájána szútra irodalomban elszórtan szereplő tathátagatagbha tantételt 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 és Zhuangzi nevei fémjelzik, melyek egyszerre jelentenek egy-egy művet, illetve egy-egy filozófust. A taoista filozófia névadója az örök, változatlan *dao* 道, amelyből a tízezer dolog (*wanwu* 萬物), a jelenségvilág ered. A taoista filozófiát követő személy a *dao*-ban elmélyedve felülmúlja a halált, s halhatatlanná válik.

A vallási taoizmus alatt azt az időszámításunk kezdete körül kibontakozó mozgalmat értjük, amelynek célja a hosszú élet, a halhatatlanság elérése. Ennek érdekében a taoisták megfelelő étrendet követtek, légzőgyakorlatokat folytattak, s szüntelen kutattak a halhatatlanság elixírje után, amelyet többnyire a cinóberben véltek megtalálni. A halhatatlanságra törekvőt istenek és szellemek is segíthetik. Az isteni világok azonban a halandó ember számára megközelíthetetlenek, szerencsére ezek az istenek, szellemek időnként a földre szállnak, a hegyekben időznek. Abban az esetben, ha nem mutatkozna meg a taoista igyekvő előtt egy ilyen szellem vagy isten, az sem 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. Miután a taoista hívő 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 a taoisták gyakorlataikat származtatták. A Kései Han-dinasztia Huan 桓 császára (147–167) Huang-Lao gyakorlatait követte, palotájában áldozati oltárt emelt a tiszteletére.

A buddhizmus Kínába érkezésének útvonalai

A buddhizmus két úton jutott el Indiából Kínába: szárazföldön és tengeren. Szárazföldön a leggyakrabban használt útvonal Északnyugat-Indiából indult ki, amely a mai Afganisztánon keresztül, a Pamír-hegységet átszelve

Kasgarba vezetett. Itt számos buddhista kolostor épült, amelyek ideális pihenőhelyet nyújtottak az utazóknak, akik eztán vagy a selyemút déli ágán, Khotanon keresztül, vagy pedig az északi ágon, Kuca, Karasar és Turfán érintésével folytatták útjukat. A selyemút két ága Dunhuangban futott ismét össze, amely szintén fontos buddhista központ volt.

A másik két, a buddhisták által kevésbé használt szárazföldi útvonal közül az egyik délről Asszamon, majd Felső-Burmán keresztül Yunnanba vezetett, míg a másik Nepálon és Tibeten keresztül húzódott; ez utóbbit a kínai szerzetesek a Tang-korban használták egy rövid ideig.

Ha a térítők a tengeri utat választották, akkor többnyire a Bengáli-öbölben – néha India nyugati partvidékén – kellett hajóra szállniuk, majd Jáva szigete vagy a Maláj-szigetek mentén Tonkinba vagy Kantonba hajózniuk. A hetedik század második felétől kezdve, amikor a kínai hatalom meggyengült Közép-Ázsiában, egyre több és több szerzetes választotta a tengeri utat. *Yijing* 義淨, aki 671-ben hagyta el Kínát, és 695-ben tért vissza oda, 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 alkotott, amelyekben az idegen vallás elterjedését a távoli múltba helyezik, jóval korábbra, mint ahogy az valójában történt.

Az egyik ilyen legenda szerint, amelyre bizonyítékul a *Liezit* 列子 hozzák fel, Konfuciusz Buddhára utalt volna, amikor a nyugati bölcsről beszélt. Természetesen ennek a magyarázatnak semmi alapja nincs.

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

Számos történet megpróbál kapcsolatot találni Asóka indiai király (i. e. 3. sz.) ismert térítő tevékenysége és a buddhizmus Kínában való elterjedése között. Az Asóka által építtetett 84 ezer sztúpa közül állítólag néhányat Kínában találtak meg, s az egyikből Buddha csontereklyéi 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 (i. e. 221–210) idejében szútrákat hozott Kínába, Asóka küldötte volt. 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 a Han-házi 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 világekorszak (kalpa) végén fellángoló, mindent elemésztő tűz maradványa. A buddhisták úgy érveltek, hogy ez a magyarázat csak úgy született 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 Zhang Qianre vonatkozó korábbi forrásokban nyoma sincs ennek.

Amikor a Han tábornok, Huo Qubing 霍去病 i. e. 120-ban az északi határnál legyőzte a hunokat, embert ábrázoló aranyszobrokat hozott magával, s ezek előtt nem mutattak be áldozatokat, csupán füstölőt égettek és meghajoltak előttük. 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 megcáfolható. Vajon mivel magyarázható e legendák keletkezése: egyszerűen vallási túlbuzgóságról van szó, vagy mélyebb okok is meghúzódnak mögöttük? Miután a buddhizmus Kínában elterjedt, és gyökeret eresztett, többször vádolták azzal, hogy káros befolyásával megrövidítette a dinasztiák életét. Erre hozták fel példának a Kései Qint, amely 33 évig állt fenn, továbbá a Kései Zhaót (24 év), Songot (59 év) és Qit (23 évi). Emiatt is teszi tehát számos legenda a Zhou-korra 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 Handinasztia bukásával ugyanis nem csak egy dinasztia bukott meg, hanem az ez idő alatt kiépített, mindenhatónak hitt konfucianus államgépezet is válságba került, s ennek következtében az állammal szorosan összefonódott ideológia, a konfucianizmus is meggyengült. Az írástudók csalódtak a konfucianizmusban, valami más eszmeáramlathoz kívántak csatlakozni. Érthető, hogy ekkor alakul ki a „misztikum tudománya” (*xuanxue* 玄學), ami nem más, mint a taoista filozófia ontológiai kérdésekre összpontosító újrafogalmazása, s nem azonos a már korábban említett vallási taoizmussal. A buddhizmus a roskadozó ideológiai építmény repedésein keresztül szivárgott be, hogy felfrissítse a kínai filozófiai gondolkodást.

Ming császár álma

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

A történetben rejlő alapvető ellentmondás az, hogy ha ezzel kívánják a buddhizmus kezdetét jelölni Kínában, akkor Fu Yi hogyan tudhatott annak a létéről, még mielőtt az első tudósítók visszatértek volna? A források alaposabb vizsgálata után további kételyek is felmerülnek a beszámoló hitelességét illetően. A források nem egyeznek meg a küldöttség indításának és visszatérésének időpontjában: az előbbit 64 és 68, az utóbbit 64 és 75 közöttre teszik. Egy korai forrás küldöttként Zhang Qiant jelöli meg, aki azonban 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 elsőbbségének biztosítása érdekében találták ki ezt a történetet. Ha elfogadjuk ezt a feltevést, akkor viszont nem tudunk arra magyarázatot adni, hogy miként szerepelhet a legenda a *Mouzi lihuo lun* 牟子理惑論 című műben, amelyet egy olyan buddhista térítő írt délen a második század végén, aki sohasem járt Luoyangban.

A Weilüe

Az első hiteles forrás a buddhizmus Kínába érkezéséről *A Wei-dinasztia rövid története* (*Weilüe* 魏略), amelyet 239 és 265 között írt Yu Huan 魚豢. Ez a mű nem maradt fenn, de a *Feljegyzések a Három királyságról* (*Sanguo zhi* 三國志) számos helyen idéz belőle. A *Weilüében* egy rövid leírást találunk Buddháról. Apját *Suddhódanának*, anyját *Májának* hívták. Buddha akkor fogant meg, amikor anyja egy fehér elefántról álmodott, s születése

után egyből hét lépést tett. Eztán következik egy fontos passzus: „A *Yanshou* uralkodási periódusban (i. e. 2), a Han-házi Ai 哀 császár idején Yi Cun 伊存, a yuezhik királyának 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 már Ming császár álma előtt jelen volt 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, büntetésüket 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 Sárga 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 beszámoljanak a hivatalos történeti munkákban.

Szútra negyvenkét fejezetben

Ming császár álmánál szóltunk arról, hogy a buddhizmusról tudósító követe 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 negyedik, mások az ötödik századra teszik. Vita tárgya az is, hogy vajon egy szanszkrit mű fordítása, vagy pedig több különálló műből állították össze. A szöveg egy része az utóbbi lehetőséget látszik alátámasztani, mivel megegyezik a páli *Maháparinibbana-sutta* egy részletével: „Azt mondta Buddha a szerzeteseknek: Legyetek óvatosak, és ne nézzetek a nőkre! Ha találkoztok is velük, tegyetek úgy mintha 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-ból, 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 a chan buddhizmus hatására került bele az alábbi híres passzus: „Az én tanításom ebből áll: elgondolni azt, ami elgondolhatatlan, beszélni arról, ami kifejezhetetlen, olyan fegyelmet gyakorolni, amely túl van a fegyelmen.” Könnyen ráismerhetünk a fenti idézetben a chanban megszokott paradoxonokra. A koreai kiadásban a következő részlet olvasható: „Miről gondolkodjak? Az útról. Mit gyakoroljak? Az utat. Miről beszéljek? Az útról.”

Mouzi eloszlata a kételyeket

A Szútra negyvenkét fejezetben mellett a *Mouzi eloszlata a kételyeket* (*Mouzi li huo lun*) 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 *Hongming ji* 弘明記 című buddhista gyűjteményben őrződött meg, amelyet *Sengyou* 僧祐 állított össze 518-ban. A *Mouzi* előszava aprólékos részletességgel beszámol a korabeli történelmi eseményekről. Erre alapozva feltevésüket, számos tudós (köztük PAUL PELLIOU és HU SHI) úgy véli, hogy az egész mű a második század végén íródott. HENRI MASPERO elfogadja az előszó második századi keletkezését, a mű többi részének megírását azonban a 225–250 közötti 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 *Mouzi*nek ezek

a részei sem keletkezhetettek előbb. A kutatók egy másik csoportja (LIANG QICHAO, MATSUMOTO BUMABURŌ) ötödik századnak tekinti az egész művet, mivel számos ötödik században íródott értekezésből és szútrából található idézet benne. Valószínűleg bizonyos mértékig mindegyik nézet helyénvaló: az előszó eredete a második századra nyúlik vissza, de az ötödik századig folyamatosan történtek betoldások a szövegbe.

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

A mű leírását ad a buddhista szerzetesekről: „Sáfrány színű ruhát viselnek, egyszer esznek egy nap, örködnék 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, Shun, Zhou herceg és Konfuciusz nem tudtak róla? 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 válasz szerint a Buddha szó azt a személyt jelöli, aki felébredt, természetfeletti erővel rendelkezik, tűz, fegyver és tisztátalanság által érintetetlen. 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: »Mesterünknek mi szüksége lett volna állandó tanítóra?« 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, mintha fehér szarvast egyszarvúhoz vagy fecskét fénixhez mérnénk. Ha Yao, Shun, Zhou herceg és Konfuciusz még tőlük is tanult, 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 belőlük. 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 azt, hogy Kínában a szülőtiszteletnek fontos része volt az, hogy a gyerekek úgy kell megőriznie a testét a haláláig, ahogy azt a szüleitől kapta. Ennél fogva a csonkítás különösen súlyos büntetésnek számított, mivel az elítélt szüleire is mérhetetlen szégyent hozott. A válaszban Mouzi egy Qiból 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, fejjel lefelé fordította, hogy a víz kijöjjön belőle. Bár a fiú cselekedetével megsértette a szülőtisztelet szabályát, az életmentés mégis igazolja tettét. Mouzi azt fűzi még a történethez, hogy ezt értette Konfuciusz a körülményekhez való alkalmazkodás alatt.

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 az első fejezetet). 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 Buddha-szobrot 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 Buddha-szobrot, 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 Baima si 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 lakhelyének néhány helyiségét felajánlotta a közösségnek, s mikor a házat templommá alakították, 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 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 Shigaót 安世高 tekintik az első külföldi buddhista fordítónak, aki életrajza szerint értett az állatok és a madarak nyelvén, jártas volt a csillagászatban és az orvoslásban. Trónra lépése előtt nagybátyja javára lemondott a trónról, majd egy buddhista kolostorba vonult vissza. Huan 桓 császár uralkodása idején érkezett Luoyangba (a források ezt 148-ra teszik), húsz évet töltött Kínában, amelynek során 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 Seng You által összeállított *A tripitakára vonatkozó feljegyzések gyűjteménye* (*Chu sanzang ji ji* 出三藏記集), amely a legkorábbi fennmaradt forrás a Han-kor buddhizmusáról, harmincöt mű fordítását tulajdonítja An Shigaónak. A 730-ban készített *Katalógus a Kaiyuan korszakból* (*Kaiyuan lu* 開元錄) 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 azokat.

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 nyolcérű 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 Lokakésma (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 *pradnyáparamitá* irodalommal ismertette meg a kínaiakat. Az egyetlen indiai fordító, aki a luoyangi központban dolgozott, Zhu Shuofu 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 *Annal* kezdődött, a szkítáké (*yuezhi* 月支) *Zhivel*, az indiaiaké (*tianzhu* 天竺) *Zhuval*, a szogdoké *Kanggal*.

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, azonban a hivatalos történeti források 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 Yét 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 rendekhez? Az általánosan elfogadott nézet szerint a negyedik századig egyetlen kínai sem lett szerzetes. Ehhez a bizonyítékot Wang Du 王度 beadványa szolgáltatja, amelyet 335-ben nyújtott be a Kései Zhao-dinasztia császáranak, Shi Hunak 石虎 (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 e szerint járt el. Most, hogy a Zhao-dinasztia kapta meg az égi mandátumot, az ősi szabályokat kell követnie, el kell tiltania a kínaiakat ettől a válástól, 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 második század második felére már rendelkezésre álltak a szerzetessé avatás feltételei: Luoyangban elegendő szerzetes élt ahhoz, hogy egy új tagot felavassanak. A szabályok szerint ugyanis ehhez tíz szerzetes jelenléte szükséges. A szerzetesi élet szabályait meghatározó *Pátimokkháról* is tudomást szerezhettek, igaz, ekkor még csak szóbeli útmutatások alapján. A szerzetesi élet alapját képező tíz előírás felsorolása a már említett *Szútra negyvenkét fejezetben* című műben és a *Mouziben* egyaránt megtalálható. Yan Futiao nem csak segédkezett a fordításokban, önállóan is fordított, sőt egy művet is írt *A novíciusok tíz bölcsessége* (*Shami shi hui* 沙彌十慧) 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. Ennélfogva nagyra értékelik a jó tetteket és az »út« művelését. Így cselekedve a nirvánába érkeznek, buddhává lesznek.”

A buddhisták lélek-elképzelése 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 konfucianusok szintén hittek a lélek halhatatlanságában. Ezt az a szokás bizonyítja, hogy amikor valaki meghalt, hozzátartozója a háztetőre felmászva az elhunytat a nevéen 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 gyermek 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 a vágyainak a rabja, az olyan, mint amikor 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. 愚者不釋炬, 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 eltűnik. 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 fegyelmi előírások, nevezetesen a kétszázötven *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 hátborzongatónak ítélték ezt, ezért inkább a légzőgyakorlatokat, a légzés feletti ellenőrzés megszerzését hangsúlyozták. Ebben

a témában a legnagyobb népszerűségnek és befolyásnak a *Szútra a koncentráció elnyeréséről légzőgyakorlatok útján* (*Anban shouyi jing* 安般守意經) című mű örvendett, amelyet An Shigao ültetett át kínai nyelvre. Az *anban* a szanszkrit *anāpāna* átírása, amely a ki- és belégzést jelenti. A légzőgyakorlatokat könnyen befogadták a kínaiak, hiszen a taoizmus módszereiből már ismerősnek tűntek számukra.

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

Buddhista–taoista keveredés

A Han-házi Huan császár és a legtöbb kínai szemében Buddha közel állt a taoista istenségekhez, a buddhista hitet a taoista hit részeként fogták fel. 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 állatáldozatot, hangsúlyozták a koncentrációt és a meditációt, a légző gyakorlatokat, 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, s a Nagy Tiszta-ság égi birodalmában remélték elérni a halhatatlanságot. A buddhizmus számára előnyt jelentettek ezek a hasonlóságok, mivel lehetővé tették, hogy a kínaiak között tanításai nyitott fülekre találjanak. A kínaiak ugyanis előítéllettel viseltettek bármiféle „barbár” dologgal szemben, s ez alól 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 értelenség, 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 *Szútra a kilenc okról, amelyek váratlan halálhoz vezetnek* (*Foshuo jiuheng jing* 佛說九橫經 T 150B) című munka. A bölcs elkerüli ezt a kilenc okot – amelynek egyik része a nem megfelelő étkezéssel kapcsolatos, a másik része pedig a nem megfelelő erkölcsi magatartással –, és elnyeri a halhatatlanságot. A mű tanítása inkább az élet meghosszabbítására törekvő taoizmushoz áll közel, mint a buddhizmushoz.

Mivel An Shigao és fordító társai olyan közegben próbálták a buddhista tanításokat terjeszteni, amely nem volt felkészülve az idegen gondolatok befogadására, így természetszerű 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, Wei 魏 (220–265), Shu 蜀 (221–263) és Wu 吳 (222–280) államokra szakadt, 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 a buddhizmus terjedése nem torpant meg, újabb és újabb külföldi térítők érkeztek. A Han-korban készült fordítások értéke meglehetősen csekély volt, 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 voltak. Ez a helyzet a Három királyság korában megváltozott, mivel olyan fordítók tűntek fel, akik mindkét kultúrát jól ismerték.

Az egyik ilyen szerzetes, Zhi Qian 支謙 a buddhista műveket a fordítás során színesebbé, díszesebbé változtatta, hogy a kínai irodalmi ízléshez közelítse őket, s ezáltal azok a művelt körök tetszését is elnyerjék. Zhi Qian szerezte az első kínai buddhista himnuszt, amit kínaiul *fanbainak* 梵唄 hívnak. A kor másik kiemelkedő fordítója Kang Senghui 康僧會 volt, aki az An Shigao által alapított dhjána irányzatot folytatta.

Bár a Han-korban szóbeli útmutatásokból már ismerték a szerzetesekre vonatkozó szabályokat tartalmazó *Prátimoksát*, 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 „kolostor” (*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 harmadik század második felében a kínai buddhizmus jelentős eseménye Zhu Shixing 朱士行 utazása Khotanba. Zhu nyitotta meg 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 rendelkezésére, és nem tudta, hogy a művet 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 a mű sikeresen ki is állta. A történet valószínűleg nem hiteles, mivel 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 fordították le, és az *A fényt kibocsátó pradnyá szútra* (*Fanguang banruo jing* 放光般若經 T 221) címet adták neki. Mintegy száz évre, Kumáradzsíva újabb fordításáig ez a változat 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 népről szólnak, a szám nem pontosan értendő, talán csak annyit jelent, hogy „sok”. Miután visszatért, Chang’anban telepedett le, mintegy százötven művet fordított le, s a buddhizmus erős központját hozta létre Chang’anban. Nemeseket, 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 *A fény dicsőítése* (*Guangzan jing* 光贊經 T 222) címet adta neki.



BUDDHIZMUS A KELETI JIN-DINASZTIA KORÁBAN

311-ben a hunok elfoglalták Luoyangot, majd 316-ban Chang'ant is, így 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. Az önállóság 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 harmadik század végén, a negyedik 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 nagy számú 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 *Astaszáhszriká*, 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 terjedelmű pradnyá irodalom. Az 1–2. században ez az alapmű százezer, huszonötezer és tizennyolcezer versszakos változatokká duzzadt fel a folytonos ismétlések révén. A negyedik században született meg a két rövidebb változat: a *Szív szútra* (*Xinjing* 心經) és a *Gyémánt szútra* (*Jin'gang jing* 金剛經).

A hínajána bölcselet szerint a világban semmi sem bír valós léttel, ami a dharmákból (*fa* 法), a lételemekből 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 dharmá szünetése előidézi a másik dharmá létrejöttét. A dharmák tehát létükben függenek egymástól, így nem rendelkezhetnek önvalóval, mivel az, ami önvalóval rendelkezik, önmagában létezik, így nem függhet semmitől. Aki felismeri a dharmák valós természetét, vagyis ürességüket, 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” (*qingtan* 清談) nevezték. Időnként a párbeszéd résztvevői olyan jól megértették egymást, hogy nem szóltak semmit sem, csendben maradtak. A taoista magatartás példaképe a „bambuszliget hét bölcse” volt, akik „tisztelték és dicsőítették az ürességet és a nem-cselekvést, és lenézték a világi ügyeket”. A neotaoista filozófiában előtérbe került 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 között 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 bölcsét a nemléttel azonosították, a buddhisták Buddhát pedig az ürességgel; mindkét állapotot a dualizmus és megkülönböztetés hiánya jellemzi. A taoista bölcs, miután egyesül a *daó*val, illetve a nemléttel, halhatatlanná válik, és bármilyen alakot magára ölthet. 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 nemléte, 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 dologához”. 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 taoista bölcselőké. A neotaoisták nem láttak semmi különbséget a buddhizmus és neotaoizmus között. Liu Qiu 劉虬 (438–495) így írt erről:

„A Kunlun hegységtől keletre a nagy egység kifejezés használatos, Kaszmirtól nyugatra pedig a szambodhi [Buddha mindentudása]. Akár a nemlétre tekint valaki vágyakozva, akár az ürességet műveli, ugyanazokat az elveket követi.” 玄圃以東號曰太一，罽賓以西字爲正覺。... 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 be, hogy a kínai olvasó számára érthetőbbé tegyék azokat.

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 a módszert többé nem alkalmazták.

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 róluk.

a) Az eredendő nemlét (*benwu* 本無) iskola azt tanította, hogy a külső tárgyak én-nélküliek, nem léteznek. 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 teremtés előtt csak az üresség volt. Majd, ahogy a kezdeti éter egyesült és változott, számtalan manifesztáció formát öltött. Bár a formák további átalakulásokat segítenek elő, de mégis, ami ténylegesen a változásokat előidézte, az a »maga-olyanság« (*ziran* 自然). A »maga-olyanság« egyszerűen az, ami, hogyan is beszélhetnénk teremtésről? Ennél fogva 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, mikor 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 ellenlábasa, a „tudat nemléte” (*xinwu* 心無) iskola azt hirdette, hogy nem csak, 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 nem csak 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 nem létének tanítását egy szerzetes társával 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 dolgok nemléte, de a tudat léte mellett foglalt állást.

c) A „formában tartózkodás” (*jise* 即色) iskola legjelesebb képviselője Zhi Dun 支遁 volt, 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 Zhi Dun 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 valósként észlelünk, 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*). Ha a lélek is üres volna, akkor kinek tanítanak 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 hínájána filozófiához hasonlóan azt állítja, hogy az okok kapcsolódása hozza létre a jelenségeket, míg az okok szétválása a 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 iskola a fentebb felsorolt a-f, a hét alapelv pedig ugyanez a hat iskola, hozzáadva a *benwu* iskola *benwu yi* ágát. Valamennyi pradnyá iskolának közös jellemzője, hogy – a taoista hatás miatt – a létet és nemlétet két különböző valóságként kezelik. Majd Sengzhao 僧肇 lesz az, aki a mádhjamika tanításokat megismerve felismeri, hogy a lét és nemlét ugyanannak a valóságnak két aspektusa.

Zhi Dun

A pradnyá és a neotaoista filozófia összeolvadásának egyik legkiválóbb példája Zhi Dun 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 „tisza beszélgetéseket” művelő írástudók társaságához. Egyik alkalommal a Fehér Ló templomban 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 számár megadatott, akkor boldogtalan lesz. Zhi Dun nem értett egyet ezzel a magyarázattal. Azzal érvelt, hogy a két zsarnok, Jie 桀 (a Xia-dinasztia utolsó uralkodója) és Zhou 紂 (a Shang-dinasztia utolsó uralkodója) 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. Zhi Dun 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 cselekedjen.

Zhi Dun 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 negyedik-től a tizedig századig a buddhista írásokban a *li*vel 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 dinasztiákat. A Kései Zhao-dinasztiát 後趙 a Korai Qin-dinasztia 前秦 döntötte meg, amelyet egy Fu 苻 nevű 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, 383-ban azonban a híres feishui 淝水 ütközetben vereséget szenvedett. Fu Jian támogatta a buddhizmust, így Kasmírból szerzetesek érkeztek Chang'anba (pl. Szanghabhuti, Dharmanandi, Szanghadéva), hogy a Szarvasztivádin kánont kínaira fordítsák és kínai fordítókat neveljenek. A kínai fordító szerzetesek közül Zhu Fonian 竺佛念 emelkedett ki.

A Fu család hatalmát Yao Chang 姚萇 döntötte meg, aki ezt követően megalapította a Kései Qin-dinasztiát 後秦. Yao Xing 姚興 uralkodása alatt (393–415) a buddhizmus olyan nagy mértékű császári támogatást élvezett, amelyhez fogható csak ritkán 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 kucsá hercegnő fiaként született meg Kucsában. Születése után az anyja apáca akart lenni, de a férje ezt nem engedélyezte addig, amíg még egy fia nem született. Kumáradzsíva hétéves korában követte anyját a buddhista kolostorba, majd együtt

Kasmírba utaztak, ahol három évig egy híres mester vezetése alatt tanulmányozták a szent iratokat. Állítólag ebben az időben egy vita során győzelmet aratott egy eretnek tanító felett, mivel az, látván ellenfele fiatalságát, nem volt elég figyelmes a vitában, Ezt követően anya és fia Kasgarba ment, ahol egy évet töltöttek el. Eddig az ideig Kumáradzsíva a hínájána szútrákat, különösen a Szarvástivádin kánont tanulmányozta, Kasgarban azonban a szútrák mellett megismerkedett a Védákkal, a csillagászat-tal, a matematikával és az okkult tudományokkal is. A másik nagy fordulatot az jelentette tanulmányaiban, hogy Jarkand hercege, Szutjaszoma 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 elért 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 Liangzhouban Lü Guang ellen. Lü veresége után a mester útnak indulhatott, és 401-ben érkezett meg a fővárosba.

Kumáradzsíva Liangzhouban töltött évei alatt 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. Kumáradzsívának a birodalmi tanító (*guoshi* 國師) címet adományozták, s 402-től haláláig, 413-ig számos fontos buddhista művet fordított le. Megismertette a kínaiakkal a madhjamaka tanításokat, az üresség filozófiáját, lefordította a legfontosabb madhjamaka műveket, s ezáltal lerakta a kínai madhjamaka, a sanlun 三論 (három értekezés) iskola alapjait.

Yao Xing úgy érezte, hogy Kumáradzsíva tehetségét tovább kell örökíteni, ezért tíz hölgygel 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, azonban 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 ötödik század elején megalapította az Északi Liang 北凉 királyságot Liangzhouban, és ezáltal ellenőrzést szerzett azon terület felett, amelyen keresztül szárazföldi úton 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 Liangzhout, 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 konfucianusok voltak, ám ő már korán, tizenkét éves korában novíciusként csatlakozott a szerzetesrendhez. 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 mestérére, 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 másnap estére szintén megtanult. 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 Yébe 鄴 (a mai Henanban) ment, hogy Fotuchengtől 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 Zhaodinasztia 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 Huoze-be 獲澤 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, tanítványaival délre menekült. Xinyében 新業 tanítványainak egy részét Kína különböző pontjaira 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 közösségével Xiangyangba érkezett, egy hivatalnok a rendelkezésükre bocsátotta a házát, amelyet Tanxi sinek 檀溪寺 neveztek el. Mivel ekkorra Daoan híre már 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 gyöngy berakású, arany ülő Maitréja-szobor, valamint egy arany cémával himzett ikon. Egy-egy szertartás alkalmával kiállították ezeket a tárgyakat, s pompájuk lenyűgözte 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, amikor a vinaja hiánytalanná vált Kínában, már nem alkalmazták. 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 étellel. Másfelől ösztönözte a külföldi és kínai szerzeteseket a vinaja fordítására, s elsőként javasolta Kumáradzsíva meghívását. Kumáradzsíva Kínába érkezve lefordította a teljes *Szarvásztióádin vináját* (*Shisong lü* 十誦律).

Daoan úgy gondolta, hogy abban a zűrzavaros időben a buddhista tan csak úgy képes szilárdan gyökeret eresztetni, ha az uralkodó és a nemesek segítik a tanítás terjesztését. Ennek érdekében Xiangyangban és azon kívül is több magas rangú hivatalnokkal tartott fenn barátságot, 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 *Értekezés a lélek formanélküliségéről* (*Shen wuxing lun* 神無形論) című művéről. Zhu ebben a művében megcáfolja 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 elmagarázta a Móksala által kínaira átültetett huszonötezer versszakos *Pradnyáparamitá szútrát*, a *Fangguang jinget*. Ezt a szokását később is megőrizte, amikor el kellett hagynia 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 tartalommal 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, *ru* 如), tantest (dharmakája, *fa-shen* 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 támasznélküli. 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] megfeledezünk, 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 nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) és az egyetemes cselekvés (*wu buwei* 無不爲) (*Laozi*: 37). A tízezer dharmá mind cselekvő, de ezt a dharmát feneketlen mélységű csend veszi körül, ennél fogva a léttől mentesnek mondatik – ez az a dharmá, 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, ő maga ellenezte az akkoriban gyakran használt módszert, a fogalmak párosítását (*geyi* 格義), melynél a buddhista fogalmakat taoista fogalmakkal helyettesítették, illetve azok segítségével magyarázták meg. Daoan a buddhizmusnak 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 kellett 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 *A szútrák átfogó katalógusa* (*Zongli zhongjing mulu* 總理眾經目錄) 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 az „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, majd később tanítványa, Huiyuan pedig bevezette az Amitábha-kultuszt. 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 mágikus 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 Tuchengt 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 a fordítási munkálatokat ezúttal kínai mesterek irányították. Különösen nagy szerep jutott a fordításban Zhu Foniannek 竺佛念. Két kasmiri szerzetest kell kiemelnünk a fordítók közül: Szanghadevát és Szanghabhadrát, akik Abhidharma műveket fordítottak kínaira (*Vibhásza*, *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 időszakról kezdve kérdést jelentett, hogy melyik módszert válasszák: a kínai szöveg díszesebb, ismétlésektől mentes, s ennél fogva a kínai írástudók számára irodalmilag élvezhetőbb legyen-e, vagy pedig inkább törekedjenek a szövegűbb 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 hivatal-

noki családból származott. Fiatal korában konfuciánus 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 huszonnégy olyan hegyet sorol fel, amelyek ideális környezetet nyújtanak az elmélyedéshez. Élete utolsó felében 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. 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. Huiyuan egymással szembenálló politikai vezetőikkel állt baráti kapcsolatban anélkül, hogy bármelyik fél is nehezített 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 *A Nagy Pradnyáparámitá kommentár*hoz (*Dazhi du lun* 大智度論), a 25 ezer versszakos pradnyáparámitá 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 (*Bai-*

lian she 白蓮社), amelyet a Tiszta Föld iskola (*Jingtu zong* 淨土宗) később 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 *Szukhávátívjúha szútra* (*Amituo jing* 阿彌陀經). A mű szerint az Amitábha-hívó 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 *Dazhi du 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 válasszaival együtt a hatodik században készült *Mahájána enciklopédia* (*Dasheng dayi zhang* 大乘大義章) 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 a 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 dharmadhátuból 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 *yinyang*on túl van?

(7) A természetfeletti erők használatának (*abhidnyá, shentong 神通*), mivel kapcsolatban állnak az érzékszervekkel, kell lennie valami anyagi alapjának. Ez viszont, úgy mondják, hiányzik a dharmakájából. Mégis ennek a testnek anyagainak 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 Huiyuan 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 Lushanba érkező szarvászativadin mester, Szanghadéva átadta Huiyuannak az általa kínaira fordított Abhidharmahridaja című munkát. Ez nagy hatást gyakorolt rá, *Értekezés a háromféle karmikus következményről* (*Sanbao lun 三報論*) 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 Daóval, 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 létükben a szerzetesek is az uralkodó kegyes tevékenységére szorúlnak, hogyan részesülhetnének az uralkodó erényének gyümölcséből 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: *A sramana nem hódol a királynak* (*Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論). 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 uralkodó az Ég és az emberek között közvetít, s 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 rendkívüli finom, anyagtalan, örökké tartó elvet 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.]” (Tókei)

Huiyuan 417-ben halt meg, s a 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. Ezek a következők: *Értekezés a közép tanításáról* (*Madhjamaka sásztra, Zhonglun 中論*), *A tizenkét kapu értekezés* (*Dvadasanikája sásztra, Shi er men lun 十二門論*), *A száz vers értekezés* (*Sata sásztra, Bai lun 百論*). Az első kettő Nágárdzsuna, a harmadik pedig Árjadéva műve. A madhjamaka első kínai követői Kumáradzsíva tanítványai közül kerültek ki: Sengruí 僧叡 és Sengzhao 僧肇.

Sengruí

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 a kérésnek eleget téve különböző forrásokból összeállította, majd lefordította a *Bódhiszattva-dhjána* című művet. Sengruí Kumáradzsíva fő tanítványa lett, végig mellette maradt Chang'anban, a fontosabb fordításaihoz előszavakat írt.

Sengruí 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 előadásait hallgatta, feltűnt értelmes kérdéseivel. Huszonnégy éves korában tanulmányútra indult, s valószínűleg ekkor találkozott először Daoannal. Bár az életrajza nem említi meg, hogy Daoan a mestere lett volna, Sengruí maga előszavaiban azt állítja, hogy Daoan tanítványa volt. Miután Daoan 385-ben meghalt, Sengruí a bizonytalan politikai helyzet miatt északról Sichuanba utazott, ahol pásztor törzsek fogságába esett. Csak akkor szabadult meg, amikor egy arra utazó kereskedő felismerte, hogy szerzetes, és kiváltotta. Útját folytatva, Lushanba, Huiyuan közösségébe érkezett, s bekapcsolódott az Amitábhá kultuszba.

Sengruí, 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 (*A közép értekezése, A száz értekezés, A 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, mélyen híve az Amitábha paradicsomában való újjászületésében.

Sengruí fiatal korában pradnyá tanulmányokat folytatott, tanításait nagyban befolyásolták a korban virágzó neotaoista–buddhista tanulmányok. Sengruítól kevés mű maradt fenn, leginkább a *Középső értekezéshez* és a *Tizenkét kapu értekezéshez* írt előszavából következtethetünk filozófiai nézeteire. Kumáradzsíva hatására a madhjamaka elveket fogadta el, egyetértett a hínájána bírálatával: „A vágy és csalódás a téves nézetekből születik, s a »három világ« általuk elmerül. Az egyoldalú megértés az ellen-szenvező tudásból keletkezik, s a hozzá való ragaszkodás vezet az eltvelyedéshez. 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)

Sengruí nagyra értékelte Daoant, de elismerte, hogy tanításai csak előkészítették a Kumáradzsíva által tanított üresség tanítását. Elítélte a „fogalmak párosítását” (geyi 格義) és a negyedik századi dharmamesterek 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 nem 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 jelentett számára a világi irodalom megismerésére. Már fiatal korától a taoizmus-hoz vonzódott, ám miután elolvasta a *Vimalakírti szútrát*, buddhista hitre tért, és a szerzetesi életet választotta. Felkereste Kumáradzsívát, 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 tiédétől, a kifejezésekben kölcsönözhetünk egymástól.”

408-ban Daosheng Lushanba vitte az értekezést, amely Huiyuan és tanítványai körében szintén nagy népszerűsége tett szert. Sengzhao ezt követően írt további fontos művei: *A nem-abszolút üressége* (*Buzhen kong* 不真空), *A dolgok nem változnak* (*Wu bu qian* 物不遷). Ezeken kívül írt még egy kommentárt a *Vimalakírti szútrához*, néhány előszót, továbbá a *Nirvána 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, 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 jellegnélküli Abszolút Igazságot; nem rendelkezik a jellegnélküliséggel mint tulajdonsággal, mivel így jelleggé válna; a létben él, mégsem létező, a nemlétben tartózkodik, mégsem nemlétező; 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 eltömtvén halálását, egészen egyedül felfogja a kifürkészhetetlent (vö. *Zhuangzi* XII.).” (Tőkei)

Most pedig nézzünk néhány példát arra, hogyan alkalmazza a madhjamaka érvelést ebben az értekezésében.

„(A) Ha azt akarod mondani, hogy létezik, akkor (B) nincs alakja és nincs neve (vö. *Laozi* IV.). (C) Ha meg azt akarod mondani, hogy nem-létezik, akkor (D) a szent általa jutott öntudatra (vö. *Laozi* XXXIX.). (D) Ha pedig a szent általa jutott öntudatra, akkor üres, (E) de nem tévedett a megvilágosodásban. (B) Nincs alakja és nincsen neve, (F) ezért megvilágosodott bár, nem veszejtette el ürességét. (F) Ha pedig megvilágosodott bár, de nem veszett el üressége, akkor (G) változatos, de nem változik meg. (E) S ha bár üres, nem veszejtette el a megvilágosodást, akkor (H) a dolgokkal való kapcsolat felé mozdul el.

Így aztán a (I) Szent Bölcsesség működése nem szűnik meg egy pillanatra sem, (J) de ha testi formáját és ismertetőjegyeit keresed, nem találhatod meg egy pillanatra sem”

Az érvelés logikai szerkezete a következő:

nem A, mert B; nem C, mert D.

D így E; B így F

F így G; E így H

ennél fogva I és J

Meg kell jegyeznünk, hogy valamennyi indoklása csupán kategorikus, következtetései retorikusak, nem pedig logikaiak.

A mű második fele kérdések és válaszok formájában íródott:

„1. ellenvetés: (A) A Szent Ember Abszolút Elméje magányosan fénylik, minden dolgot megvilágosít; (B) a [dolgokkal való] kapcsolatteremtésben nincs határa, s mozgásában találkozik az alkalmakkal. (A) Minden dolgot megvilágosít, ezért (C) a tudása nincs, amit elmulasztana. (B) Mozgásában találkozik az eseményekkel, ezért (D) találkozására nem mulasztja el a döntő pillanatot. (D) Mivel a találkozására nem mulasztja el a döntő pillanatot, azért (E) biztosan létezik találkozására mindazzal, amivel találkozni lehet. (C) Mivel pedig nincs amit a tudása mellőzne, (F) biztosan létezik a tudás mindarról, amit tudni lehet. (F) És mivel biztosan létezik a tudás arról, amit tudni lehet, (G) a Szentnek nem üres [=hiábavaló] a tudása. (E) És mivel biztosan létezik találkozására azzal, amivel csak találkozni lehet, (H) a Szent számára nem „üres” a találkozás. Miután pedig (G) tud és (H) találkozik, miért mondd, hogy nincs tudása és nincs találkozására?”

Az érvek és következmények láncolata hasonló az előző érveléshez. Érdekes, hogy Sengzhao milyen gonddal formálta meg a szembenálló fél

ellenvetését, amelyre majd válaszolni fog. A gondolatmenet logikai szerkezete:

A és B; A így C; B így D; D így E; C így F; F így G; E így H;
G és H, így nem nem-G és nem nem-H

Ez az átfedő sorrend, ami Sengzhao egyik kedvenc szerkezete, a következőképpen alakítható át egyenes sorrendd:

- (a) A így C; C így F; F így G;
A és B; G és H; így nem nem-G, nem nem-H
- (b) B így D; D így E; E így H;

A következő idézet a pradnyá és Abszolút igazság azonosságáról és különbözőségéről szól:

„Ezért a pradnyát és az Abszolút Igazságot összevetve: ha a működésükről beszélsz, azonosnak találsz őket, és mégis különbözőnek; ha pedig nyugodt állapotukról beszélsz, különbözőnek találsz őket, és mégis azonosnak. Minthogy azonosak, nincs gondolatuk az »az«-ról és az »ez«-ről [= másokról és önmagukról, vö. *Zhuangzi* II.]. Minthogy pedig különbözők, nem tévednek a megvilágosítás eredményében. Ezért ha meghatározod az azonosságot, ez azonosság lesz a különbözőségben; s ha meghatározod a különbséget, ez különbség az azonosságban. Így tehát nem lehet őket [egyoldalúan] különbözőnek felfogni, s nem lehet őket [csupán] azonosnak felfogni sem.”

Az előzőekben már látott érvelés mellett a paradoxonok is megjelennek, talán azt kifejezendő, hogy az Abszolút Igazságot nem lehet logikai kategóriák közé szorítani.

Sengzhao nagy érdeme, hogy ebben a munkájában a kozmológiai fejtegetésekről áthelyezte a hangsúlyt a metafizikai elmélkedésekre, közelebb kerülve ezáltal a buddhizmushoz, s távolabb a taoizmustól.

FAXIAN ÉS DAOSHENG

Yao Xing uralkodása idején, 399-ben indult útnak Faxian Indiába, hogy buddhista szövegeket gyűjtsön, s ezek által pontosabb, hitelesebb ismereteket lehessen nyerni 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; Bodhgaját, a megvilágosodás helyét; Benárest, ahol Buddha először megforgatta a tan kerekét; Kusinárát, 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, azonban vagy csak Közép-Ázsiáig jutottak, vagy ha el is érkeztek 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 fontos 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 lett volna 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 Szarvászttivádin változatának 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, majd a havas hágókon átkelve Északnyugat-Indiába érkezett. Itt többek között a következő helyekre látogatott el: Udjána, Gandhára, Peshawar 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 Mahászanghika iskola vinaja gyűjteményét. Továbbá sikerült szert tennie a *Szarvásztiváda vinájára*, valamint a *Maháparinivána szútrára*. Beteljesítve küldetését, úgy döntött, hogy hazaindul, ezért Tamraliptibe ment, hogy tengeren tegye meg a hazafelé vezető utat. Ceylonban két évre megszakította az útját, hozzájutott a Mahicsaszaka vinájához és a Szarvásztiváda kánon néhány részéhez. Újból hajóra szállt, azonban a „tenger istene” nem kedvezett neki: viharba kerültek, s a hajó egy szigethez – valószínűleg Jávához – sodródott. Itt átszállt egy Kanton felé tartó kereskedő hajóra, de ismét nem volt szerencséje, mert a hajót egy vihar elsodorta part közeléből, s hosszú hánykódás 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 *Feljegyzések a buddhista országokról* részletesen beszámol tapasztalatairól és a hosszú utazás veszélyeiről. Ezek sem rettentették el azonban a későbbi generációkat, hogy maguk is vállalkozzanak a kockázatos feladatra.

Daosheng 道生

A kínai buddhizmus egyik sajátos, a buddhizmus fejlődését egész Kelet-Ázsiában meghatározó tanítása a hirtelen megvilágosodás. 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 negyedik–ötödik században Daosheng már megfogalmazta ezt a tételt, így a chan iskola őt 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, 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 Szarvástiváda Abhidharma irodalmat tanulmányozta. 405 és 406 között Chang'anba ment, csatlakozott a Kumáradzsíva köré gyűlt szerzetesekhez, s valószínűleg részt vett a *Vimalakírti-nirdésa szútra* 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 Sengzhaó *A pradnyának nincs tudása* című értekezését. Ez a mű, mely a buddhista és a taoista eszmék mesteri ötvözete, nagy hatást gyakorolt Huiyuanre 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-dinasztia 劉宋 (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 észrevéve ezt 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 lélekjelenléteért.

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. A legjellegzetesebb példa erre talán a „bambuszliget hét bölcse”, irodalmárok és művészek csoportja, akik „neveletlenségükkel” számtalanszor megbotránkoztatták a konfucianus köröket.

A hirtelen megvilágosodás

Daosheng hirtelen megvilágosodásról írott értekezése nem maradt fenn, fellelhető munkáiban a tétel rendszeres kifejtését nem, csupán szórványos utalásokat találhatunk. 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 *Dasabhúmika szútra* a mahájána ideál, a mások megmenetése érdekében saját megszabadulásáról lemondó bódhiszattva szellemi fejlődését tíz szintre osztja. A hetedik szinten megszerzi a bölcsességet, 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, Huiyuannek 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 kútfője 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 célja, hogy tökéletesen megérthessük az eszményit. Miután az eszményit meglettük, akkor már elfeledkezhetünk a jelképekről.«” 生既潛思日久徹悟言外。迺喟然歎曰。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 megszüntésénél 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 [lételelemek] 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 szájíze szerint. Igaz ugyan, hogy a favágás hüvelykről hüvelykre 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 lépésről 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 vita az eszményiről* (*Bian zong lun* 辯宗論) című értekezésében azt állítja, hogy az indiaiaknak a fokozatos út a megfelelőbb, míg a kínaiaknak a hirtelen út.

Az ötödik században a hirtelen–fokozatos vitában az indiai buddhizmushoz közelebb álló fokozatos út képviselői győzedelmeskedtek. Hui-guan 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 szútrából* 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 Huiyan, Huiguan és Xie Lingyun megváltoztatták a szöveg fejezeteinek a beosztását. Ezt nevezték a későbbiekben „déli szövegnek”, szemben Dharmarakséma fordításával, amelyet „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 *Mádhjamika 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 nirvánát pozitív fogalmakkal: a nirvána örök, boldog, személyes és tiszta. Minden lény elérheti 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 megalakított tárgyak, de tiszták a buddhák és a bódhiszattvák dharmái.”

A neotaoizmus nem-létén 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 fejtette ki. Érthető tehát, hogy nagy becsben tartották, és sokan tanulmányozták.

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

Bátor kiállása után elhagyta a fővárost, s 430-ban visszatért a Lushan hegyre. Nemsokára Dharmarakséma fordítása is eljutott a déli fővárosba, Jianyébe 建業, s küldtek egy másolatot az elűzött mesternek. Alaposan végigrágtta magát a szövegen, s a huszonharmadik fejezetben megtalálta azt a részletet, amely alátámasztotta álláspontját. E szerint a tathágata örök, változatlan, boldog, tiszta, személyes és soha nem lép be a nirvánába; minden lény, még az iccschantika 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 székbe emelkedett, s láthatóan jó egészségben, jókedvűen magyarázta a szútrák értelmét a hallgatóságának. Amikor 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 vértelve 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 a két oldala. Írásaiban a

buddha-természetet a dharma, az igazság, az eredet, a *dao*, a maga-olyanság, a „li”, a változatlanság, 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 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 válni.” 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 volt 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 között a két fővárosban (Chang'anban és Luoyangban) száznyolcvan kolostor működött háromezer-hétszáz szerzetessel és apácával; a Keleti Jin-dinasztia területén pedig ezerhétszázhatvannyolc kolostorban huszonnégyezer 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 kézzelfogható haszonnal nem jár a világ számára, ennél fogva haszontalan és nem termelő. (Hasznossági érv.)

3. A buddhizmus „barbár” hit, amely a műveletlen idegenek számára megfelelő. Nem találhatók róla feljegyzések az ősi aranykorból, a régi böl-

csek nem tudtak róla, s nem is volt szükségük rá. (A kulturális felsőbbiség tudatából fakadó érvek.)

4. A kolostori életforma követése a társadalmi viselkedésre vonatkozó előírások megsértésével jár együtt, így társadalomellenes és nagymértékben erkölcstelen. (Erkölcsei érvek.)

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

1. A szerzetesek akkor sem hűtlenek, ha nincsenek alávetve az ideiglenes fennhatóság hatalmának. Az egyház hozzájárul a béke és a gazdasági virágzás fenntartásához. Az egyház egésze nem ítélné el egy annak 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 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 legtokéletesebb 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 családjá, a tonzúra és a szerzetesi köntös azt jelképezi, hogy elszakad a világi élettől, a társadalomtól. Más szavakkal: a szangha önálló szervezet, a világi hatalomtól független. Ez a felfogás alapvetően ellentétben áll a konfucianus totalisztikus államelmélettel, amelyet a *Dalok könyve* 209. dala így fogalmaz meg: „A hatalmas Ég alatt nincs olyan föld, amely ne 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, évszázadokon keresztül tovább folytatódott.

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 a maga és az összes többi lény megváltásán munkálkodjon. Rámutat arra, hogy az uralkodónak erkölcsi kötelessége a szangha támogatása. A sramana olyan utazó, aki megbízást teljesít. Természetes, hogy a világ, aminek kedvéért vállalkozott erre a feladatra, ellátja őt mindazzal, amire az út során szüksége lehet. A küldöthöz hasonló, aki a császári parancsot a birodalom egy távoli pontjába viszi, s útjához biztosítják számára az élelmet, kocsit és ruházatot. Bármit is kap jutalmul az uralkodótól, az eltörpül amellett, amennyi haszon tettéből 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 megtisztítását, hogy kiszűrjék az oda nem illő személyeket. Amikor Huan Xuan egy ilyen „tisztogatást” hajtott végre, elrendelte, hogy csak az alábbi háromféle szerzetes folytathatja a vallási életet:

a) azok, akik mélyen ismerik a szent iratokat, meg tudják magyarázni az értelmüket;

b) azok, akik szigorúan betartják a kolostori szabályokat, vagy elvonultan élnek;

c) azok, akik „a hegyekben élve, az eszményit művelik, és nem folynak bele a világi dolgokba”.

Huiyuan Huan Xuanhez írt levelében teljesen egyetért az intézkedéssel, elismeri 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, aki bár nem tartozik egyik megadott csoportba sem, de nem követett el semmilyen nagy bűnt. Kéri a császárt, hogy a válogatást ne bízza alacsony rangú hivatalnokokra, ő személyesen ítélkezzen az egyes esetekben. Nem tudni, hogy ez a „tisztogatás” milyen eredménnyel járt, de harmincöt év elmúlásával 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 utilitarista 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 *yang*ot összhangba hozni, bőséges esztendőt teremteni, az emberek gazdagságát gyarapítani, megakadályozni a természeti csapásokat, meggátolni a járványokat, enyhíteni a bajokat és zűrzavart; lenn [saját maguk] képtelenek tartózkodni a gabonaevéstől, 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 „hasznos-

ság” kérdése szinte soha nem merült fel. Mikor Adzsászattu 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 eszököt kíván nyújtani a társadalmi rend (*zhi* 治) megteremtéséhez, és át kívánja alakítani a társadalmat a tanításaival (*jiaohua* 教化). Ehhez a gondolkodási formához alkalmazkodik He Chong 何充, amikor 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 felsőbbtség tudata

A buddhizmusnak két vádra kellett megfelelnie:

- a) a buddhizmus idegen hit;
- b) e vallást soha nem említik meg a régi idők bölcsei, így eretnek.

a) A hagyományos kínai felfogás éles határt húz a kínai és az idegen között. A *Szertartások feljegyzései* (*Liji* 禮記) 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 rá, 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 emlékeztet-

tek arra, Kína gyakran kölcsönzött dolgokat idegen országoktól, s ezek csak hasznára váltak. Továbbá a múlt számos híres bölcse és államférfija külföldi származású volt. Néhány buddhista elkötelezettségű írástudó odáig merészkedett, hogy azt állították, az igazi középső ország (*zhong-guo*, madhyadesa) nem Kína, hanem India.

b) A másik fő vád a buddhizmus ellen, hogy a régi idők bölcsei nem tudtak róla, mégis remekül boldogultak nélküle, következőképp a mai embereknek sincs szüksége rá. A buddhisták a „szent” fogalmának Han-kor utáni átértékeléséből 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 áll szembe egymással, hanem, bár tevékenységi területük különböző, céljuk azonos: az emberiség megmentése.

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

Erkölcsei érvék

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

A világtól elszakadó buddhista közösségek, amelyek minden családi kötelet elváltak, természetesen ellenállást váltottak ki az írástudói rétegből. A családdal való szakítást fejezte ki a harmadik századtól a családnev megváltoztatása vallási névre. Először a mester családnevét vették fel, ami utalt etnikai hovatartozására. Később Daoan bevezette, hogy minden szerzetes családneve Shi legyen, Sákjamuni után.

A test megcsonkítását ugyancsak gyakran kifogásolták, noha ez általában nem ment túl a haj és a szakáll leborotválásán. A kínaiakat azonban ez a szokás a nehéz fizikai munkára ítéltkre emlékeztette, akiknek szintén levágták a szakállát és néha a haját is. A második 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 bódhiszattvákrol, akik feláldozták saját életüket más lények megmentéséért. Ezek a példák azonban Indiában soha nem váltak követendő példává a szerzetesek számára. Kínában azonban több ilyen áldozattal is találkozunk. A „test feladása” (*yishen* 遺身) visszavezethető egy forrásra, a *Lótusz szútra* tizenkettedik fejezetére, amelyben Bódhiszattva Bhaisadzsjarádzsa égő gyertyaként elégeti testét. A negyedik században egy Fayu 法羽 nevű szerzetest említenek meg a források, aki a bódhiszattva példáján felbuzdulva olajjal átítatott ruhákat csavart teste köré, majd meggyújtotta, s közben a *Lótusz szútrát* recitálta. Az ötödik 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 látja megvalósulni: nyugalom, tisztaság és titokzatos egység a természettel. Kang Senghui a buddhizmus elterjedésének kezdetén, a harmadik században még nem számol a szülőtisztelet fontosságával, a családról elítélően nyilatkozik. Szerinte az igazi célt csak úgy érheti el valaki, ha gyökeresen szakít vele.

Huiyuan híres értekezésében (*A sramana nem hódol a királynak*) már megpróbálja közelíteni egymáshoz a két életformát:

„Ezáltal azoknak, akik örvendeznek Sákjamuni tanának, először szüleit kell szolgálniuk és uralkodójukat tisztelniük. Azok, akik változtatni akarnak világi életükön, s el akarják dobni a hajtút [utalás a tonzúrára], előbb meg kell várniuk [az uralkodó és szüleik] jóváhagyását, s csak eztán cselekedhetnek. Ha az uralkodónak vagy szüleiknek kételye van, akkor vissza kell vonulniuk, és [más módon] kell törekedniük, hogy betölthessék vágyukat, amíg mindketten [az uralkodó és a szülők] nem világosodnak meg, [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 katona) 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 adott tanúbizonyságot. Mind a hárman a buddhizmus egy-egy olyan elemét emelték ki, amely Indiában másodlagos jelentőséggel bírt. Így próbálták a buddhizmust elfogadtatni a konfuciánus értéktrendhez szokott társadalom minden tagjával.

A taoista vádak

A buddhizmust nem csak a konfuciánus körök részéről érték vádak, hanem a taoisták részéről is, mivel azok egyre féltékenyebben nézték a buddhizmus térhódítását. Elsőbbségük bizonyítása érdekében született meg a *Laozi megtéríti a barbárokat* (*Laozi huahu jing* 老子化胡經) című mű. Ez azt mondja el, hogy amikor 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, amikor 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 Jindinasztiát megalapító Sima családot, és megalapította a Song 宋 dinasztiát. Hogy megkülönböztessék ezt az uralkodóházat a későbbi, jóval fontosabb Song-dinasztiától (960–1279), a kínai történetírók Liu-Songnak nevezték el. A Jangce völgye és a déli területek így egy dinasztia fennhatósága alá kerültek, miközben északot 440 után a topa eredetű Északi Wei-dinasztia 魏 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 az irodalom terén mutattak érdeklődést, szoros kapcsolatot tartva a neotaoizmussal. Három időszakban azonban a buddhizmus különösen nagy lendülettel fejlődött: 1) a 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 császára uralkodásának 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 dharmá 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 fiatal korában 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 himnuszt tiszteletére. A fővárosban tartózkodott,

amikor kirobbant a Daosheng által kezdeményezett vita a hirtelen megvilágosodásról. Ő is kifejtette álláspontját a *Vita az eszményiről* (*Bianzong lun* 辯宗論) című értekezésében. Ez azért is nagyon értékes forrás, mivel ebből ismerhetjük meg Daosheng nézeteit. Részt vett a Dharmarakséma által fordított *Maháparinirvána szútra* átdolgozásában, s nagy szerepet játszott a műben kifejtett tanítások 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 *Szarvász-tivádin vinajáról* (*Shi song lü* 十誦律) tartsanak előadást. Úgy érezte, hogy a buddhista fegyelmi előírások sokban egyeznek Konfuciusz tanításával, mivel mindkettőnek az emberi tudat helyesbítése a célja. Ösztönözte az embereket az állatok megkímélésére, alamizsnát és gyógyszert osztott szét az arra rászorulóknak közt, és a császárhoz hasonlóan számos alkalommal felajánlotta magát templomi szolgálatokra. (Mivel az államnak szüksége volt az uralkodóra a kormányzáshoz, így a miniszterek hatalmas összegű pénzen kiváltották a császárt a szolgálatból.) Jing Ling herceg felajánlásai jelentős bevételhez juttatták az egyházat. Részt vett a szútrák másolásában, mivel ebben az időben még nem ismerték a nyomtatást, ezért a szútrákat kézzel sokszorosították. Kommentárokat is írt, többek között a *Vimalakírti-nirdésa 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 dharmá 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 felszámolását, 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. A császárnak a 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 Daai 大愛 templomot apja emlékének szentelte, ez hét *li* szélességű volt, s 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. Az ilyen gyűlések alkalmával időnként amnesziát hirdetett. Ezekon 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 a császár a buddhizmust széles társadalmi körben kívánta terjeszteni.

Wu császár egy jellegzetes szokása volt, hogy időnként „odaadta magát” (*sheshen* 捨身) templomi szolgának, s így az állam által kifizetett váltásdíj révén az egyház hatalmas támogatásokhoz 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 *Vimalakírti-nirdésa szútrához*.

Ugyancsak az egyház gazdasági támogatását szolgálta a „kimeríthetetlen 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, amelyeknek hasznát a vallás támogatására fordították. Wu császár tizenhárom ilyen kincstárat alapított birodalmában.

Mivel minden eszközzel támogatta a buddhizmust, ezért 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 vinaja eredetileg nem tiltja a hús fogyasztását, így a szerzetesek eleinte vonakodtak engedelmeskedni a parancsnak, a császár kitaratása miatt azonban kénytelenek voltak meghát-

rálni. 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 alkalmaznák 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 megbírálták vakmerőségéért. Jicang azt válaszolta, hogy ne sajnálják tőle azt a széket, mivel ő Dípánkara (a huszonnégy buddha közül az első) leszármazottja, s így az a hely megilleti. Egy másik alkalommal, mikor a császár a palotában a buddhista tanokat fejtegette ki, tisztelete jeléül valamennyi szerzetes felállt, kivéve egyet. Mikor a császár kérdőre vonta viselkedéséért, azt felelte, hogy ő a dharmá megtestesítője, ha megmozdulna, akkor a dharmá is elmozdulna, s ennek következtében nem lenne nyugalom. Az uralkodó elfogadta ezt a magyarázatot. Mindezek a történetek arra világítanak rá, hogy az egyház és a világi hatalom közti vitában a szerzetesek nem féltek szembeszegülni 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 a politikai életben elharapózott a korrupció. A későbbi korok gyakran a császár szemére vetették, hogy a büntetések terén nem volt elég szigorú. 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 fenyegeti, 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 nem csak mint uralkodó járult hozzá a kínai buddhizmus fejlődéséhez, hanem buddhista műveket is írt, amelyek közül az egyik a lélek halhatatlanságával foglalkozik. A mű címe: *A léleknek mint olyannak a megalapozása, amely eléri a megvilágosodást* (*Li shenming chengfo yi ji* 立神明成佛義記). Az uralkodó is tagja volt a Nirvána iskolának, amely a *Maháparinirvána 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 fogalom párost a neotaoista Wang Bi 王弼 és Sengzhaio 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 *A buddhaság megvilágosítása* (*Mingfo lun* 明佛論) 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 *A hit felkeltése a mahájánában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) 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 [*Maháparinirvána 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 életen 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 szamszárában történik], akkor ezt nem hívják *bian*nek [csupán *huán*nak 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：淘汰塵穢，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 hínájána lételmélet szerint a dharmák, a lételemelek, amelyek valós létel 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 ezelőtti 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 kijavítsuk 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？

臣績曰：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 范縝, a Liang-dinasztia konfuciánus hivatalnoka látva a buddhizmus egyre nagyobb mértékű elterjedését, bírálta tanait *A lélek halan-*

dósága (*Shenmie lun* 神滅論) című értekezésében. A mű kérdés-felelet formában íródott, a kérdező képviseli a buddhista álláspontot, a válaszadó pedig Fan Zhen nézeteit.

Az értekezés központi tétele így szól:

„Valaki megkérdezte tőlem: Azt mondd, 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 különállóknak.”

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 kés 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, amikor a testet és a lelket a késhez és az élességhez hasonlította. A kés élességét a köszörűkőtől 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 amikor az élesség elveszik, a kés is eltűnik. Xiao Chen 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. A *Szülőtisztelet könyve* azt írja, hogy Zhou herceg áldozatot mutatott be a külvárosban Houjinek 后稷, a Zhou nép őséne, az Ég megfelelőjeként, Wen királynak pedig az ősök templomában áldozott, Shangdi megfelelőjeként. 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 ültethetnék el ilyen gondolatokat a szülőtisztelő fiúk szívében?

Fan Zhen értekezésének nagy hatását mutatja, hogy Wu császár minisztereit és hivatalnokait annak megcáfolására szólította fel. Ennek eredményeként további hatvankét válasz született, amelyek a *Hongmingji* 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 támogatták a buddhizmust, s ezzel nagymértékben hozzájárultak a vallás elterjedéséhez. Korábban a szerzetesek érdeklődését szinte teljesen lekötötte a pradnyápáramitá irodalom, mivel a benne szereplő üresség fogalma közel állt a neotaoista filozófiához. Ekkorra azonban az érdeklődés megoszlott, a szerzetesek más-más buddhista szövegre helyezték a hangsúlyt, abban az illető szentiratban találva meg a buddhista tanok lényegét. Ennélfogva a kínai buddhizmus történetében ekkor először különböző iskolák alakultak, noha szervezetileg és tanaik összehangoltságában elmaradtak 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 annak 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 *A Maháparinirvána kommentárjainak gyűjteménye* (*Daban niepanjing jijie* 大般涅槃經集解 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 rendel-

keznek 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, Jianyében háromezer ember előtt magyarázta a *Nirvána* és *Vimalakírti szútrákat*, továbbá a *Szatjasziddhi sásztrát*. Baoliang bírálta a hínájána 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 nem csak a *Nirvána szútra* kötötte le, sokan tanulmányozták *Az igazság megvalósítása (Szatjasziddhi sásztra, Chengshi lun 成實論)* című művet is. Ez egy hínájána munka, amelyet Harivarman írt a harmadik 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 véve hínájána jellegű, mert ragaszkodik az eredeti szent iratokhoz, ahogy azt Buddha tanította, továbbá az egyén elemzésében a hínájána 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 (sarva-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 hogy az olyan, mint a rágcsáló, amely kirágja a gesztenye belsejét, miközben a héját érintetlenül hagyja. A *Szatjasziddhi* népszerűségének az lehetett az oka, hogy a benne kifejtett az 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 ennek tanulmányozásába. Közülük ketten váltak híres Szatjasziddhi mesterekké: Sengdao 僧導 és Sengsong 僧嵩.

Sengdao Chang'anban élt, de idős korában 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, Jianyében is töltött a Song-dinasztia Xiao Wu 孝武 (454–464) császárnak a meghívására. Az általa teremtett központot a Shouchun ágnek hívják, amely nagyban hozzájárult a Szatjasziddhi tanok elterjedéséhez délen.

Létezett egy másik ág is, amely még fontosabb volt, mivel hatása északra és délre egyaránt kiterjedt. A Szatjasziddhi 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 *Szatjasziddhiről*, és kommentárokat is írtak hozzá. Ezek közül huszonnyolcat tartanak számon. Mindezek az erőfeszítések azt eredményezték, hogy a *Szatjasziddhi* 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 Szatjasziddhi 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 *Szatjasziddhi* iránt.

A Sanlun iskola

Sengzhao után a Déli dinasztiák alatt csökkent az érdeklődés a madhjamaka filozófiát Kínában meghonosító sanlun 三論 iskola iránt. Ez valószínűleg a Nirvána és Szatjasziddhi 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 áthagyományozták.

Senglang Koreából származott, tanításait abban az időben fejtette ki, mikor a Sheshanon 攝山 (mai Jiangsuban) élt. Wu császár értesülve Senglang hírnevéről, érdeklődése a *Szatjasziddhi*ről 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 Jianyébe 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 szembeszállt az akkor népszerű Szatjasziddhi iskolával, azt állítva, hogy az valójában hínajána 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 (a mai Nanjingba) 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 novíciusként ő maga is korán csatlakozott a buddhista szerzetesrendhez. 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, és összegyűjtötték a nagy sietségben szétszórta szövegeket, ezeket tanulmányozták. Miután a Sui hadsereg helyreállította a rendet, keletre ment Kuaijibe 會稽, ahol a Jiayang 嘉祥 templomban telepedett le. Ebben a templomban írta meg kommentárját a sanlun iskola három értekezéséhez, amelyek közül a *Madhjamakasásztra kommentárja* (Zhongguanlun shu 中觀論疏) 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.

Amikor 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-kettőség [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 kettőség 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 kettőség és nem kettőség a világi igazság, míg a sem nem kettőség, sem nem nem-kettőség a legmaga-

sabb igazság. Az előzőekben elmagyaráztuk, hogy a világi és abszolút, a szamszára és nirvána két véglet. Egyoldalúságuk miatt ez a világi igazság. A sem nem abszolút, sem nem világi és a sem nem szamszára és sem nem nirvána a kettőség nélküli középső út pedig az abszolút igazság. De ez szintén két véglet. Miért? A kettőség egyoldalú, a nem-kettőség 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, amely 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.

A három értekezés mély értelme (Sanlun xuanyi 三論玄義 T 1852) című művében az eretnek tanításokat a madhjamaka négy pontú 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 (Mahesvera) 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. E szerint 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 másoknak.

4. Sem ok, sem következmény nincsen. Az összes tévhit közül ezt tekintik a legveszélyesebbnek, mivel ez a tanítás sem a mostani életben jelenlevő 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, amiből 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 煬 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 értekezésének és a *Lótusz szútrá*nak a tanulmányozásában mélyedt el. Mintegy száz alkalommal tartott előadást az előzőről, és háromszáz alkalommal az utóbbiról. Továbbá, számos mahájána szútrához (*Vimalakirti*, *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 szerzetese 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 Amóghavadzsra 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 fordító hivatal 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 Kínába maradt. 562-ben végül hajóra szállt, azonban egy vihar 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 a *Mahájána összegzése* (*Mahájánaszamgraha*, *Dashengshe lun* 大乘攝論) 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, Jianyébe. A főváros szerzetesei, akik féltékenyen szemlélték Paramártha hírnevét és tudását, megghiúsították ezt az utazást. A következő évben megbetegedett, és nemsokára, hetvenegy éves korában meghalt. 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, mi-
kor 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 *Abhiszamajálamkárát* (*Értekezés a bölcsesség tökéletesedésének gyakorlatáról*), a *Madhjántavibhágát* (*A közép megkülönböztetése a végletektől*), a *Dharmadharmatavibhágát* (*A dharmák és azok igaz természetének a megkülönböztetése*), a *Mahájánasútrálamkárát* (*A mahájána szútrák ékessége*) és a *Ratnagotravibhágát* vagy *Uttaratantrát*. Valószínű, hogy a hagyomány-
nyal ellentétben az *Abhiszamajálamkára* 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 hatodik században Sthiramati és Dharmapála. A két mester a jógácsára két aliskoláját képviseli, Sthiramatit a Valabhú egyetemmel, Dharmapálát pedig a Nálándái egyetemmel kapcsolják össze.

A „jógácsára” szó a jógát gyakorló szerzetesekre utal, így már az elnevezésből is kitűnik, hogy ennél az iskolánál a hangsúly a gyakorlatra, a meditációs tapasztalatra helyeződik, 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 (citta, vidnyána, shi 識) tanára.

Csak a tudat létezik, a tudat léte alatt azonban nem valamiféle abszolút tudat léte kell gondolni, hanem a tudatosság, az észlelés folyamatának a meglétére. A jógácsarát követő személy azt állítja, hogy a dolgok, mint valamitől függőek, az észlelési folyamat, valóban léteznek, a külső tárgyak azonban nem. A jogácsarát 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 jogácsarában az üresség az észlelő alany és az észlelt tárgy 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 (manas), amely a nyolcadik tudatosságot tévesen tárgynak veszi és ennek 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 karma-magok 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 álajavidnyána nem örök, változatlan lényegiség, hanem a karma-magok miatt dinamikusan változó tudatosság. Az álajavidnyána fogalma ugyanakkor világos magyarázatot adott arra a folyamatra, ahogy a karma a következő életekben kifejti a hatását. Az álajavidnyánában elültetett karma-magok nem feltétlen ebben az életben érnek be, hanem a következő vagy egy későbbi újjászületés során.

Az álajavidnyána 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 szarvástivádinok 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 álajavidnyána 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 álajavidnyána őrzi a tudat eljövendő formáinak magjait. A *Lankávatára 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 tathá-gatagarbha 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 tathá-gatagarbha kifejezést embrió-buddhának vagy a buddha méhének fordíthatjuk. A kínaiak az utóbbi jelentést választották a *rulaizang* 如來藏 fordítással, mivel a *zang* 藏 jelentése: tárház. Kínában azonban a szószerinti fordítás mellett a *foxing* 佛性, buddha-természet kifejezést is megalkották, amely nagyobb népszerűségnek örvendett, mint az előző. A konfucianus filozófiában az emberi természet (*xing* 性) milyensége központi téma volt, s talán a kínaiakat ez vezérelte a buddha-természet kifejezés megalkotásában. A tathá-gatagarbha filozófia az emberi természet eredendő jóságát hirdető Menciusz álláspontját támasztotta alá az emberi természet eredendő gonoszságát valló Xunzivel 荀子 szemben.

A tathá-gatagarbha tan szerint minden lényben megvan a buddhaság képessége, minden lény előbb vagy utóbb buddhává válhat. Ezen tan előfutárának tekinthető a tudat tiszta természetéről szóló tanítás, amely már a páli kánonban megjelenik, s később a mahájána szútrákban és sásztrákban is előfordul. A *Tathá-gatagarbha 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 buddhizmus 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 bódhiszattvákknak, akik még nem értették meg a tathá-gatagarbha üresség jellegét, a hitre kell támaszkodniuk.

A tathá-gatagarbha tana látszólag ellentmond a buddhai értelenség tanának, mivel azt állítja, hogy a lényekben létezik egyfajta állandó, moz-

dulatlan 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 eredményesebbé 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 tatháгатagarbha és az árajavidnyána között. Az árajavidnyána 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 tatháгатagarbha. A tatháгатagarbhat 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 ötödik század első felében ismerkedtek meg a kínaiak a Dharmaraksa és Gunavarman által külön-külön lefordított *Bódhiszattva-bhúmi* szútrából. Gunabhadra jógácsára és tatháгатagarbha 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 Vasubandhu által írt *Dasabhúmivjájákhána* (*Shidijng 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 tanítása: „a három világot a tudat hozza létre (sanjie weixin 三界唯心)”. Ratnamati lefordította a tatháгатagarbha hagyomány legfontosabb szövegét, a *Ratnagótravibhágát*. A jógácsára és a tatháгатagarbha 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 (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 yishu*-ban 十地經論義疏 azt írja, hogy a tapasztalt jelenségvilág a tathatára, a valóságra mint olyanra támaszkodik. Ez a tantétel meghatározza az egész dilun iskola irányvonalát: valamennyi képviselője a jelenségvilágot végső soron a tökéletesen tiszta tathatára illetve tatháगतagarbhára 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 álját. A klasszikus jógácsára rendszerből kihagyta a hetediket, a manaszt. Az álaja felett – gyakorlatilag a nyolcadik szintként – áll az ürességet és ek-kéntiséget jelentő abszolút igazság, amely a tatháगतagarbhával azonosítható. Az álján keresztül a tatháगतagarbhából alakul ki a jelenségvilág, de az álaja abszolút létét, szemben a tatháगतagarbhával, tagadta. Az ek-kéntiség egyik aspektusa tehát az, hogy létrejön belőle a szennyezett világ. Másik aspektusa, amelyhez az áljának már semmi köze, a bölcs igazi állapota, az igazi létezés (*zhenyou* 真有). Az álaja és a tatháगतagarbha éles elkülönítését valószínűleg a Bódhirucsi által fordított *Lankávatára szútrából* vette át, ahol az áll, hogy a tatháगतagarbha nem az áljában 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 tatháगतagarbha 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 álját a tatháगतagarbhától, az álját tekintette a tatháगतagarbha feltételes aspektusának, az igazi tudatosság működésének. Nem húzott éles határt a két fogalom között, s nem is tagadta az álaja valós létezését. Nála a hetedik tudatosság a szennyezett tudatosság, amely megegyezik a Paramártha által ádána-vidnyánának nevezett fogalommal, a nyolcadik pedig az álaja és a tatháगतagarbha együtt. Paramártha tanítványától, Tanqiantól 曇遷 megismerte Paramárthanak a kilencedik tudatosság működéséről vallott 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 teremtője. 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 tathátagatagarbha. [*A Lankávatára szútra*] azt mondja: »A tathátagatagarbha a tároló-tudatosság«. Ebben a tudatosságban benne foglalják a dharma-dhātu Gangesz homokjával azonos számú Buddha-dharmája. Ezért mondják, hogy tárol. Azért is nevezik »tárolónak«, mert az üresség jelentését is magába rejti. 2) Ez a bölcsek tudatossága, mert ez segíti a nagy bölcsek működését. 3) Ez a legfelsőbb tudatosság, mivel ez a legkitűnőbb. Ezért mondja a *Lankávatára szútra*, hogy ezt kell a legfelsőbb tudatnak (paramártha citta) 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, igazának 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 álajának tiszta és szennyezett működést egyaránt tulajdonított, mivel az álaját és a tathátagatagarbhát egy szintre helyezte. Ebben eltért a *shelun* 攝論 iskolától, amely szerint az álaja csak szennyezett működéssel rendelkezik. *Fashang* szintén úgy vélte, hogy az álaja csak szennyezett működéssel bír, csupán ideiglenes támasz a jelenségvilág 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 tathátagatagarbhát. Így az álaavidnyánát 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 tatháगतारगbha 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«, ez azt jelenti, hogy minden dharma – a tizenkét érzék-alap (*ájatanā, ru* 入) stb. – csak tudatosság, és a zavart tudatosságon (*bhṛanti* vagy *abhūtaparikalpa, 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 (*alaksanatathā, wuxiang ruru* 無相如如).

A »változatlan« azt világítja meg, hogy a zavarodott tudatosság csupán a képzel [természet] és a függő [természet] kapcsolata (*parikalpita, paratantra; fenbie* 分別, *yita* 依他), a tudatosság káprázatszerű manifesztációja. Mivel a képzel-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 [léteének] kizárása. A hinájána megkülönbözteti a dharmákat, és csak az érzék-alapokat tekinti hibátlannak [nem félreértett annak tekintetében, hogy énnel bír]. De most a mahájána elve 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.

Azonban a zavarodott tudat lényegét tekintve változó, így [figyelembe véve] a képzel-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. Végülis csak az egy tiszta tudatosság létezik.” (T 31, 1617: 871c28–872a15)

前稱如如但遭十二入。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 üresség fogalmát 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 nem csak a külső tárgyak nem létezését állítja, hanem a tudatét sem (*jingwu shiwu* 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 jógácsárában a tárgy és tudat együttes nem létezését nevezik a tökéletes természetnek (*parinispāna laksana* vagy *szvabhāva*), 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 nemlétezése. 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 tathágatagarbhának 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 tatháгатagarbha tanok szintézisét teremtette meg *A hit felkeltése a mahájánában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) című rövid értekezés. Itt a mahájána nem a nagy-kocsira 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 fordítás 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 kb. 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 és egész Kelet-Ázsiában Paramártha szövege örvendett nagyobb népszerűségnek. Jelentőségét és hatását mutatja, hogy több, mint százhetven kommentárt írtak hozzá. Ezek közül a leghíresebbek Huiyuan 慧遠, a koreai Wönhyo 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 (dharmadhātu) 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. Végső 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 megalkotni ezt, mivel minden dolog azonos az abszolútummal. Tud-

nivaló, 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 erényeit megmutató nem-üresség aspektus. Az abszolútum fogalmában a mahájána üresség mellett helyet kaptak azok a pozitív tulajdonságok (örök, tiszta stb.) is, amelyeket a tathátagatagarbha tanok hoztak a buddhizmusba.

A jelenségvilágban megjelenő tudat alapja a tathátagatagarbha, tehát nem csak tiszta, hanem szennyezett is. Az áljavidnyánát úgy határozza meg, hogy benne kapcsolódik a nem-született és nem-elmúló a születettel és elmúlóval. A tathátagatagarbhához hasonlóan tiszta és szennyezett egyszerre, így azonos vele. Az áljavidnyánának 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 tathátagatagarbha egyidejűleg tiszta és szennyezett? Buddha szerint a szenvedés végső oka a tudatlanság. Mivel kerülte 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 a valószínűleg 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 Északi Zhou 周 (557–581) követte ezeket. Amikor északon az Északi Zhou, délen pedig a Chen- 陳 dinasztia uralkodott, megérett az idő Kína egyesítésére, amit a Sui- 隋 dinasztia hajtott végre.

Észak-Kínában Faguo 法果 közigazgatási ellenőrzést gyakorolt a buddhista szerzetesi közösségek felett, a birodalom különböző pontjain 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 Tathágotát 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 buddhistaüldözés

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 Shizu (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 és barátja, a konfuciánus miniszter Cui Hao 崔浩 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 bennük. Cui híres hivatalnoki családból származott, jártas volt a politikában, alaposan ismerte a klasszikusokat, értett a csillagászatához és csillagjósláshoz, jövendöléseivel 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 nagyra törő 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 Cuit kancellárnak nevezték ki, az uralkodó tanácsadója volt az északi barbár népek ellen folytatott harcban, és a harci sikerek nagyban segítettek tekintélyének növekedését. 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 sinizálása 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 csatlakozzon a buddhista rendhez. Mikor az Északi Wei hadsereg megtámadta Liangzhou-t, a szerzetesek részt vettek az ellenállásban. A fogságba esett mintegy háromezer szerzetest a császár ki akarta végez-

tetni, és csak Kou Qianzhi rábeszélésére érte be kényszermunkára ítéléssükkel. 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 Hui-chongot 慧崇. Mindezek már előrevetítették a 446-os nagy buddhista-üldözést, amelynek kirobbanásához már csak a gyújtószikrára volt szükség.

Guo Wu lázadást szervezett Wu császár ellen Chang'anban, a császár sereg 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 földalatti szobákat találtak, ahol a szerzetesek előkelő családok lányával paráználkodtak. 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 magas hivatalnok is feliratban fordult a császárhoz, hogy lebeszéljék szándékáról. Bár a császár nem hallgatott rájuk, a végrehajtást mégis sikerült késleltetni, így a szerzetesek időt nyertek, sokuknak sikerült elrejtőzniük vagy elmenekülniük, gyakran kegytárgyaikkal 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 ősét gonosztevőnek nevezte, és elégedetlenségüknek hangot adtak a császár előtt. A császár ekkor elfogta 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 buddhistaüldözését úgy magyarázta, hogy a buddhisták közé ártó elemek fészkelték be magukat, s a császár csak őket akarta kiszűrni ezzel a lépésével, a miniszterei azonban félreértették szándékát, nem tettek különbséget a szerzetesek között. Az uralkodóra hasonlító kő buddha szobrot emeltek a fővárosban, s miután el-

készültek, 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 feleledése után maga a császár borotválta le a haját. A Jianfucao 監福曹 (Hivatal az Erények Vizsgálatára) nevezetű kormányhivatalt 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 tartoztak. Mivel a fővárosi főszerzetest a császár nevezte ki, így közvetlenül 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 buddhistaüldözés 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, buddha szobor készült. Az egyik nagyhatalmú család tagja, Feng Xi 馮熙 azzal tűnt ki, hogy a sztúpák és kolostorok építéskor nem kímélte az állati és emberi életet. Hiába kérték a buddhista szerzetesek, hogy hagyjon fel az áldozatokat kívánó munkákkal, így válaszolt: „Amikor 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 végeztettek 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 helyezték 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 szétosztották az arra rászorulóknak között. A begyűjtött gabonát el is adhették, hogy a bevételt vallási célokra fordítsák. A buddha háztartás bűnözők és szolgák csoportjából tevődött össze, akik a kolostorhoz tartozó földeket művelték, fizikai munkát végeztek: a kolostor körül söpörtek, vizet hordtak és fát vágtek. A buddha háztartás célja az volt, hogy bevonják a bűnözőket a termelő munkába, hogy így csökkentsék az államra nehezedő terhet eltartásukban. A szangha háztartás a mezőgazdasági munkát növelte, éhínség idején segítséget nyújtott a lakosságnak. 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 maga is alkotott 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, azokban ugyanis gyakran találunk olyan eseteket, hogy egy király, egy herceg vagy egy gazdag személy házat, kertet, földet és állatot adományoz a szerzeteseknek, 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 *Szarvászttivádin vinajában* (amely Észak-Kínában a legnépszerűbb volt) az olvasható, hogy egy alkalommal Bimbiszára, Magadha

királya megbocsátott ötszáz banditának, és megparancsolta, hogy a kolostornak dolgozzanak. A vinaja ugyancsak 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 templomként tizenkét szerzetesről írnak, addig a dinasztia végén ez a szám hatvannyolcra emelkedett. A birodalomban harmincezer templomot, illetve kétmillió szerzetest és apácát tartottak számon. A másik oldalról viszont ezek a kolostori birtokok számos baj forrásai voltak. A buddha háztartások nem egyszer a bűnözők paradicsomává váltak, a törvényen kívüliek 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, mégis 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 nézett 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 nem kívánt elemek fészkeltek be magukat, javasolta, hogy a szanghát vizsgálják át és tisztítsák meg. Elítélte a sztúpák és szobrok tiszteletét, mivel a sztúpák nem növelik az emberek érdemeit, csupán a pénz és a munkaerő pocsékolását jelentik. Továbbá Buddha nem található meg az agyag és fa ábrázolásokban, azok teljesen haszontalanok, meg kell semmisíteni őket. Arra a következtetésre jutott, hogy a buddhizmus által

hirdetett legfontosabb erény az együttérzés, azonban nem szabad engedni, hogy ezt az egyház sajátítsa ki magának, az egész birodalomban el kell terjeszteni. Ennek érdekében javasolta a mindenkit magában foglaló egyház megalapítását, ahol nincs különbség szerzetes és világi között. A császárnak tetszettek 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 birodalom uralkodó ideológiájaként a konfucianizmust illeti meg az első hely. A második helyet a taoizmusnak biztosította, és csak 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 hónapján kibocsátott egy rendeletet, amelyben betiltotta a buddhizmust. Elrendelte a templomok, szobrok és szentkönyvek megsemmisítését, megparancsolta a szerzeteseknek és apácáknak, hogy térjenek vissza a világi életbe. A kolostorok vagyonát elkobozta, és szétszortotta a miniszterek és hercegek között. Mikor 577-ben meghódította Északi Qit, a buddhistaüldözést kiterjesztette egész Észak-Kínára. A császár azonban nem csak a buddhizmust üldözte, hanem a taoizmust is, mivel egy korábbi vita során bebizonyosodott, hogy a taoisták lemásoltak több szútrát a buddhista kánonból, hogy az embereket megtévesszék.

A Sui-dinasztia alatt Fei Changfang 費長房 azt állította, hogy a buddhistaüldözés során valamennyi korábban épített templomot, sztúpát és szobrot lerombolták, 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 a kezdetben egységes rend több irányzatra vagy iskolára szakadt, 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 a hallgatói eltérő képességeit, ügyes módszereket eszelt ki szenvedéseik megszüntetésére. Ezek nem a végső igazságot fogalmazzák meg, mégis nélkülözhetetlenek, mivel a gyengébb képességekkel 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 háza kigyulladt, s gyerekei benn játszanak. Figyelmeztetve a rájuk leselkedő veszélyre, szólította őket, hogy jöjjenek ki a házból. Ők azonban csak saját játékaikkal voltak elfoglalva, nem fogadtak szót apjuknak. Az apa 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 díszített fehér ökörfogatot ajándékozott. Azért adott ilyet, mert mérhetetlen gazdagsága nem engedte, hogy ennél silányabb fogatot adjon. Mivel egyformán szerette mindegyik gyermekét, ezért mindegyik 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 pratjékabuddha 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 kocsit 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 *Szamdhi-nirmócsana szútra* tanítása.

Miután Dharmaraksa lefordította a *Maháparinirvána szútrát* Észak-Kínában, rövidesen nagy népszerűségnek örvendett ez a mű, különösen annak tekintetében, hogy a nirvána természetét úgy írta le, mint ami állandó, örömteli, tiszta és személyes. 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 *Nirvána szútra* képviseli. Nem tudjuk, mikor kezdődött ez a rendszerezés, de *Hui-guang* 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, mintha 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 eztán 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. Ennél fogva 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 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</i> (hínájána)
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 tanítók 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, s Wen császár néven uralkodott. 589-ben a Chen-dinasztiát is legyőzte, s ezzel ismét helyreállt Kína egysége. Igyekezett megfelelni a jó konfucianus 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 konfucianus 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 gyereket az apáca gondjaira bízta. Nem tudni, hogy mennyi igaz ebből a történetből, de valószínűleg buddhista környezetben nőtt fel, s ezzel magyarázható, hogy a buddhizmust pártfogásába vette.

Yang Jian már akkor támogatta a buddhizmust, mikor még Wu császár seregében szolgált, próbálta csökkenteni a buddhistaellenes rendeletek hatékonyságát. Engedélyezte, hogy egy-egy templomot ismét megnyissanak Luoyangban 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. Feltehetően Wen császár szeme előtt ekkor már a déli hadjárat lebegett, amely jelentős véráldozatot kívánt. Katonáit akarta biztosítani arról, hogy ha meghalnak a csatában, lelkük üdvös-

ségéről 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 mű. 585-ben a császár nyíltan letette a világi buddhista fogadalmakat, s ettől kezdve a bódhiszattva Ég fiának nevezték.

A Chen-dinasztia a védelemben 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, 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 érkezettnek 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 ereklyét 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, mikor hatalmas sztúpa-építkezésekre kezdett. Asóka, a buddhizmust pártfogoló indiai királyról ugyanis azt írják a források, hogy birodalmában nyolcvannégyezer sztúpát emelt. Wen császár a birodalom egységét azzal próbálta visszaállítani, hogy az egész birodalom valamennyi rétegét bevonta a sztúpa-kultuszba a császár irányítása alatt. Ezt szimbolizálta, hogy egyszerre helyezték el az ereklyét a sztúpákba.

Bármennyi érdemet is halmozott 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 történészek kegyetlen despotának írták le, buddhista hívő és bőkezű adakozó volt. Zhipan a *Fozu tongji* című munkájában az apagyilkosságot korábbi karmájával magyarázta. Ebben csak Adzsászattu király példáját követte, aki megölte apját, Bimbiszarát, hogy megszerezhesse a trónt. Guang hercegként a Chen-dinasztia megdöntése után Dél-Kína kormányzójának nevezte ki az apja, s számos alkalommal tanújelét adta buddhizmus iránti

szimpátiájának. Megparancsolta csapainak, hogy a megrongálódott szútrákat gyűjtsék össze és vigyék Yangzhouba, ahol 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 rövidéletű 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 taoizmust, mert nekik, a Li 李 megegyezett a taoizmus alapítójának tartott Laozi családnevével. Ennek ellenére azonban a buddhizmust is támogatták, fordítóhivatalokat hoztak létre, 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 buddhistaüldözéshez.

Az első császár, Gaozu 高祖 (ur. 618–626) alatt nyújtotta be Fu Yi híres buddhistaellenes beadványait. Ezekben bírálta a buddhizmust, mert a szerzetesek és apácák nem vesznek részt a termelő munkában, nem adóznak, nem nemzenek utódokat, nem fejezik ki tiszteletüket az uralkodó és szüleik 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 a Falin 法琳 *A tévedések helyreigazítása* (Poxie lun 破邪論) 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 nem csak 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 bízta,

Gaozu létrehozott egy tíz szerzetesből (*shi dade* 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 érdekében azonban támogatta a buddhizmust, elrendelte, hogy Chang'anban a szerzetesek *Az emberséges király* (*Renwang jing* 仁王經) és *A nagy felhő* (*Dayun jing* 大雲經) 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 buddhistaellenessége. Az indiai mintát követve Kínában is a szerzetesek fogadták szüleik tiszteletadását. Ez azonban ellenkezik a konfuciánus szülőtisztelet előírásával, így a konfuciánusok mindig is elleneztek ezt. Taizong 631-ben elrendelte, hogy a kínai szokásoknak megfelelően a szerzetesek is fejezzék ki tiszteletüket a szüleik előtt. Nem tudni, milyen hatást váltott ki ez a rendelet a buddhista közösségből, de feltehetően az egyház és a buddhista hivatalnokok nyomásának engedve vontatott vissza ezt két évvel később. 637-ben apjához hasonlóan a taoizmust a buddhizmus elé helyezte, s hitelt 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, paraszt-származású sárga turbánosok követői. Kérték a császárt, hogy vonja vissza a rendeletet, ő azonban kéréseiket elutasította.

Ugyanebben az évben a császár kiadta a *Zhenguan li* 貞觀律 című törvénykönyvet, amelynek egyik fejezete *A buddhistákra és taoistákra vonatkozó szabályok* (*Daoseng ge* 道僧格). Sajnos ez a könyv nem maradt fenn, azonban a Japánban 702-ben összeállított *A buddhista szerzetesekre és apácákra vonatkozó törvények* (*Sōniryō* 僧尼律) 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, felségsértés) esetében avatkozott be az ügyekbe 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 megtévesztik az embereket, harcművészetről szóló könyveket tanulmányoznak, a legszigorúbb 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 hivatott az uralkodó. Taizongot nem a mester buddhista tudása nyugozta le, hanem az idegen országokról tartott beszámolója. Megpróbálta rábírní a szerzetest, hogy térjen vissza a világi életbe, s vállaljon hivatalot. Xuanzang azonban ezt, visszautasította arra hivatkozva, hogy gyerekkora óta a buddhista filozófiát tanulmányozta, így nem jártas a hivatalviseléshez elengedhetetlenül szükséges konfucianus írásokban. A császár magával akarta vinni koreai hadjáratára, ezt azonban azzal hárította el, hogy a vinaja szerint a szerzetesnek tilos csatamezőn járnia. Végül sikerült rábeszélni, hogy maradjon a fővárosban az anyja tiszteletére alapított Hongfusiben 弘福寺. A császár utasította minisztereit, hogy anyagilag segítsék a mester munkáját.

Xuanzang nekilátott a buddhista művek fordításának, lektorokat és egyéb segédeként vett maga mellé. Egy éven belül öt jógácsára művet fordított le, amelyeket a külföldi útjáról készült beszámolóval, *A feljegyzés a nyugati országokról* (*Xiyu ji* 西域記) című munkájával együtt elküldött Taizongnak, és kérte, hogy írjon ezekhez előszavakat. A császár ezt visszautasította arra hivatkozva, hogy nem jártas a buddhista filozófiában. Mikor 647-ben az uralkodó Wang Xuance-t 王玄策 Indiába küldte, Xuanzangot kérte fel, hogy Síláditja királyhoz írott levelét és taoista műveket, köztük a *Laosit* fordítsa le neki. 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 *Jógácsárahúmi* 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 szerezheti a legtöbb érdemet, ha támogatja a tant terjesztő szerzetesek felavatását. Megfogadva a tanácsát a császár 18500 szerzetes avatását 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, s az uralkodó halála után haját leborotválták, 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 nyeregéből a császárnét, s elfoglalta a helyét. A konfucianus 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 gyereket várt, Xuanzang imádkozott a biztonságos szülése érdekében, s később a gyerek (a későbbi Zhongzong 中宗) nevelője lett. Kezdetben nem támogatta jelentősen a buddhizmust, mert a császár betegsége után a taoizmus felé fordult, s a taoizmus terjesztését támogatta, s Wu Zhao nem akart szembekerülni vele. 674-ben felvette az Égi Császárné (*tianhou* 天后) címet, s 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 a császári címtől, mert önállóan akart 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, s saját őseinek halotti tábláit állította fel. Ez az egyértelmű támadás a Tang hatalom ellen felkelést váltott ki, amelyet Wu háromszázezer fős seregével leverte, s a Tang császári család nagy részét kivégeztette.

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 uralkodjon, így az nem szolgálha-

tott 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 érdekében állt a Tang-dinasztia megdöntése. Gaozong halála után Wu arra ösztönözte alattvalóit, hogy olyan szerencsés jeleket (*furui* 符瑞) keressenek, amelyek előrejelzik trónra lépését. Ezt követően sokan jelentkeztek kövekkel és más jelekkel, amelyek alátámaszthatták a női hatalomátvételt. 690-ben tíz buddhista szerzetes átnyújtotta a *Nagy felhő szútrát* (*Dayun jing* 大雲經) 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 megfeleltetni a próféciát Wu esetével, azonban felfedezhetők olyan hasonlóságok, amelyek lehetővé tették számára, hogy uralmát a szútra segítségével legitimálja. Két hónappal a szútra átvétele után bejelentette a Tang-dinasztia uralkodásának végét és saját dinasztijának 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 Huaiyival 薛懷義, kommentárokat írtak, amelyekben a császárnőt Maitréjával azonosították, 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: segédekkel 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. Yijing négyszáz szanszkrit kéziratot hozott magával, s ebből hatvanegyet fordított le, köztük olyan fontosakat, mit a *Múla szarvásztiváda vinaja* és az *Aranyfény szútra* (*Jin guangming jing* 金光明經). A huayan mester, Fazang 法藏 kérésére hívta Kínába Khotanból Siksánandát, 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 volt. Shenhui 神會 azonban 732-ben kétségbe vonta, hogy ő legitim pátriárka, és helyette saját mesterét, Huinenget 慧能 nevezte meg hatodik pátriárkának. Shenxiu tanításai nagy népszerűségnek örvendtek, számos tanítvány gyűlt köré, többek közt az udvarban hivatalos viselő Song Zhiwen 宋之問. Tanácsára a császárnő 700-ban az udvarba hívta a chan mestert. Nagy pompával fogadták a fővárosban, s a császárnő annyira tisztelte, hogy térdre ereszkedett a lótuszülésben ülő szerzetes előtt. Erdemei elismeréseként a két főváros dharmamestere 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 uralkodónó kegyeit, Fazangot egész életében patronálta. Fazangot gyakran a palotába hívatta, hogy a huayan tantételeket magyarázza neki, vagy esőért, győzelemért imádkozzon. 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, s 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 egynegyedének, kb. harmincezer főnek kellett visszatérnie a világi életbe. A következő évben megtiltotta új kolostorok építését. Siker-

telenül 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 buddha szobrokat 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* ötvenötől 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 Szertartások Udvarába, a harmadik pedig a helyi hivatalban maradt. Wu császárnő a buddhizmus felügyeletét az Állami Szertartások 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 néha 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 kolostorokba 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 buddhizmusnak erre az ágára a taoizmushoz hasonlóan a rituálé gazdagsága a jellemző, s nem utolsósorban a természet és a világ befolyásolásának képességébe vetett hit. A császár először 716-ban került kapcsolatba ezoterikus szerzetessel, mikor Subharaszimha, kínai nevén Shanwuwei 善無畏 Chang'anba érkezett. Xuanzong parancsára mágikus képességeivel versenyre kelt kínai társaival. 724-ben a császárt Luoyangba kísérte, és Yixing 一行 segítségével lefordította az ezoterikus buddhizmus egyik alapszövegét, a *Mahávairócsana szútrát* (*Dari jing* 大日經). Gyakran a palotába hívták, hogy esőért imádkozzon. 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. Egy 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 képessége nyűgözte le. Mikor 726-ban szárazság fenyegetett, a császár kérésére ezoterikus szertartásokat tartott a katasztrófa elhárítása érdekében. Hasonlóan a mester segítségét vette igénybe, mikor kedvenc lánya súlyosan megbetegedett. 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 Amóghavadszra 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 palotájába, mert hallott taoista mágikus képességeiről, csillagászatban és jóslásban szerzett jártasságáról. Taoista tudása onnan ered, 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, Szubhakaraszimha segéde lett a *Mahávairócsana 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 szteléjére a dicshimnuszt.

Bukong 不空, szanszkrit nevén Amóghavadszra Belső-Ázsiában született indiai apától és szogd anyától, azonban kilencéves korában Kínába jött, így kínainak tekinthető. Vadzsrabódhi tanítványa lett, tőle tanult szanszkritul. Még tanulóként felhívta magára a császár figyelmét mágikus képességeivel. Mikor 742-ben egy lázadás tört ki, az uralkodó az udvarba hívatta Bukongot, aki szútrát recitált és varázsmondásokat mondott, miközben a császár füstölőt tartott. Ekkor az uralkodó előtt egy égi sereg jelent meg, amely a lázadás letörésére volt hivatott. Néhány hónappal később, a beszámoló szerint, csapataitól jelentés érkezett, amelyben elmondják, hogy az ellenség isteni beavatkozásnak köszönhetően elmeneült. Mestere halála után 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, több ezer embert részesített beavatásban. 755-ben az An Lushan 安祿山 felkelés kirobbanásakor a fővárosba rendelték, ahol a Daxingshan-siben 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 beavatásába részesítette, s a palotában egy kápolna építését engedélyezték számára, ahol a homa (*humo* 護摩) rituálét mutathatta be. A lázadás elfojtása után a palotában vallási láz tört ki, a híres relikviát, Buddha ujjsontját a Famensiből 法門寺 a palotába hozatták, hogy minden nap áldozatot mutathassanak be neki. A palotában reggelként és estéknként 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 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 velejáró adómentességért, s így az udvar nagy összegekhez jutott hozzá. Hosszú távon viszont rendkívül veszélyes politika volt ez, mivel a szerzetesek adómentességet élveztek, ami a későbbiekben kincstár bevételeinek 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 pusztán 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 átren-

deződése a buddhizmus fejlődésére is hatást gyakorolt. A mesterek már nem csak az uralkodók, de a katonai kormányzók kegyeit is keresték. A Tang-dinasztia első felében az elitista filozófiai iskolák dominanciája volt jellemző, most azonban 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 támogatták a buddhizmust (az egyházért felelős hivatali állást eunuchok töltötték be), míg a konfuciánus írástudók bírálták. Az üldözés közvetlen előzményének tekinthető, hogy 841-ben a császár születésnapján 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 ujugurokat mágikus kardjával, a próbán azonban felsült. Ennek hatására a tizedik hónapban a császár elrendelte, hogy azok a szerzetesek és apácák, akik mágiával és alkímiával foglalkoznak, katonaszökevények, 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 ujjur manicheista templomokra is, amelyeknek minden vagyonát elkobozták.

844-ben egy sor buddhistaellenes rendeletet adtak ki, amelyek háttérben a taoista Zhao Guizhen 趙歸真 állt. Két konfuciánus hivatalnok azt javasolta, hogy az állam ne legyen tekintettel többet a buddhista böjtre. A buddhisták három teljes hónapot (első, ötödik, kilencedik) és hat, néha tíz napot minden hónapban 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 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, a csarnokban Laozi képét állították fel. Megtiltotta, hogy a fogereklyének áldozzanak, és ha valaki ezt megszegte, azt hús botütésre ítélték. 844-ben a Mindenlelkek ünnepén a főváros lakossága rengeteg felajánlást tett, az uralkodó azonban ráette a kezét erre, s egy taoista templomba vitette. Ez természetesen a nép haragját váltotta ki.

844 hetedik hónapjától a buddhista közösséget vették célba a rendeletek. A császár elrendelte a kicsi templomok bezárását, s mindazokat a

szerzeteseket hazaküldte, akiknek nevei nem szerepeltek 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 figyelembe vétele nélkül mindenkire egyformán vonatkozott a létszámcsökkentés. 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 rendelkeztek az Áldozatok Hivatalában kibocsátott engedéllyel.

845 negyedik hónapjában maximálták a szerzetesek, apácák és templomok számát. E szerint a birodalomban kétszázhatvanezer szerzetes és apáca, négyezer-hatszáz templom és negyvenezer 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 vagyonától fosztották meg. A bronz szobrokból és harangokból pénzérmeget öntöttek, a vasszobrokból pedig mezőgazdasági eszközöket. Az arany, ezüst és jades tárgyak 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. Engedélyezte, hogy a vidéki templomokat helyreállítsák, s ezzel megkezdődött a buddhizmus feléléde.

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 (sanjie 三階), a Tiszta-föld (jingtú 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 tovább értelmezni. 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 智顛 (538–597) dolgozta ki ennek alapjait, a későbbi mesterek pedig továbbfejlesztették ezt. Májig vita folyik arról azonban, hogy vajon Zhiyi már valamennyi kulcsfontosságú fogalmat megalkotta-e. Ennek megállapítását nehezíti, hogy híres trilógiáját – *A Lótusz szútra szövegelemzését* (*Fahua wenju* 法華文句), *A Lótusz szútra rejtélyes jelentését* (*Fahua xuany* 法華玄義) és a *Nagy lecsendesedés és szemlélődést* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀) – 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, azonban bonyolultsága miatt kevesen vállalkoztak alaposabb tanulmányozására. A Tang-dinasztia (618–907) végére szinte valamennyi műve elveszett Kínában.

Ez részben a viszontagságos politikai helyzetnek tudható be. 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, fémszobrokat 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, Chengwan 諦觀 irányítása alatt visszaszállították. Chengwan Zhiyi műveinek alapos ismeretében írta *A négy tanítás vázlata* (*Sijiao yi* 四教儀) c. munkát, amelyben röviden és világosan összefoglalta a tiantai iskola *panjiao* rendszerét. A későbbi korokban a buddhista kolostorokban tankönyvként használták, így jelentős hatást gyakorolt a buddhista világra. Ebben 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 ezeket vesszük jobban szemügyre, kimutatva, hogy Zhiyi műveiben milyen módon szerepelnek ezek.

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 pradnyáparamitá [szútrák] és a pradnyáparamitá [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 táplálóbb, 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 igaz-

ságokat, melyeket a *Virágfüzér (Avatamszaka) szútra* ír le. A srávakák és pratjékabuddhák nem tudták megérteni ezeket, 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 bódhi-fa 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 tej egyszerű íze elvész, mikor tejföllé alakul.

A harmadik korszakban Buddha meglepődéssel 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 gyakorlatok folytatására, az együttérzés kifejlesztésére ösztönözze. A tanítványok egyre fogékonyabbá váltak a mahájána eszmékre, mint ahogy a túró is táplálabb a tejföllnél.

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, pratjékabuddha, bódhiszattva – követői számára érthető, de beszélt a nem közös pradnyáról is, amelyet csak a bódhiszattvák érthetnek meg. Ezen a szinten részigazságokat 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, úgy mint: 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 a tanítványai képességeihez. Ez szorosán 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 legegyszerűbb hínájána 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 azokat. A négy doktrína: a tripitaka (*sanzang* 三藏), a közös (*tong* 通), a különleges (*bie* 別) és a tökéletes (*luan* 圓). A tripitaka, a „három kosár” a hínájána tanításokat gyűjti egybe. A három kosár a legkorábbi buddhista kánon részei: Buddha prédikációi (szútrák), a szerzetesi regulák (vinaja) és buddha tanai rendszerbe foglalva (abhidharma). A közös tanítást a bódhiszattváknak, a srávakáknak és a pratjékabuddháknak 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* kommentárához írt bevezetőjében, a *Négy tanítás jelentésében* a négy tanítást részletesen elemzi. Ebben kifejti, hogy a négy tanítás eltérő módon interpretálja a négy ne-

mes 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, az különböző tanítás mint végtelenek, 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, formanélküli) 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 formanélküli világ négy szintje, a gondolatnélküli ég birodalma, az anágámin világai).

A szenvedés oka a nyolcvannyalc hibás nézet (*jianhuo* 見惑) és a nyolcvanegy hibás magatartás (*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 kialvásával 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, pratyékabuddha, bódhiszattva) híveinek vallási útja, azok a lépéscsúfokok, 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 partjékabuddhák azok a lények, akik olyan korban élnek, amikor nincsenek a világban buddhák, így saját erejükre támaszkodva kell megérteniük a tizenkét tagú oksági láncolatot, s ezáltal megvilágosodniuk. A bódhiszattvák négy fogalmat tesznek és a hat túlparravivót gyakorolják a lények megmentése érdekében.

A közös tanítás a nem-keletkezés, azaz az üresség elvét érvényesíti a négy nemes igazságban. Ennek értelmében a szenvedés világát alkotó öt szkandha, a tizenkét ájátana és a tizennyolc dhátu, 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 szen-

vedésnek, amitől 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 madh-jamaka 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 eléréshez 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 az 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, a másik kettő viszont a buddha-természet és a nirvána örökkévalóságának állításával pozitív tulajdonságokkal ruhazza föl azt.

A különböző 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 birodalommal bővíti a srávaka, pratjékabuddha, bódhiszattva és buddha hozzáadásával. Ezzel rámutat arra, hogy a finom létezési módok is szenvedéssel járnak. A szenvedés oka a tisztátlanság öt szintje: a három világról alkotott téveszmék, ragaszkodás a vágy-világhoz, ragaszkodás a forma-világhoz, ragaszkodás a formanélküli-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 pratjékabuddha és a bódhiszattva állapotban is jelen van, s ez okozza újjászületésüket a srávakák, a pratjékabuddhák 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 nem csak 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 tuda-

tosság nyolcadik szintje a jógácsára filozófiában – egyfajta ontológiai alapként szolgálna.

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 tisztatlanságok és a szenvedés megszüntetéséhez vezető ösvény között. A különböző tanításhoz hasonlóan a négy igazság számtalan aspektusát tárja fel, ám nem tesz különbséget ezek között. A szenvedés okának ugyancsak a tisztatlanság öt szintjét tartja, viszont nem szólít fel ezek felszámolására, mivel a megszabadulás állapotával azonosítja. 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 különböző 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 különböző 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 csírái 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: virágfűzér. A mű nagy része Belső-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 Buddhahadra 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 nyolcadik században.

A kínai buddhista hagyomány és ennek nyomán a modern japán és nyugati buddhizmus-kutatás öt huayan pátriárkát tart számon: Dushun 杜順 (557–640), Zhiyan 智儼 (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 tizenharmadik században jelent meg először Zhiban 志磐 buddhista történeti művében, *A buddhákról és pátriárkákról készült átfogó feljegyzésben* (Fozu tongji 佛祖統記). 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 valamilyen 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, ez 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. *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatásában* (*Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳) 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, melyek 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 megvendéglésére 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, *A dharma-dhātu szemlélete* (*Fajie guanmen* 法界觀門) 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. Írásaiból 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 azokat,

s nem tudta, melyik műre hagyatkozzon. A véletlenre bízva maga kiválasztott egy művet a buddhista kánonból, s ez a mű az *Avatamszaka szútra* első fejezete volt. Valószínű, hogy ez 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 ezt, ám 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 *Dasabhúmi*ka 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 ötödik–hatodik század szövegmagyarázóival ellentétben az indiai művet a saját vallási tapasztalata alapján értelmezte kínai módon.

Huszonhét éves volt, mikor már tökéletesen értette a tanításokat, ennek ellenére mégsem 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 késztette 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

Lótusz-tárház világba (*Lianhuazang shijie* 蓮華藏世界) megyek. Ti is határozatok 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. Zhiyannel akkor találkozott, amikor az idős mester a fővárosban a Yunhua 雲華 kolostorban tanított. A második pátriárka őt nevezte meg tanításai örökösének a halálos ágyán, noha Fazang ekkor még nem volt szerzetes. Csak huszonnyolc éves korában tette le a szerzetesi fogadalmat, mikor Wu hercegnő az anyja lakhelyéből átalakított Taiyuan 太原 kolostor apátjává nevezte ki. Azt követően, hogy 690ben 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 fellázdak 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 Xiazhouba 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 felkelés idején kezdődött, működését alapvetően befolyásolták az egész Kínát feldúló beháború 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 nagyhatalmú 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, 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. Hivatalnoki 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. Tanításában megpróbálta összeegyeztetni a buddhista és a konfuciánus tanításokat, úgy gondolta, a konfuciánus tanok is helyet kaphatnak a bud-

dhista 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, *A tökéletes felébredés szútrához* (*Yuanjuejing* 圓覺經).

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, miszerint *A tévedések megszűnése és visszatérés a forráshoz* (*Xiu huayan aozhi wangjin huayuanguan*) 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 dharmadhatu 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-dhātu elmélete

A dharma-dhātu 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-dhātu 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 filozófikusság 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 (pratítjaszamutpáda) 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 hínájána buddhizmusban jelenthette az igazság elvét, a tizennyolc dhātu egyikét, a mahájánában pedig az abszolút, a tathátagagarbhát. Mind a dharmának, mind a dhátunak sok jelentése van, egyetlen fordítás sem képes visszaadni a dharma-dhātu jelentésének árnyaltságát, így a továbbiakban a szanszkrit kifejezést használom.

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 tathátagagarbhából 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, jóllehet a dharma-dhātu kifejezés Fazang-i értelmezése lehetővé tenné, hogy ez a jelenségvilág és az abszolút kapcsolatára 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 (pratítja-

szamutpáda) ontológiai újrafogalmazása. Buddha azért tanította ezt hogy rámutasson a szenvedés eredetére, s megmutassa a kivezető utat a szamszárából. A huayan bölcselet viszont a jelenségek ontológiai eredetére is kereste a választ. A létezés ontológiai alapjának az előbb ismertetett tiszta tudatot, vagy tathátagrbbát vagy buddha-természetet tartotta. A természet-keletkezés arra világít rá, hogy a világ valemennyi létezője egy tiszta forrásból származik.

A hatvan tekerceses *Avatamszaka szútra* harminckettedik fejezetének a címe: *A Tathágata természet keletkezése*. A „természet-keletkezés” kifejezés innen származik. A szútra fejezetei felelehetően önálló művek voltak kezdetben, s csak Belső-Ázsiában vagy Kínában szerkesztették egybe ezeket. 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: *Tathágotpat-tiszambhava-nirdésa-szútra*. Az első vagy második században keletkezhetett, s a legkorábbi tathátagarabha művek közé tartozik. Kínaira először Dharmaraksza 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-dhātu 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 látenszen 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 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 semi 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-dhátu kifejezésnek sok jelentése van, ebben a szöveggörnyezetben a tathátagarbhát jelenti, amelyből a dolgok keletkeznek. A dharmák ismertetőjegyeiről tanító (*faxiang* 法相) iskola alapítója a híres zarándok Xuanzang 玄奘, aki több évet töltött Indiában, s kiválóan megtanult szanszkritul. Hazatérve jógácsára műveket fordított, s megpróbálta a kínai jógácsára tanokat az eredeti india pályára visszaállítani. Kínában ekkor már elterjedt az egyetemes buddha-természet tana, amelyet ő az indiai jógácsára szempontjából bírált. Azt állította, hogy vannak olyan lé-

nyek, 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 természetkeletkezés éppen arra világít rá, hogy a jelenségvilág elválasztahatatlan 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 valamennyi természete megegyezik a forrás természetével.

A négy dharma-dhátu meghatározása

Chengguan legfontosabb újítása a huayan filozófiában a négy dharma-dhátu elméletének kidolgozása, mely a dharma-dhátu feltételektől függő keletkezése végső, legtökéletesebb megfogalmazásának tekinthető. A négy dharma-dhátu (*sifajie* 四法界) és a négyféle dharma-dhátu (*sizhong fajie* 四種法界) elnevezés egyaránt megtalálható Chengguan műveiben. Ez a négy a következő: a jelenség dharma-dhátu (*shi fajie* 事法界), az elv dharma-dhátu (*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'yo-wön 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 annyiban változtatta meg, hogy felcserélve az elv és jelenség sorrendjét, a jelenség és elv akadálytalanságáról beszélt. Valójában mindkét forma megtalálható műveiben. Fazang a négy dharma-dhátu 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-dhátu megértése (*zheng* 證) után megvilágosítja (*zhao* 照) a jelenség dharma-dhátut.

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

„Kérdés: mi a dharma-dhátu? Mi a dharma-dhátu jelentése? Válasz: a dharma azt jelenti, hogy a megtartó törvény. A dhátunak két jelentése van. Egyrészt a jelenségek szempontjából a dhátu osztottságot (*fen* 分) jelent, mert a jelenségek megosztottak és különbözőek. Másrészt az elv dharma-dhátu szempontjából a természetet (*xing* 性) jelenti, mivel a dharmák ter-

mészete 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 a egymástól elkülönülten létező jelenségek világára utal, másrészt jelenti a természetet, mely a jelenségek felett álló világot, az abszolútát képviseli.

A dharma-dhātu négy jelentését így határozza meg:

„Az első a helyes gondolat az abszolútra (zhengnian zhenru 正念真如). Ez az elv dharma-dhātuval 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 könyörületeségének és mély tudatának elsajátítása. Ez a jelenség dharma-dhātuval 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 porszem 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 vetítődik 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-dhátu egységes, nem kettő. Később azt írja, a deng azt jelenti, hogy a dharma-dhátu nem kettő.

A jelenség és elv dharma-dhátu

A *li* 理, melynek eredeti jelentése elv, sok helyen előfordul a taoista és konfucianus 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-dhátu 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, én azonban a filozófikusabb, s a szakirodalomban elterjedt jelenség fordítást használok. Ez a fogalom találóbb, 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 ehhez, sokat átvész belőle a négy dharma-dhátu 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. 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 van-

nak, akárcsak a káprázatnak, nincs igaz lényegisége, nincs öntermészete, ismertetőjegyei üresek, az elv dharma-dhātu 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 feltáruló 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, semmilyen gyakorlatot nem folytat, arra hivatkozva, hogy a tükör, azaz saját eredendő természete tiszta, nincs szükség 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, szamszára és nirvána, buddha és köznapis 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 bódhizattva 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 (*jiaoche* 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 végsősoron 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 (triszvabháva) tanításban egy harmadikat, egy közvetítőt iktatott be, amely biztosítja az egyikből a másikba való átmenetet. A tiantai iskola ezt a közvetítőt külön igazságként kezelte, s így megalkotta a három igazság (*sandi* 三諦) tanát. A jelenség és elv akadálytalansága szintén egy megoldás 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, hisz az elv és 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 szamszárába vetettek. Az elv és a jelenségek egymástól függnek: 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, a jelenségek

akadálytalanságának dharmadhatujábak előfeltétele az elv és jelenségek akadálytalanságának dharmadhatuja, 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 tantételeit. 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 tathátagarabha, amely az abszolútumnak felel meg, feltételekhez kötött megjelenése (*suiyuan* 隨緣) során létrehozza a jelenségvilágot.

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

„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: azért kezdett el világi irodalmat tanulni, hogy ennek segítségével hozza közelebb a hívőket a buddhizmushoz. Elsődleges célja így nem a buddhista és a kínai filozófák szinkretizmusának megteremtése – mint ahogy a Tang-kor után többen megkísérelték ezt –, hanem az, hogy a kínai füleknek ismerősen zhengő idézetekkel tegye ért-

hetőbbé a buddhista szent iratokat. Korábban 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 legnagyobbaknak 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 titokzatosságnak” (*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 tathágotagarbha 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 bölcséleti 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 Tókei 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 helyeségét. 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 ok nélküliség (*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 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. Chengguan tíz különbséget állapít meg a taoizmus és a buddhizmus között, és ebben Li Zhongqing 李仲卿 *Érteke-*

zés a tíz különbségről és a kilenc tévedésről című művének hatása tükröződik. A tíz különbség a következő:

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 (*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 életerejé 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 lóni; ha felbomlaszt és átalakítja faromat egy kocsi-vá, szellememet pedig egy lóvá, akkor én azon fogok utazni, és lesz-e szükségem rá, hogy fogatot váltsak?” (Tókei, *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, 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 (*xinling* 心靈) folyamatos, az adott feltételeknek megfelelően keletkezik és elmúlik, a három világban változtatja a helyét. 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 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 *vászana*, 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, amely során a lények tettei karmacsírakat ültetnek el a nyolcadik tudatosságban, az áljavidnyában. Bármit tesz az ember – illetve bármely lény –, az tudatosságában elraktározódik, s tettének ez a lenyo-

mata 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 tisztatlanság (*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 (*luan* 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 hangoztatják, hogy szellemi gyakorlat segítségével változtathatunk sorsunkon.

6. A világ belülről avagy nem belülről keletkezik. A jógácsára szemlélete tükröződik Chengguan-nak azon nézetében, hogy az ég, a föld és a tízezer dolog a belső tudatosságából (*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 (*luan* 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 előle 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 kitörni a három lét szabta korlátok közül. Ennél fogva, aki megelégedi a szenvedést, annak legjobb felhagynia a szenvedés növelésével. Chengguan szerint szembetűnő a különbség a két szemlélet között, s így nem érti, hogy lehetne a három bölcseleti 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 daoból származik, ezért ha a dao jelen van, úgy az elv magától megnyilatkozik, s nincs szükség a szent emberek útmutatásaira. Aki nem kutat, az bizony 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 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. Csupán 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 tao elöl nem lehet elrejtőzni, a taoista nyugodtan viseli a születést és a halált, miközben alaptermé-

szetének (*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 daonak. 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 *dao* 道 és a *de* 德 birodalmában kóborol. A nem-cselekvés állapotában ártalmas erők nem támadhatják meg, így hosszú életű lesz. A taoizmus tehát az ősállapot passzív fenntartását tűzi ki célul, a buddhizmus viszont híveit aktív vallásgyakorlatra sarkalja 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 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.

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 bí-

rálja Cheng Xuanyinget 成玄英, amiért az *Út és Erény Könyvéhez* valamint a *Zhuangzihez* 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 CHAN ISKOLA

A kínai buddhista iskolák közül a legismertebb a chan, sokan ezt tekintik az igazi kínai buddhizmusnak. Ez a szemlélet D. T. Suzuki huszadik 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 a Liang-házi Wu császárral, ám nem aratott nagy sikert, így átkelve a Jangcén az Északi Wei királyságba ment. Ott kilenc évig ült a fallal szemben, a falmeditációt gyakorolva. Miközben 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 Huikenek 慧可. Huike volt tehát a második pátriárka, majd a következő mesterek vezették az iskolát egymást követően: Sengcan 僧粲 (h. 606), Daoxin 道信 (580–651), Hongren 弘忍 (602–675) és Shenxiu. 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 felfelé ívelt, 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 letartóztatták, és Jiangxibe száműzték. Ennek ellenére sikerült megnyerine 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 elhatározta, 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 a féltékeny társai 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 vagy a zászló. Huineng azt válaszolta, hogy egyik sem, hanem a tudatuk mozog. Huineng életét és tanítását tartalmazza a hatodik pátriárka prédikációi című szútra (*Liu-zu tanjing* 六祖壇經).

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 tartozta 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 ún. 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). A *Jingde* korszakban készült lámpás átadása (*Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄) 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 párbeszéd 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 meghatározóak: 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 滙仰 (Gui hegy (Hunan) Yang hegy (Jiangxi)), amelynek alapítója Guishan Lingyou 滙山靈祐 (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 mindenben 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 nem csak a *hua-yan* 華嚴, de a *chan* iskola pátriárkája is volt – hevesen bírálta a szélsőséges nézeteket, s síkra szállt a vallási gyakorlat fontossága mellett.

A TISZTA-FÖLD ISKOLA

Indiai előzmények

A mahájána buddhizmusban az első 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 öltetni 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 buddháknak 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 *pratjuppanna buddha sammukhavaszhita samádhi* (a transz állapota, amelyben minden buddha eltűnik 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 vízió formájában. A szöveg azt is leírja, hogy ha 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 bekövetekezett 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 legrövidebb a négy mű közül, Amitábhát és tiszta földjét dicsőítő him-

nusz. A szútra jelentősége abban áll, hogy a Tiszta-földön történő újjászületés feltételül nem a jó cselekedetek végrehajtását, hanem Amitábha nevével való meditációt szabja meg. A *Guan Wuliangshou jing* 觀無量壽經 (T 365) Amitábha 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. Ennek 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 újjászülni. 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 Sanmeijingre* 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 nevével recitálásával. Teljes mértékben saját erejéből akarta ezt a célt elérni, nem pedig Amitábha könyörületességében 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 a kortársainak, hogy inkább a könnyű gyakorlat ösvényén (*yixing dao* 易行道) járjanak, azaz 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 is válik egyből buddhává, minden feltétel adott, hogy rövid időn belül megvilágosodjon. 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 magasztalnia;
2. Amitábha nevét kell ismételtetnie;
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 Xuanzhong 玄忠 kolostorba tett látogatást, ahol Tanluan élete utolsó időszakát töltötte. A Tanluan emlékére állított sztélét 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-kultusz, 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, 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 midegyik 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 nagyrésze eltűnik.

Véleménye szerint a vallási gyakorlatnak mindig igazodnia kell ahhoz a korszakhoz, amelyben a gyakorló él. Így saját korának 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 szülessen 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 népeszerúsítése érdekében több ezer másolatot készített az *Amituo jing*ről és háromszáz tekerces 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 szerzetesekre. 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 kifejeződéséként ötféle vallási gyakorlatot kell folytatniuk. Az öt gyakorlat a következő: Amitábha-szútrák recitációja, meditáció Amitábháról, Amitábha dicsőítése, Amitábha nevének ismételtetése és áldozat bemutatása Amitábhának. Az öt gyakorlat közül Amitábha nevének ismételtetését emelte ki, ezt tartotta a megváltás legfontosabb eszközének, ezért a híveket a folytonos névrecitációra szólította fel. Shandao tanításának hatását jól mutatja a Longmen barlangrendszer. 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 párfogásába 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 az An Lushan 安祿山 felkelés után, a nyolcadik század második felében 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 Fazhao 法照 ismertette meg a Tang udvarral, akit később Shandao reinkarnációjának nevezték ki a térítésben elért sikerei miatt. Huiyuan példája lebegett a szeme előtt, amikor Lushanra zarándokolt, 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 Nan-

yue 南嶽 hegyen (a mai Hunanban). Fazhao rögtön útnak indult, hogy csatlakozzon Chengyuan közösségéhez. A következő évben ismét megjelent neki Amitábha, és megtanította az Amitábha nevének intonációját öt különböző ritmusban (*wuhui nianfo* 五會念佛). Amitábha 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 zarándokhelyen, a Wutaishanon 五台山.

770-ben tanítványai kíséretében északra költözött, s a Wutaishanon telepedett le azzal a céllal, hogy a Tiszta-föld tanait fogja terjeszteni a zarándokok között. 774-ben Taiyuan 太原 városába ment, ahol megírt a fő művét Amitábha nevének intonációjáról. A 770-es évek végén a 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 a palotájába, hogy tanításait hallja, s a birodalmi tanító (*guoshi* 國師) címet adományozta neki. Taizong annyira tisztelte Fazhaot, hogy elment Nanyuebe mesterét, Chengyuant meglátogatni. Taizong halála után 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.



BUDDHIZMUS A TANG-KOR UTÁN

A Song-kor a buddhista történetírás virágkora volt, 960-tól 1278-ig legalább ötven buddhista történeti művet írtak (Jan 1964: pp. 362, 378). Közük ötben megtalálható Chengguan életrajza (Kamata 1965: p. 154).

1. *Song gaoseng zhuan* (T. 50, 2061: 737a4–c20)
2. *Guang Qingliang zhuan* (T. 51, 2099: a13–b2)
3. *Longxing biannian tonglun* (SCK. 130: 335d2–336b12)
4. *Shimen zhengtong* (SCK. 130: 456a17–c6)
5. *Fozu tangji* (T. 49, 2035: 293b3–c4)

1. *Song gaoseng zhuan*

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 kétszázötvenhét szerzetes életrajzát, valamint kétszáz életrajzi megjegyzést tartalmaz.* A másik a vinaya iskola megalapítója, Daoxuan 道宣 (696–667) műve, *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása* (Song gaoseng zhuan). Az előszó szerint 645-ben készült el a mű, amely háromszáznegyven (néhány kiadásban háromszázharmincegy) fő és százhatvan 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.

* Huijiao ezeket a szerzeteseket tíz csoportba osztja: 1. fordítók 2. szövegmagyarázók 3. csodatevők 4. meditálók 5. regula-értelmezők 6. öncsonkítók 7. recitálók 8. erényeket gyakorlók 9. himnuszköltők 10. prédikálók. Lásd Wright 1954: 405. A mű első három fejezetének francia fordítását lásd Shih 1968. Az öncsonkítókról, himnuszköltőkről és a kántálókról lásd Jan 1965, 1977.

** A mű történelmi háttéréről, szerkezetéről lásd Si 1992.

A *kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye* 982 és 988 között íródott, és ötszázharmincegy fő és százhuszonnegy alárendelt életrajzot tartalmaz. A szerzeteseket tíz csoportba sorolja: 1. fordítók; 2. szövegmagyarázók; 3. meditálók; 4. regula-értelmezők; 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 (Shinohara 1988: pp. 183–187). Nem vizsgálta meg azonban valamennyi életrajzot, így Chengguanét sem.**

2. *Guang Qingliang zhuan*

A *Húvös 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 *Húvös 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 (Birnbaum 1986: p. 120).

* Lásd Chen 1983: p. 39 és Su 1989. Az egyéb csoport a Huijiao által használt utolsó két csoportot, a himnuszskölteket és a prédikálókat foglalja magában. Daosan azért vonta össze ezt a két csoportot, mert mindkettőjüknek a fő feladata a térítés volt. Míg a himnuszsköltezők énekkel, addig a prédikálók történetekkel próbálták a buddhista tanokat könnyebben befogadhatóvá tenni a hallgatóság számára. Lásd Shi 1992: pp. 184–189.

** Ezt levélben közölte velem.

3. Longxing biannian tonglun

A Song-korban jelentek meg a buddhista krónikák. Ezek elődje a Fei Changfang 費長房 által írt *Feljegyzések a három drágaságról a különböző korokban* (Lidai sanbao ji). 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 időszyakban 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.

4. Shimen zhengtong

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 *A Jingde korszakban készült feljegyzés a lámpa áthagyományozásáról* (Jingde chuandeng lu) (Néhány rész fordítását lásd Lu 1961). Daoyuan 道源 írta 1004-ben, ezerhetvenegy chan szerzetes életét örökíti meg. Ezeknek a műveknek a fő célja 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 szentiratokat, a tanítások közvetlen átadását hirdeti egyik tudattól a másik tudatig. Az iskola alapja nem valamilyen Buddhának tulajdonított szentirat, 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 *Jingde korszakban készült feljegyzés a lámpa átadásáról* című munkában nem szerepel Chengguan életrajza, tartalmazza viszont egy tanítását, amelyet Shunzong császár kérdésére adott válaszul. A mű címe: *Shunzong*

kérdésre adott válasz: *a tudat lényegi tana* (Da Shunzong xinyao famen 答順宗心要法門) (30. fejezet. továbbá CTW 919).

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. (A tiantai és chan iskola vitájáról lásd Chen 1983: pp. 122–125.) Saját iskolájuk védelmében a tiantai iskola is számos történeti munkát készített. Egy világi hívó, Wu Keji 吳克己 (1140–1214) írta meg *A buddhista iskolák helyes leszármazása* (Shimen zhengtong) címűt 1195 és 1214 között. Ezt a művet később, a tizenharmadik század harmincas éveiben Zongjian 宗鑑 átdolgozta és kibővítette. 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 hívóinak 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 (Jan 1964: p. 371).

5. Fozu tongji

Harminc évvel a *Shimen zhengtong* megírása után egy másik tiantai szerzetes, Zhipan 志磐 állította össze *A Buddháról és pátriárkákról készült 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. Az értekezések harmadik fejezetében, *A buddhista iskolák tanításaiban* található Chengguan életrajza. 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.*

* Lásd Su 1989. *A Fozu tongjival* Jan Yünhua foglalkozott behatóbban lásd Jan 1963. Lefordította a mű egy részét, ami kitűnő forrásul szolgál a kínai buddhizmus tanulmányozásához a Sui-dinasztiától az Öt dinasztia koráig (581–960). Lásd Jan 1966.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Asvaghósa 1999: *Buddha élete*. (Ford. Vekerdi József.) Budapest: Terebess Kiadó.
- 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-Shobo.
- Chappel, Dawid 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.
- Cleary, Thomas 1984–1987: *The Flower Ornament Scripture*. 3 vols. Boulder: Shambhala.
- Conze, Edward 2000: *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Akkord Kiadó.
- 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.
- Fehér Judit 1994: A buddhista középút filozófiája, Buddhapálita, Mūlamadhjama-kavritti. In: *Tibeti buddhista filozófia*. Történelem és kultúra 11. Budapest: Balassi kiadó.
- Gimello, Robert 1983: *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Ed. Robert M. Gimello. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Gimello, Robert M. 1976: *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Gomez, Luis Oscar (1996): *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Gregory, Peter N. 1983: *The Teaching of Men and Gods: The Doctrinal and Social Basis of Lay Buddhist Practice in the Hua-yen Tradition*. In: *Studies in Ch'an and Hua-yen*, ed. Robert M. Gimello. 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 A]vaghosha*. New York: Columbia University Press.
- Hamar Imre 1994: A „csak-tudat” buddhista iskola tantételei: Lankávatára szútra. In: *Tibeti buddhista filozófia*, pp. 59–76. Történelem és kultúra 11. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre 1995: A csak-tudatosság logikai bizonyítása. In: *Buddhista logika*, pp. 61–78. Történelem és kultúra 12. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre 1996: A kegon/huayan hagyomány kialakulása Kínában és elterjedése Japánban. In *Japánkutatás Magyarországon*, pp. 67–83. Budapest: ELTE Japán/Tanulmányok 1.
- Hamar Imre 1998: *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- 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 (1909–1995) 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 Sutra: A Study and Translation*. New York: State University of New York.
- King, Sallie B. 1991: *Buddha Nature*. 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.
- Lótusz szútra*. 1995. (Ford. Porosz Tibor.) Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Lu K'uan-yu 1961: *Ch'an and Zen teaching*. London.
- Magnin, Paul 1979: *La vie et l'oeuvre de Huisi (515–577) (Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- McRae, John R. 1983: The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age. In: *Studies in Ch'an and Hua-yen*, pp. 169–252. Ed. Robert M. Gimello. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 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.

- Miklós Pál (ford.) 1987: *Kapujanincs átjáró*. Budapest: Helikon.
- Miklós Pál 1966: A Chan nem hivatalos történetéről. In: *Tus és Ecset*. Liget Műhely Alapítvány.
- Naquin, Susan–Chün-fang Y. 1992: *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press.
- Ng, Yu-Kwan 1993: *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii.
- Pas, Julian F. 1977: The Kuan-wu-liang-shou Fo-ching: Its Origin and Literary Criticism. In: *Buddhist Thought and Asian Civilization, Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his Sixtieth Birthday*, ed. Leslie S. Kawamura and Keith Scott, pp. 194–218. Dharma Publishing.
- 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 Madhyamika in India and China*. Madison University of Wisconsin Press.
- Ruegg, David Seyfort 1969: *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Etude sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. 70. Paris: l'École Française d'Extrême-Orient.
- Schmithausen, Lambert 1987: *Ālayavijñāna: on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Skilton, Andrew 1997: *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Ed. Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii 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.
- Tókei Ferenc 1962: *Kínai filozófia*. I–III. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tókei Ferenc 1993: *Kínai buddhista filozófia*. Történelem és kultúra 10. Budapest: Balassi kiadó.
- Tucci G. 1929: *Pre-Dignaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. GOS No. XLIX. (reprint: 1981. Madras: Vesta Publications)
- Vasziljev, L. Sz. 1977: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Vekerdi József 1989: *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Wei Tat 1973: *Ch'eng Wei-shih Lun: Doctrine of Mere-consciousness*. Hong Kong: The Ch'eng Wei-Shih lun Publication Committee.
- Weinstein, Stanley 1987: *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Paul 1989: *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*. London: Routledge.
- Zürcher, Erik 1959: *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden, E. J. Brill.