

keréknyomok

2008/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2008/NYÁR

4. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai
folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: www.tkbh.hu/kereknyomok

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Dezső Csaba

Fehér Judit

Hamar Imre

Kalmár Éva

Kelényi Béla

Kósa Gábor

Körtvélyesi Tibor

Porció Tibor

Sárközi Alice

Végh Józseff

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Urayné Köhalmi Katalin

Főszerkesztő

Kalmár Éva

E számot szerkesztette

Kalmár Éva

Körtvélyesi Tibor

Szegedi Mónika

Szilágyi Zsolt

Tipográfia

Maczó Péter

Műszaki szerkesztő

Dobosy Antal

Nyomda

Révai Digitális Kiadó

ISSN 1788-3865

A borítón *Bekce* maszkja,
a tibeti csham-tánc Fekete kalaposok táncából,
Sasul kolostor (Észak-India).
Székely Kálmán grafikája
Szathmári Botond fényképfelvétele alapján.

A kiadvány kapható
A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán:
1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

Ára 980 Ft

Tanulmányok, fordítások

HAMAR IMRE

A Yogācāra filozófia hatása az Avatamsaka-sūtrában és kínai értelmezéseiben

A huayan buddhizmust a kínai yogācāra tanítások összefoglalójának tekintik. Az iskola alapműve, az Avatamsaka-sūtra tartalmaz egy híres verset, amely a tudatot a festőhöz hasonlíttja: ahogy a festő megfesti a vásznon a tárgyakat, ugyanígy festi meg a tudat is a külső tárgyakat. Ebben a cikkben tudat-festő metafora előzményeit, a metaforát kifejtő tíz versszak tibeti és kínai változatait, valamint a kínai huayan iskola mestereinek interpretációit vizsgáljuk.

Az Avatamsaka-sūtra

Az Avatamsaka-sūtra az egyik legterjedelmesebb mahāyāna sūtra, feltehetően korábban önállóan létező szútrák egybeszerkesztése által jött létre Belső-Ázsiában, talán Khotanban.¹ Szanszkritul nem maradt fenn, de két kínai és egy tibeti fordításban áthagyományozódott. Buddhahadra fordította le először kínaira 420-ban hatvan tekercsben, majd Śikṣānanda 699-ben nyolcvan tekercsben. A tibeti fordítást a kilencedik század első negyedében két indiai tudós, Jinamitra és Surendrabodhi készítette el a tibeti Ye-shes-sde segítségével.² Más mahāyāna sūtrákhoz hasonlóan elsősorban Kelet-Ázsiában tartották nagy becsben, a Tang-kor sajátos kínai buddhista iskoláját, a Huayant az Avatamsaka-sūtra kínai fordításáról, a Huayan jingről nevezték el.³ Az iskola mesterei ezt a sūtrát tekintették Buddha összes tanítása közül a legértékesebbnek, mivel ezt a tanítást adta át közvetlenül a megvilágosodása után, feltárva azt a világot, amelybe megvilágosodása után bepillantást nyert. Ezért is tekintik Vairocana sūtrájának, mert a buddhaság állapotát mutatja be.⁴ Buddha megvilágosodása után a gyakorlat eredményeképpen elért állapotból visszatekintve magyarázza el a buddhaság okát, a bodhisattva gyakorlatát, emiatt nem könnyű megérteni.⁵ A mű érdekessége ugyanakkor, hogy Buddha közvetlenül rit-

1 Lásd Nakamura 1980: 197, Kimura 1992: 24. Ōtake Susumu szerint a sūtrát nem Belső-Ázsiában állították össze, hanem Indiában. Lásd Ōtake 2007: 92–95. Az Avatamsaka-sūtra eredetéről, összeállításának módjáról lásd Nattier 2007.

2 A teljes fordításokon kívül számos fejezetről önálló fordítás is fennmaradt, amelyek külön művekként őrződtek meg. A teljes fordításokról és a részleges fordításokról lásd Hamar 2007. A hatvan tekercses mű német fordítását lásd Doi 1978, 1981, 1982; a nyolcvan

tekerces sūtra angol fordítását lásd Cleary 1993.

3 Ma főleg azon sūtrák alapján rekonstruáljuk a Mahāyāna mozgalmat, amelyek vagy fennmaradtak szanszkritul, vagy a japán buddhológusok nagy figyelmet szentelnek nekik, mivel saját hagyományukban fontos szerepet játszanak, illetve valamilyen szempontból megfelelnek a nyugati izlésnek.

Lásd Nattier 2003: 4–9.

4 Lásd Tamaki 1989: 39.

5 Hirakawa 1989: 3.

kán szólal meg, helyette a tőle felhatalmazást nyert bódhiszattvák tanítanak. Miközben Buddha nem mozdul el megvilágosodásának helyéről, a bodhi fa alól, különböző helyeken jelenik meg: az Egyetemes Fény Csarnokában, a Sumeru-hegyen, Yama isten palotájában, a Tusita paradicsomban, a Parinirmíta-vašavartin palotában és Jetavana toronypalotájában. Śikṣānanda kínai fordításában ezen a hét helyen prédikál Buddha, illetve az ihletet nyert bódhiszattvák, összesen kilenc alkalommal. Ez az a narratív keret, amely kapcsolatot teremt a témájában és stílusában gyakran eltérő fejezetek között.

A festő metafora az Avataṃsaka-sūtrában

A Yama isten palotájában elmondott himnuszok című fejezetben található az Avataṃsaka-sūtra híres tudat-festő metaforája. A fejezet elején Buddha mágikus erejénél fogva a tíz irány nagy bodhisattváit végtelen számú bodhisattva kísérétében Buddha elé járulnak, majd ihletet nyerve egyenként Buddhát dicsőítő himnuszokat zengenek. Kilencedikként szólal meg a Felébredés Erdeje nevű bodhisattva, aki a többiekhez hasonlóan tíz versszakot mond. A tudatot a festőhöz hasonlítja: miként a festő megteremtí a képét, így hozza létre a tudat a külső világot. Kézenfekvőnek tűnik a versben a Yogācāra filozófia hatását felismerni, mivel ez tagadja a külső tárgyak létezését, csak a külső tárgyakat kivetítő tudat létezését fogadja el.

Az Avataṃsaka-sūtra másik híres mondása, amelyben első látásra a Yogācāra hatását véljük felismerni így szól: „A három világ illúzió, csak a tudat hozza létre.” 三界虛妄。但是心作。⁶ Vagy másképpen: „A bodhisattva mahāsattvák tudják, hogy a három dhātu csak tudat, a három világ csak tudat. Tudják, hogy a tudat számtalan és határtalan.” 菩薩摩訶薩。知三界唯心。三世唯心。而了知其心 無量無邊。⁷ Tamaki Kōshirō azonban alaposan megvizsgálta a szövegkörnyezetet, valamint a szanszkrit és tibeti változatokat, és arra a következtetésre jutott, hogy a „három világ csak-tudat” összetételben a tudat a zavarodott tudatra utal, amelyből a tudatlanság és szenvedés keletkezik.⁸

Az Avataṃsaka-sūtrában szereplő tudat-festő metaforának a kínai és japán buddhista mesterek nagy figyelmet szenteltek, a kínai kommentárok részletesen magyarázzák a versek jelentését.⁹ Japánban külön műveket szenteltek ennek a tíz versszaknak az értelmezésének, s kiragadva a sūtrából elnevezték a Csak-tudat versnek (weixin jie 唯心偈).¹⁰ A vers központi részének a hetedik és nyolcadik versszakot tekintik:

A Buddha is olyan, mint a tudat,
A lények olyanok, mint a Buddha,
Tudni kell, hogy a Buddha és tudat
Lényegüket tekintve kimeríthetetlenek.

⁶ T 279: 10.558c10.

⁷ T 279: 10.288c5–6.

⁸ Tamaki 1960: 336–341.

⁹ A Csak-tudat vershez írott kommentárokat kiváloán gyűjti össze Kamata Shigeo. Lásd Kamata 1989.

¹⁰ Lásd Hirakawa 1989: 7. A japán buddhista mesterek az Avataṃsaka-sūtrához nem írtak önálló kommentárokat, inkább a kínai kommentárokat kommentálták. Arról, hogy Hōtan 鳳潭 (1659–1738) miként értelmezte Fazang Csak-tudat vershez írott kommentárját lásd Kojima 1989.

Ha valaki megérti, a tudat működése
Teremti meg mindenhol a világokat,
Az meglátja Buddhát,
Megérti Buddha valós természetét.

A vers népszerűségét mutatja, hogy a buddhista legendákra is hatást gyakorolt, a következő történet alapján a „poklot összetörő versnek” is hívják.

„Wenming első évében élt a fővárosban egy ember, akinek családneve Wang volt, személyneve nem maradt fenn. Nem élt önmegtartóztató életet, s erényes tetteket sem hajtott végre. Betegségben meghalt, s két lény a pokol kapuja elé vezette. Meglátott egy szerzetest, aki Ksitigarbhának mondta magát. Wang úrnak megtanította a következő verset:

Ha valaki ismerni kívánja
A három világ összes buddhát,
Így kell szemlélnie:
A tudat teremtett minden buddhát.

Miután a bodhisattva átadta a szöveget, azt mondta neki: »Ha ezt a verset recitálsz, megszabadulhatsz a pokolból.« Wang úr az egészet megtanulta, majd Yama király elé lépett. A király azt kérdezte: »Ennek az embernek milyen erényei vannak?« Azt válaszolta: »Csak egy négysoros verset tudok.« Az egészet elmondta. A király ezután elengedte. Mikor a verset recitálta, ahová csak hangja elért, ott a lények mind megszabadultak. Wang úr három nap múlva feléledt, s emlékezett erre a versre. Elmondta a szerzeteseknek, akik megkeresték a szöveget. Ekkor tudta csak meg, hogy ez a *Huayan jing* tizenkettedik tekercsében, a *Yama palotájában számtalan bodhisattva összegyűlik, s a dharmát tanítja* című fejezetében található. Wang úr elmondta ezt a Kongguan templom Dingfa nevű szerzetesének.”

文明元年京師人。姓王。失其名。既無戒行。曾不修善。因患致死。被二人引。至地獄門前。見有一僧云。是地藏菩薩。乃教王氏。誦一行偈。其文曰。若人欲求知三世一切佛。應當如是觀。心造諸如來。菩薩既授經文。謂之曰。誦得此偈。能排地獄。王氏盡誦。遂入見閻羅王。王問此人。有何功德。答云。唯受持一四句偈。具如上說。王遂放免。當誦此偈時。聲所及處。受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇。憶持此偈。向諸沙門說之。參驗偈文。方知是華嚴經第十二卷夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品。王氏自向空觀寺僧定法師說云。¹¹

A festő metafora előzményei

A festő hasonlat már a korai buddhizmus szövegeiben is előfordul.¹² A Therīgāthában az olvasható, hogy a fiatal nő szemöldöke olyan szép, mintha festő festette volna, öregségére azonban elcsúnyúl. A Khanda-saṃyutta szerint a lények tudatát meghatározzák vágyuk, haragjuk és tudatlanságuk. Ha a tudatot ezek beszenyezik, akkor a lény is szennyezett lesz; ha ezektől

¹¹ Lásd *Huayan jing zhuanji* 華嚴經傳記, T 2073: 51.167a18–29.

¹² Lásd Kimura 1989.

megtisztul, akkor a lény is megtisztul. Hasonlóan ahhoz, ahogy a festő különböző formákat fest a vászonra.¹³ Itt tehát a szöveg a karmára hívja fel a figyelmet, cselekedeteink úgy alakítják sorsunkat, úgy festik meg létezésünk minőségét, mint ahogy a festő a vásznon a különböző alakokat megjeleníti. A *Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtrā*ban, amelyet hūnayāna *Avatamsaka-sūtrā*nak is neveznek, többször feltűnik a festő hasonlat.¹⁴ Az egyik helyen a következőképpen:

A tudat létre tudja hozni az összes tevékenységet,
Mivel a tudatból keletkeznek, így lesznek a következmények,
Így a különböző tudati tevékenységek miatt
Különböző eredmények keletkeznek.

A tudat minden dolog ügyes festője,
A három dhātuban kialakítja a tetteket,
A tudat áthatja az összes létformát,
A különböző helyeken szüntelen megszületnek.

A tudat a kötöttség és megszabadulás gyökere,
Ezért mondják, hogy a tudat az első.
Ki erényesen cselekszik, megszabadul;
Ki gonoszat tesz, kötöttségbe kerül.

心能造作一切業	由心故有一切果
如是種種諸心行	能得種種諸果報
心為一切巧畫師	能於三界起眾行
為心所使遍諸趣	處處受生無窮已
心為繫縛解脫本	是故說心為第一
為善則能得解脫	造惡不善則被縛 ¹⁵

A Khanda-saṃyuttához hasonlóan a festő metafora itt is szorosan kapcsolódik a karmához. A tudat hozza létre a karmát, s a különböző cselekedetek különböző következményeket idéznek elő. A cselekedetektől függően kerülnek a lények a hat létforma (isten, félisten, ember, állat, éhező szellem, pokollakó) egyikébe végtelen újjászületéseik során. A gonosz tetteket elkövetők a körforgáshoz, a saṃsārahoz vannak láncolva, nem szabadulhatnak meg, de az erényesen cselekvők megtalálják a megszabadulás útját, kikerülnek az örökös újjászületés forgatagából, elérik a nirvānát. A tudat tehát a legfontosabb tényező, mivel a karma létrehozásával ettől függ, hogy ki milyen sorsba kerül, s van-e lehetősége a megszabadulásra. Ez határozza meg a világot, amelybe a lények megszületnek, így ez teremti meg azokat a külső körülményeket, amelyek között élniük kell. Ez a szöveg tehát kétségtelenül a korai buddhizmus tanításait tartalmazza, bár értelmezhető úgy is, hogy már a Yogācāra irányába mutat.

13 Lásd *Za ahan jing* 雜阿含經, T 99: 2.69c19-25.

14 Lásd Bussho kaisetsu dai jiten vol. 5, 330. A mű elemzését lásd Lin 1949.

A Csak-tudat vers fordítása és interpretációja

A következőkben megvizsgáljuk a versek kínai és tibeti nyelvű változatait, illetve a kínai mesterek kommentárjait.¹⁶ A tibeti változat általában közelebb áll az eredeti szanszkrit szöveghez, így ennek alapján nagyjából felmérhetjük, hogy mennyire változott meg a szöveg a kínai fordítás során. Természetesen nem ismerjük azokat az eredeti szövegeket, amelyek alapján a tibeti és kínai fordítások készültek, s egyáltalán nem maradtak fenn ezek a versek szanszkritul, így nehezen megállapítható a fordítások közti pontos reláció. Ugyancsak érdekes vizsgálni, hogy a kínai mesterek milyen magyarázatokat fűztek a versekhez, milyen kontextusban helyezték el. Két huayan mester, Fazang 法藏 (643–712) és Chengguan 澄觀 (738–839) kommentárjait vesszük szemügyre, az előbbi az Avatamszaka-sūtra hatvan tekerceses kínai fordításához írt kommentárt, míg az utóbbi a nyolcvan tekerceshez. A két mester sok szempontból hasonlóan magyarázza ezt a részt, azonban jelentős kérdésekben eltérő álláspontot képviselnek. Chengguan kommentárjának jellemzője, hogy nagyon sok más buddhista és nem buddhista műből idéz, így kommentárja enciklopédia méretűvé duzzadt, tartalmazva mindazt a tudást, amelyet egy művelt Tang-kori szerzetesnek el kellett sajátítania.

Mindkét szerzetes *A hit felkeltése a mahāyānában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) című mű alapján magyarázza a verset.¹⁷ Ebben a műben, amely nagy hatást gyakorolt a kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére, az olvasható, hogy az egy-tudat (yixin 一心) két aspektussal rendelkezik: az abszolút aspektussal (zhenru 真如) és a saṃsāra aspektussal (shengmie 生滅).¹⁸ A kommentátorok ezt az abszolút tudatot tekintik a festőnek, a külső tárgyakat, a jelenségvilágot pedig a festménynek, amely az abszolút tudatból keletkezik. Chengguan, Fazanggal ellentétben, gyakran hivatkozik a Faxiang iskolára, idéz a Xuanzang 玄奘 (602–664) által fordított Cheng weishi lun 成唯識論¹⁹ című műből, amely a Yogācāra filozófia összefoglalása. Fazang ugyanis a dharma-dhātu függő keletkezésnek sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint a csak-tudatosság iskolájának. Ezt bizonyítja, hogy az új tíz titokzatosság közül ki is hagyta a Yogācārát. Chengguan korában a chan buddhizmus gyorsan teret hódított, s talán ezzel magyarázható, hogy a tudatot skolasztikusan vizsgáló Faxiang iskolát jobban megbecsülte.²⁰

Fazang szerint az „első hat versszak azt mondja el, hogy a tudat miként teremti meg a jelenségvilágot, míg a következő négy versszak arról szól, hogy a tudat miként alkotja meg a szentet.” 初六明心作凡。後四明心起聖²¹ A hit felkeltése a mahāyānában című művel összhangban az első hat versszak tehát a tudat hétköznapi aspektusát tárja fel, míg az utolsó négy az abszolút aspektusát. Chengguan ehhez hasonlóan, de mégis másképpen, a csak-tudatosságra nagyobb hangsúlyt fektetve, úgy fogalmaz, hogy a tíz versszak bemutatja a valós és téves kapcsolódását

15 Lásd Zhengfa nianchu jing 正法念處經, T 721: 17.114b3–8.

16 A három változat japán fordítását lásd Tamaki 1989: 26–28. A tibeti szöveg alapján az eredeti szanszkrit kifejezések rekonstrukciójával próbálkozik Yamaguchi Susumu. Lásd Yamaguchi 1949.

17 A mű kiváló francia fordítását lásd Girard 2004, angol

fordítását lásd Hakeda 1967.

18 Lásd Girard 2004: 21

19 T 1585.

20 Chengguan és Fazang kommentárjának összehasonlítását lásd Yoshizu 1989.

21 Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b5–6.

(zhenwang hecheng 真妄合成), amely a csak-tudatosság teljessége (jufen weishi 具分唯識).²² Chengguan a verset másképpen tagolja, az első öt versszak szerinte a metafora szempontjából mutatja meg a tanítást, míg a következő öt versszak a helyes szemlélet kialakulását fejt ki a tanítás alapján. Az első részben az első két versszak a jelenségek szempontjából, míg a következő három versszak a tudat szempontjából teszi világossá a témát. 大分為二。前五約喻顯法。後五法合成觀。前中二。前二約事後三約心。²³ A továbbiakban közöljük a verset a két kínai és egy tibeti változatban,²⁴ majd a Śikṣānanda által készített változat magyar fordítását. Ezt követően összehasonlítjuk ezeket a változatokat, majd a kínai értelmezéseket vesszük sorra.²⁵

1. a. 譬如工畫師 分布諸[3]彩色
虛妄取異色 四大無差別
- b. 譬如工畫師 分布諸彩色
虛妄取[1]異相 大種無差別
- c. ji-ltar ri-mo'i las-rnams-la /
mtshon-rnams sna-tshogs kun 'du-ba /
kun kyang 'byung-ba chen-por mnyam /
sems-kyis yongs-su brtags-pa yin /

Miként a festő,
elkeni a festéket,
tévesen ragadják meg a különböző formákat,
az alkotóelemek nem különböznek.

A festő különböző színeket kever ki, s az emberek ezt különbözőknek észlelik, pedig valójában az anyagi világot, így a színeket is összetevő négy elem (mahābhūta, 四大/大種, 'byung-ba chen-po),²⁶ a föld, víz, tűz, szél ugyanaz valamennyiben, ahogy a tibeti szöveg mondja „csak a tudat tesz különbséget”. Fazang A hit felkeltése a Mahāyānában című mű alapján úgy magyarázza ezt a verset, hogy a négy elem az abszolút tudatot szimbolizálja, míg a színek a függően keletkező üres formákat. 四大喻真心也。彩色喻緣起虛相也。²⁷ Chengguan az első versszakot a Yogācāra három természet tanítása alapján magyarázza. Az első sorban a festő minden dolog összefoglalása (zong 總), az egy-tudatot szimbolizálja, amely magában foglalja az abszolútót és jelenségeket, az alanyt és tárgyat, minden dharmát. A második sor, a színek elkenése azt a

22 Lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, T 1735: 35.658a8; Dafanguang fohuayan jing suishu yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.321c9–10.

23 Lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a8–10.

24 A továbbiakban a = Buddhahadra fordítása, lásd T 278: 9.465c16–466a6; b = Śikṣānanda fordítása, lásd T 279: 10.102a11–b1; c = tibeti fordítás, lásd Tibetan Tripitaka Peking Edition, ed. by D. T. Suzuki, Kanjur, Phal-chen I.

XXV. 135.3.7.–4.6.

25 Fazang versekhez fűzött kommentárját lásd Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215, b4–c29; Chengguanét lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a7–659a19; Dafanguang fohuayan jing suishu yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.321c9–324b18

26 Lásd Keown 163.

27 Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b22–23.

folyamatot szimbolizálja ahogy a tudatlanság hatására a dolgok a pratītya-samutpāda, a függően keletkezés törvénye szerint létrejönnek (suiyuan xunbian 隨緣熏變). Ez a függő természet. A harmadik sor azt tárja fel, hogy a lények nem értik meg a függően keletkezés folyamatát, tévesen megkülönböztetik a dolgokat. Ez a képzelt természet. Az utolsó sor rámutat, hogy ha a függően keletkező jelenségek kimerülnek (yita xiang jin 依他相盡), az a tökéletes természet.²⁸

2. a. 四大非彩色 彩色非四大
不離四大體 而別有彩色
- b. 大種中無色 色中無大種
亦不離大種 而有色可得
- c. khams-la tshon-rtsi de-dag med /
tshon-rtsi-la yang khams med-de /
khams-rnams ma gtogs gzhan-na yang /
tshon ces bya-ba gang yang med /

Az alkotóelemben nincs forma,
A formában nincs alkotóelem,
Az alkotóelemen kívül
Nem lehet formát megragadni.

A második versszak először megállapítja, hogy a színek nem azonosak a négy elemmel, s fordítva, a négy elem sem azonos a színekkel. Majd közli, hogy a színek nem létezhetnek az elemek nélkül, hiszen ezekből tevődnek össze. Chengguan rendkívül gyakorlatias szempontból magyarázza először a köztük lévő különbséget: a négy elemhez tartozó négy tulajdonság, keménység, nedvesség, melegség és mozgás a tapintás területe, míg a színek a látás tárgyai. A négy elem változatlan, ám ha valamelyik a négy elemből túlsúlyba kerül, akkor más-más színnek jönnek létre. A föld túlsúlya a sárgát eredményezi, a vize a fehéret, a tűzé a vöröset, a szélé a kéket. Majd a valós és téves (zhen wang 真妄) dichotómiára visszatérve, azt mondja, hogy a valósra támaszkodva jön létre a téves, azaz a jelenségvilág az abszolút tudatból keletkezik, így alany és tárgy különböző. Hasonlóan ahhoz, ahogy a négy elem változatlan, a buddha-természet is változatlan, ám a jelenségvilág sokféle, miként a színek is különbözőek. Az utolsó két sor azt mutatja meg, hogy a jelenségek nem különülhetnek el teljesen létezésük forrásától, az abszolút tudattól, mivel nincsen más, önálló lényegiségük (wu bieti 無別體). A természet és a jelenségek egymásba olvadnak (xingxiang jiaoche 性相交徹). Chengguan szerint a második sor alapján fel lehetne tenni a kérdést, hogy a valós és téves közti reláció megfordítható-e, azaz a valós keletkezik-e a tévesből. Egyértelműen nemmel válaszol.

Fazang a következőképpen fogalmazza meg a kettő különbözőségét és azonosságát:

²⁸ Lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a19–22; Dafanguang fohuayan jing suishu

yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.322. a4–19.

„A következő versszak első fele azt világítja meg, hogy a valós és téves nem azonosak. Az első mondat megmutatja a metaforában, hogy a teremtő nem azonos a teremttel: a tévest magában foglaló valós nem azonos a tévessel, mert természete igaz. A következő mondat megvilágítja, hogy a teremttel nem azonos a teremtővel, mert a valóstól függő téves nem azonos a valóssal, mivel természete üres. A második rész azt magyarázza el, hogy a téves nem válik el a valóstól. Azt jelenti, hogy az üresség elfedi a valósat, így ha az üresség teljesen kimerül, a valós megmutatkozik. Ezért mondjuk, hogy nem válnak el. Így nem válnak el, nem különböznek, nem azonosak. Gondolkodj ezen!”

後偈上半明真妄不即。上句明能造非所造喻。攝妄之真不即妄。以性真故。下句明所造非能造喻。依真之妄不即真。以性虛故。下半明妄不離真。謂以虛徹真虛盡真現故云不離。是故不離不異不即思之。²⁹

3. a. 心非彩畫色 彩畫色非心
 離心無畫色 離畫色無心
- b. 心中無彩畫 彩畫中無心
 然不離於心 有彩畫可得
- c. sems-la ri-mo de med-do /
 ri-mo-la yang sems med-de /
 sems de ma gtogs gzhan-du yang /
 ri-mo gang yang mi dmigs-so /

A tudatban nincs színes kép,
 a színes képen nincs tudat,
 a tudaton kívül tehát
 nem lehet a színes képet megragadni.

Míg az első két versszakban a festőről és a színekről volt szó, itt már a tudat szerepel a festő helyett. Hasonlóan az előző versszakhoz a tudat és a kép különbözősége és azonossága kerül tárgyalásra: az első két sorban a különbözőségük, a következő két sorban azonosságuk. Érdekes megjegyezni, hogy Buddhahadra fordításában nem csak a festett színek nem létezhetnek a tudat nélkül, de a tudat sem létezhet a festett színek nélkül. Ez utóbbi állítás hiányzik a későbbi kínai és a tibeti változatból. A Śikṣānanda szöveget kommentáló Chengguan hangsúlyozza is, hogy hasonlóan az előző versszakban mondottakhoz csak a tárgyak nem létezhetnek a tudat nélkül, nem pedig fordítva. Ezért beszélnek csak-tudatosságról (weishi 唯識), nem pedig csak-tárgyiasságról (weijing 唯境). Yogācāra terminológiával élve a tudat az észlelő (jianfen 見分), a tárgyak pedig az észlelt jelenségek (xiangfen 相分). Fazang szerint a tudat a gyökér, az alakok pedig az ágak (xin ben xing mo 心本形末), s a kettő elválaszthatatlan. Hangsúlyozza, hogy a kettő nem azonos és nem különböző, s azt, hogy a tudat hozza létre a tárgyakat.

²⁹ Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b23–28.

4. a. 彼心不常住 無量難思議
顯現一切色 各各不相知
- b. 彼心恒不住 無量難思議
示現一切色 各各不相知
- c. sems de rtag-pa ma yin-pa /
bsam-gyis mi khyab tshad med-cing /
phan-tshun shes-pa med-pa-yi /
gzugs-rnams thams-cad ston-par byed /

A tudat örökké nem marad,
Megszámlálhatatlan és felfoghatatlan,
Megjeleníti az összes formát,
Melyek egymást nem ismerik.

Fazang azt írja, hogy a nem állandó tudat a gyökér, s ebből keletkeznek a jelenségek, amelyeknek nincs saját lényegük, ezért nem lehet megismerni. Chengguan sokkal alaposabb exegetikai magyarázattal szolgál. Először *A hit felkeltése a Mahāyānában* című műből idéz, amelyben az olvasható, hogy a „nem született és nem megszűnő kapcsolódik a születőhöz és megszűnőhöz, amelyet ālayavijñānanak neveznek.”³⁰ Majd a Cheng weishi lunból hosszan idéz, amelyből megtudjuk, hogy az ālaya tudatosság sem nem örök, sem nem megszűnő, folyton folyvást kifejlődik (heng zhuan 恆轉), pillanatról pillanatra megszűnik és megszületik, újabb és újabb állapotokba kerülve.³¹ Az utolsó sor magyarázataként az Avatamsaka-sūtra tizedik fejezetéből, a Bodhisattva magyarázatot kér című fejezetből idéz:

„A dharmáknak nics működésük,
nincs lényegi természetük,
ezért azok kölcsönösen
nem ismerik egymást.”

諸法無作用
亦無有體性
是故彼一切
各各不相知³²

Fazanghoz hasonlóan tehát szerinte is azért nem ismerik egymást a jelenségek, mert nincs önálló lényegi természetük.

³⁰ T 1666: 32.576b8–9.

³¹ Lásd T 1585: 31.12b28–c7. Angol fordítását lásd Cook 1999: 75.

³² Lásd T 279: 10.66b6–7. Angol fordítását lásd Cleary 1993: 298.

5. a. 猶如工畫師 不能知畫心
當知一切法 其性亦如是
- b. 譬如工畫師 不能知自心
而由心故畫 諸法性如是
- c. ji-ltar ri-mo-mkhan-gyi rnams /
sems ni gang-gis ri-mo de /
bris-pa'i sems ni mi shes pa /
de-bzhin chos-kyi rang-bzhin-no /

Miként a festő
nem ismeri saját tudatát,
ám a festmény tudatából származik,
minden dolog természete ilyen.

Fazang az ötödik és hatodik versszakot nem magyarázza részletesen. Az előző versszaknál már Chengguan hivatkozott az ālaya tudatosság jellemzésére a Cheng weisih lumból, itt ezt folytatja, mikor azt mondja, hogy a tudatot állandó változása miatt nem lehet megismerni. Az előző pillanat már elmúlt, de az új még nem született meg, s így nincs semmi lényegi, ami megismerhetné az előző gondolatot. S ha a tudat saját magát nem ismerheti, akkor miként ismerhetné meg a tárgyakat? A versnek tehát négy jelentése van. Először is az ürességre világít rá: a pillanatról pillanatra változó tudat nem rendelkezik lényegiséggel, így az üressége miatt nem tudja, hogy a kép a tudatból keletkezett. Másrészt a tudat üressége nem akadályozza meg a dolgok keletkezését (bu ai yuanqi 不礙緣起). Harmadrészt, a valóság félreértése miatt alakul ki a látszat-világ (mi zhen qi si 迷真起似). Ha megértené saját tudatát, nem jönnének többé létre a téves tárgyak (wang jing 妄境). Negyedrészt éppen az üresség miatt jönnek létre a dolgok, ahogy a Középut értekezése is mondja.³³ Ezért mondja a versszak utolsó sora, hogy „minden dolog természete ilyen.” Nem csak a tudat üres, de a dharmák is.

6. a. 心如工畫師 畫種種五陰
一切世界中 無法而不造
- b. 心如工畫師 能畫諸世間
五蘊悉從生 無法而不造
- c. sems ni ri-mo-mkhan dang 'dra /
sems ni phung-po byed-pa ste /
'jig-rten khams-na ji snyed-pa'i /
'jig-rten 'di-dag sems-kyis bris /

A tudat miként a festő,
képes megfesteni a világokat,
az öt skandha belőle születik,
nincs, amit ne teremtené.

Chengguan a Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtrára hivatkozva magyarázza, hogy a tudat miként festi meg a különböző világokat: a tudat-festő öt színnel (fekete, kék, vörös, sárga és fehér) festi meg a hat létformát (ember, isten, félisten, állat, éhes szellem, pokollakó). A sūtra egy-egy létformában létező lény karmáját több színnel is jellemzi, így például az állatok karmája a félelmük miatt fekete, s mivel pusztítják egymást, vörös.³⁴ A verszak utolsó két sora szerint a skandhák, a dhātuk és az āyatanák, azaz valamennyi dharma a tudatból származik. Chengguan hozzáteszi, hogy a tíz dharmadhātut, amely fenti hat létformán kívül a négy szentet (śrāvaka, pratyekabuddha, bodhisattva, buddha) foglalja magában, a tudat hozza létre.

7. a. 如心佛亦爾 如佛眾生然
心佛及眾生 是三無差別
- b. 如心佛亦爾 如佛眾生然
應知佛與心 體性皆無盡
- c. sems dang 'dra-ba sangs-rgyas-te /
sangs-rgyas ji bzhin 'gro-ba'o /
sems dang sangs-rgyas-dag-la yang /
ngo-bo-nyid-kyis zad-pa med /

A Buddha is olyan, mint a tudat,
A lények olyanok, mint a Buddha,
Tudni kell, hogy a Buddha és tudat
Lényegüket tekintve kimeríthetetlenek.

A hetedik versszak már túllép a yogācāra iskolát jellemző tudat-festő metaforán, a buddhák és a lények azonosságának állításával a tathāgatagarbha tanok irányába mutat, amelyek szerint a lények rendelkeznek buddha-természettel, így előbb-utóbb buddhák lesznek. Buddhahadra fordítása fejezi ki ezt a gondolatot a legvilágosabban: „A tudat, a buddhák és a lények, e három között nincs különbség.” Śikṣānanda fordítása, amely megegyezik a tibeti változattal, így szól: „Tudnivaló, hogy a buddhák és a tudat lényegi természete kimeríthetetlen.” A „lényeket” a tibeti és a kínai fordítás egyaránt kihagyja, így a későbbi kínai fordítást kommentáló kínai mesterre, Chengguanra várt a feladat, hogy a két kínai változatot összeegyeztesse. Fazang, aki Buddhahadra fordításához írta kommentárját, így magyarázza a három azonosságát.

34 Lásd Zhengfa nianchu jing 正法念處經, T 721: 17.286c28-287b9. Érdekes megemlíteni,

hogy az eredeti sūtrában a kék (qing 青) szín nem szerepel.

„A vers összeköti a gyökeret az ággal. A gyökérről és ágról három állítást tehetünk. Az elsőben csak a gyökér szerepel: ez az abszolút igazság; mivel természete tiszta, ez az eredendő megvilágosodás, amelyet buddhának neveznek. A másodikban csak az ág található: ez a lényeket jelenti, amelyek [a tudatból] keletkeznek. A harmadikban [gyökér és ág] együtt vannak jelen: ez a tudat, amelyből kifejlődnek a dolgok. Mivel az abszolútra támaszkodik, így fejlődhetnek ki a dolgok belőle. Ez a három függően keletkezik, egymásba olvad és akadálytalan. Egy tökéletesen magában foglalja a többi. Mivel természetük nem eltérő, ezért mondja, hogy [e három között] nincs különbség.”

偈融結本末。本末有三。一唯本謂真理以就性淨本覺名佛。二唯末謂所變眾生。三俱謂能變之心。以依真能變故。此三緣起融通無礙。隨一全攝餘。性不異故云無差別也。

Fazang itt is a Qixin lun által meghatározott keretek között magyarázza a tudat, a buddhák és a lények azonosságát. A gyökér az egy-tudatnak a nirvána aspektusa, amely az abszolút igazságot tartalmazza, így a három közül a buddhának felel meg. Az ág az egy-tudat saṃsāra aspektusa, amely a saṃsāra szenvedéseit megtapasztaló lényekkel azonosítható. Végül a tudat magában foglalja a lényeket és a buddhákat is, mivel végső soron mind a kettő a tudatból keletkezik. Ezt követően Fazang tipikus Huayan retorikát használva a három függő keletkezését, egybe olvadását és akadálytalanságát állítja.

Chengguan Fazang nyomdokain járva azt írja, hogy ha valaki megérti, hogy minden a tudatból keletkezik, akkor a tiszta függő keletkezés (jing yuanqi 淨緣起) jön létre, azaz buddhává válik. Aki nem érti ezt meg, az a szennyezett függő keletkezés (ran yuanqi 染緣起) során élőlény lesz. Azonban hiába beszélünk tiszta és szennyezett függő keletkezésről, a tudat a buddha és a lények esetében lényegét tekintve nem különböző, a buddhaság eredménye ugyanis a tudatban benne foglaltatik (qi xin 契心), ennél fogva az abszolúthoz hasonlóan kimeríthetetlen. A buddhát is a tudat hozza létre, mivel a négy bölcsességet és a bodhit a tiszta nyolcadik tudatosság, a megtisztult ālayavijñāna teremti meg. Chengguan ezen a ponton utal Paramārtha (499–569) és Xuanzang eltérő álláspontjára a kérdést illetően.³⁵ Paramārtha ezt a tiszta tudatot az ālayavijñāna felett létező kilencedik tudatossággént írja le, amelyet amalavijñānanak nevez, míg Xuanzang szerint a buddhává válás során a nyolcadik tudatosság alakul át szennynélküli (wugou shi 無垢識) tudatossággá, s nincs különálló kilencedik tudatosság.³⁶

A buddha kimeríthetetlenségét, végtelenségét könnyű belátni, a lények esetében azonban ez nehezebb feladat, mivel a szennyezett világban, a saṃsārában élnek, s így tudatuk is szennyezett. Chengguan szerint ezért említi a Tang-kori fordítás csak a tudat és a buddhák kime-

35 T 1733: 35.215, c19–23

36 Paramārtha volt az első indiai mester, aki megismertette a kínaiakat a Yogācāra tanokkal, számos fontos művet kínaira fordított. A kínai Shelun iskola Paramārtha tanaira támaszkodott, melyek közül a legfontosabb, hogy minden lényben létezik egy tiszta tudatosság, amelyet amalavijñānanak nevezett. Xuanzang, aki Indiában kitűnően megtanult szanszkritul s számos, korábban Paramārtha által kínaira fordított Yogācāra művet újra lefordított, nem fogadta el ezt az új fogalmat,

s megkérdőjelezte a korábbi kínai Yogācāra iskola tanait. A huayan iskola második pátriárkája, Zhīyan 智儼 (602–668) a régi iskola védelmére kelt, hogy megőrizze az emberi létezés tiszta forrásra való visszavezetés tanát. Erről a korszakról ad kitűnő összefoglalót Robert M. Gimello doktori értekezésében. Lásd Gimello 1976. Paramārtha életéről filozófiájáról lásd Paul 1984. Chengguan korára ez az ellentét csökkeni látszik, hiszen Chengguan megpróbálja összeegyeztetni ezt a két nézetet.

ríthetetlenségét. A szennyezett tudat lényegét tekintve azonban éppúgy tiszta mint a buddhák tudata, ezért mondhatjuk, hogy a lények tudata is végtelen, azaz ebben a tekintetben a tudat, a buddhák és a lények azonosak. Chengguan itt utal a Tiantai iskola híres tételére, miszerint a tathāgata is rendelkezik gonosz természettel (xing'e 性惡). A Tiantai értelmezésben Buddha rendelkezik bár a gonosz természettel, felhagyott a gonosz tettekkel, s így soha nem válhat gonosszá. Megértette a gonosz természet sajátosságait, így tudatosan alkalmazhat gonosz mód-szereket az élőlények térítése során, a pokolba is alászállhat, hogy megmentse a lényeket. Ezzel ellentétben állnak az icchantikák, akikből hiányzik a jóság gyökere, s éppen ezért korábban egyes mesterek úgy gondolták, hogy soha nem válhatnak buddhákká.³⁷ Zhiyi 智顛 (538–597), a Tiantai iskola mestere szerint azonban az icchantikák nem vágják el a jóság gyökerét, csak nem gyakorolják a jóságot, de kedvező hatás alatt jó tetteket cselekedhetnek.³⁸ Chengguan ezt a tételt is a Qixin lun keretei között magyarázza. A gonosz és a jó dharmák egyaránt az abszolút természetből erednek, hiszen a saṃsāra és a nīrvāna két aspektusa az egy-tudatnak. Nem szűnhet meg egy lény jó természete, mivel az abszolútot nem lehet megszüntetni. Chengguan végül saját maga is elméleti alapot teremt annak, hogy a két fordítás nem ellentmondásos, sőt kiegészíti egymást. A tudatot, buddhákat és lényeket egyenként két-két aspektusra bontja, egy tisztára és egy szennyezettre, s így kimutatja, hogy azonosak annyiban, hogy mindegyik rendelkezik tiszta és szennyezett aspektussal.

„A fenti három mindegyikének két aspektusa van. Az összefoglaló tudat két aspektusa: a szennyezett és a tiszta. A buddha két aspektusa: a lények képességeihez alkalmazkodva a szennyezett [világ] irányába halad, egyformaságával távolodik a szennyezett [világtól]. A lények két aspektusa: a saṃsārában vándorolnak, képességeik beérnek és hitük ébred buddhában. Mindegyik első aspektusa alapján azt mondhatjuk, hogy nem különböznek abban, hogy valamennyien a saṃsārában vándorolnak; a másik aspektusuk alapján viszont azt mondhatjuk, hogy nem különböznek abban, hogy hátat fordítanak a saṃsārának. Ennél fogva ha azt mondjuk, hogy [a tudat, a buddha és a lények] nem különböznek, az magában foglalja ezek végességét és végtelenségét.”

上三各有二義。總心二義者。一染二淨。佛二義者。一應機隨染。二平等違染。眾生二者。一隨流背佛。二機熟感佛。各以初義成順流無差。各以後義為反流無差。則無差之言含盡無盡。』
(CBETA, T35, no. 1735, p. 658, c14–19)

- | | | |
|-------|----------------|----------------|
| 8. a. | 諸佛悉了知
若能如是解 | 一切從心轉
彼人見真佛 |
| b. | 若人知心行
是人則見佛 | 普造諸世間
了佛真實性 |

³⁷ Chengguan itt Xuanzang tanítványának, Kuijinek 窺基 a kommentárjából idéz. Lásd Cheng weishi lun shuji 成唯識論述記, T 1830: 43.344c9–13.

³⁸ A Faxian 法顯 (kb. 337–kb. 422) által 418-ban lefordított Mahāparinirvāṇa-sútrában az olvasható, hogy az icchantikák nem lehetnek buddhák. Ennek

ellenére Daosheng 道生 (360?–434) kiállt amellett, hogy minden lény elérheti a buddhaságot, nézete miatt azonban kiközösítették. Dharmakṣema fordításában azonban az áll, hogy az icchantikák is lehetnek buddhák. Ezt követően Daoshenget nagy tisztelet övezte. Lásd Kim 1992: 35.

- c. sems-kyi rgyud-rnams ci 'dra-ba /
de-dag sangs-rgyas rab-tu mkhyen /
de-phyir sangs-rgyas rang-bzhin-gyis /
'gro-ba sna-tshogs gyur-pa snang /

Ha valaki megérti, a tudat működése
Megteremti mindenhol a világokat,
Az meglátja Buddhát,
Megérti Buddha valós természetét.

A nyolcadik versszak meglehetősen problémás, ezért a másik két változat fordítását is közöljük.

- a. Valamennyi buddha tudja,
Minden a tudatból fejlődik ki.
Ha valaki megérti ezt,
Az meglátja az igaz buddhát.
- c. Hogy milyenek a tudat-folyamatok
A buddhák kiválóan ismerik.
Ezért a buddhák természetüktől fogva
Észlelik, hogy a lények miként jönnek létre.

Az első szembetűnő különbség, hogy mind a két kínai fordítás – feltehetően azért, mert a fordítók a yogācāra hatása alatt álltak – az első két sorban azt állítja, hogy minden, azaz az összes világ a tudatból fejlődik ki, s a buddha ezt az igazságot tudja, illetve ezt kell felismernie másoknak. A tibeti verzió azonban nem így szól. Itt az áll, hogy a buddha kiválóan ismeri a tudat-folyamatokat (sems-kyi rgyud, citta-saṃtati). S ennek következtében, folytatja a következő két sor, a buddhák tudják, hogy a lényekre milyen újjászületés vár. Buddhának ezt a képességét már a korai buddhizmus is hirdette, ez a hat felsőbb tudás (abhijñā) közül a harmadik: a ceto-pariya-ñāṇa.³⁹ A két kínai fordítás utolsó két sorában viszont az olvasható, hogy aki így tesz, azaz megérti, hogy minden dolog a tudatból keletkezik, az meglátja a buddha valós természetét.

Ez a versszak rávilágít arra, hogy mi lehetett a csak-tudat vers eredeti jelentése. Valójában itt is úgy értelmezhető a tudat-festő metafora, mint a korábbi művekben: tetteink következményekkel járnak, s ezek a tettek így következő életeinkben meghatározzák létezésünk körülményeit, megfestik a világot, amelyben élnünk kell. Buddha különleges képességével látja, hogy kinek milyen jövő jutott, kinek milyen képet festett tudata. Buddha látja ezt, s mint az Avatamsaka-sūtra sokszor hangsúlyozza, Buddha különböző ügyes módszerekkel, upāyakkal segít a lényeken.

Chengguan csak annyi magyarázatot fűz ehhez a versszakhoz, hogy a lények tévesen megragadják a különböző formákat, így nem ismerik a tudat tevékenységét. Ha felismerik, hogy a tudat tevékenysége hozza létre a világokat, akkor megszűnik a tévedés, és megértik a valóságot (zhenshi 真實).

9. a. 心亦非是身 身亦非是心
作一切佛事 自在未曾有
- b. 心不住於身 身亦不住心
而能作佛事 自在未曾有
- c. lus-kyi rnams-la sems med-de /
sems-la'ang lus-rnams yod-pa min /
sangs-rgyas mdzad-pa'ang rab-tu byed /
de-ltar spyod-pa ngo-mtshar che /

A tudat nem a testben lakozik,
A test nem a tudatban,
Mégis képes Buddha tetteit végrehajtani,
Szabadon és páratlanul.

Chengguan a kilencedik versszak kommentálásakor kimutatja, hogy ez a versszak melyik korábbi versszakokkal párhuzamos. „A tudat nem a testben lakozik / A test nem a tudatban” a második és harmadik versszak első két-két sorára utal vissza: „Az alkotóelemben nincs forma, / A formában nincs alkotóelem/” és „A tudatban nincs színes kép, / A színes képen nincs tudat.” Valamennyi azt hangsúlyozza, hogy nem azonos a két dolog. A tudat az, amiből létrejönnek a dolgok (nengbian 能變), a test pedig, ami létrejön a tudatból (suobian 所變), így nem lehetnek azonosak. A második két sor, „Mégis képes Buddha tetteit végrehajtani, / Szabadon és páratlanul az előbb említett két versszak második két-sorára utal vissza: „Az alkotóelemen kívül / Nem lehet formát megragadni.” és „A tudaton kívül tehát / Nem lehet színes képet megragadni.” Ezek a sorok a két dolog azonosságát emelik ki. Jóllehet a tudat nincs benne a formában, és a forma nincs benne a tudatban, a működés a lényeg alapján jön létre (yi ti qi yong 依體起用). Az abszolút tehát képes megjelenni a jelenségvilágban, anélkül, hogy elveszítené abszolút jellegét. Buddha a lények kedvéért megjelenik a világban, tanítja őket, hogy megszabaduljanak a szenvedéstől, közben cselekedetei nem válnak el az abszolúttól, így tettei szabadon nyilvánulnak meg és páratlanok, vagy ahogy a tibeti változat mondja: „csodálatosak” (ngo-mtshar che).

10. a. 若人欲求知 三世一切佛
應當如是觀 心造諸如來
- b. 若人欲了知 三世一切佛
應觀法界性 一切唯心造

- c. gang-zhig dus gsum thams-cad-kyi /
 rgyal-ba thams-cad shes 'dod-na /
 sangs-rgyas thams-cad sems-kyi dngos /
 chos-kyi dbyings-su blta-bar-gyis /

Ha valaki ismerni kívánja
 A három világ összes buddháját,
 A dharmá-dhātu természetét kell szemlélnie:
 Mindent a tudat teremt.

Az első két sor megegyezik a másik két változatban, a második két sor azonban eltérő:

- a. Így kell szemlélni:
 A tudat teremti az összes Tathāgatát.
- c. Az összes buddhára mint magára a tudatra és
 A dharmá-dhātura kell tekinteni.

A két kínai fordításból egyértelműen a Yogācāra tantétel olvasható ki: csak a tudat létezik, hiszen „A tudat teremti az összes Tathāgatát”, illetve „Mindent a tudat teremt.” A tibeti szöveg azonban már kevésbé meggyőző ebben a tekintetben. Valószínűbbnek tűnik, hogy a hetedik versszakhoz hasonlóan itt is a buddha, a tudat és a lények azonosságát hangsúlyozza. Ha a tudatból elfogynak a rossz karmák, ez eredményezi a buddhaság állapotát, így aki meg akarja ismerni a buddhakat, a buddhaság állapotát, annak a tiszta tudat elérésére kell törekednie. Másrésztől az egész dharmá-dhātuban keresendő a buddha, ami talán arra utal, hogy valamennyi lényben megtalálható a buddhaság. Ez az érzékelés azt jelentené, hogy ez a versszak már túlmegy a Yogācāra tanokon, s a tathāgatarbha tanítást előlegezi meg. Hasonlóan, ahhoz, ahogy a cikk elején bemutatuk, a Tathāgata megjelenése fejezetben az olvasható, hogy buddha bölcsessége valamennyi lényben jelen van.

Fazang szerint a követendő szemlélet azt jelenti, hogy az elv alapján kell szemlélni (yi li guan 依理觀) a dolgokat, ami azt jelenti, hogy a tudattal találkozáskor a valóságához kell eljutni (hui xin ru shi 會心入實). Chengguan szerint ez a versszak ellentétesen utal (fanhe 反合) arra a hasonlatra, hogy a festő nem ismeri a saját tudatát. Ha nem ismeri a saját tudatát, akkor valótlan tárgyakat fest, de ha felismeri, hogy mindent a tudat hoz létre, akkor meglátja az igaz buddhát. Továbbiakban kétféleképpen magyarázza a versszakot. Egyfelől, ha valaki meg akarja ismerni a buddhát, annak a dharmá-dhātu természetén kell szemlélnie, azaz fel kell ismernie, hogy mindent csak a tudat hoz létre. Ha tehát a dharmákat helyesen szemléli, akkor meglátja Buddhát. Másfelől, a Qixin lun keretei között magyarázva, a dharmá-dhātu természete feletti szemlélődés az abszolút aspektus, míg annak szemlélete, hogy mindent a tudat teremt a saṃsāra aspektus. Szerinte a Mahāyāna két fontos szemlélődése: az abszolút valóság feletti szemlélődés (zhenru shiguan 真如實觀) és a csak-tudat feletti szemlélődés (weixin shi guan 唯心實觀). Ez a két szemlélet pedig az egy-tudat, amely magában foglalja az összes dharmát. A két igazság egymásba olvad, akadálytalan és egyízű. Ezért a három idő buddhái

felismerik hogy ez a lényeg, így aki őket akarja megismerni, annak szintén ezt kell megértenie. Ez a legcsodálatosabb (miaoji 妙極), így aki ezt megjegyzi, megszabadulhat a pokolból. Chengguan itt idézi a fentebb lefordított történetet, amelyben egy ember megszabadult a pokolból a vers segítségével.

A fenti elemzésben bemutattuk, hogy a tudat-festő metafora már a korai szövegekben és más mahāyāna szövegekben is előfordul, azonban az Avatamsaka-sūtra az első, ahol Yogācāra jelentést vesz fel, vagy legalábbis a kínai kommentátorok ezt ismerik fel a szövegben. A tibeti és kínai szövegek összehasonlítása során fény derült arra, hogy a tibeti szöveg számos helyen eltér a kínai változatoktól, s azok a részek, amelyek a Yogācāra értelmezést erősítik, a tibetiből hiányoznak. Különösen szembeötlő a különbség a nyolcadik versszaknál, ahol a két kínai szöveg egyértelműen arról beszél, hogy a világot a tudat hozza létre, míg a tibeti verzióban az áll, hogy a buddhák ismerik a lények tudat-folyamát. A szanszkrit szöveg nem áll rendelkezésünkre, így nem lehet a szövegek közt igazságot tenni hitelesség szempontjából, s tekintve a mahāyāna szövegek genezisének összetettségét, még a tibeti értelmezést megerősítő szanszkrit változat sem zárhatná ki, hogy a kínai szöveg pontos fordítása egy másik „eredeti”, feltehetően szanszkrit változatnak. Igaz azonban, hogy Śikṣānanda erősen támaszkodik Buddhahadra korábbi fordítására: sokszor szó szerint átveszi a korábbi fordítást, vagy csak stilisztikailag javít a szövegen. Buddhahadrára nagy befolyással voltak a Yogācāra és a Tathāgatagarbha tanok, így elképzelhető, hogy a szöveg az ő kezei alatt formálódott át, s öltött olyan alakot, amelyet már könnyen fel lehetett ruházni Yogācāra tanokkal.

A kínai kommentárok közül Fazang és Chengguan értelmezéseit vettük szemügyre, s megálapítottuk, hogy mindkét mester a Qixin lun tételeit olvasta ki ebből a versből: az egy-tudat két aspektussal rendelkezik, a nirvāṇa aspektussal, amelyet a buddhák érhetnek el, és a saṃsāra aspektus, amelyet a lények tapasztalnak meg. A versben szereplő festő így erre az egy-tudatra utal, amelyből kialakul a buddhák és a lények világa. Láttuk, hogy Chengguan sokkal alaposabb magyarázatokat fűzött a vershez. Míg Fazang többnyire megelégedett azzal, hogy néhány huayan terminológiát kapcsolt a szöveghez, Chengguan igazi exegetikai munkát végzett: összehasonlította a két kínai fordítást, a kifejezéseket részletesen magyarázta, a buddhista irodalomból idézeteket hozott fel, hogy világosabbá tegye a szöveget, a vers egyes részei között feltárta a kapcsolatot, s természetesen a huayan terminológiáról sem feledkezett meg.

Végezetül a tudat-festő metaforát az Avatamsaka-sūtra szövege, mondanivalója alapján szeretnénk értelmezni, eltekintve a későbbi értelmezésektől. A mű elején Buddha a bodhi fa alatt ül a megvilágosodása után, majd anélkül, hogy távozna onnan varázslatos módon különböző helyekre látogat, s megkezdi a tan tanítását számtalan bodhisattva kíséretében. Az egyik ilyen hely Yama isten palotája, ahol tíz bodhisattva dicsőíti buddha végtelen érdemeit. Miként a többi kilenc vers Buddha magasztalásával van elfoglalva, így az itt tárgyalt kilencedik versszak sem kivétel. Így a tudat-festő metaforának buddha tudatára kell vonatkoznia, amely képes különböző módokon megjelenni a világban, és különböző módszerekkel tanítani az eltérő szellemi szinten lévő hallgatóit. Megjelenik a világban, azonban megjelenése mégis különbözik a közönséges világ jelenségeitől. Így ez a versszak, mint ahogy az egész sūtra a Mahāyānában megváltozott Buddha felfogásról árulkodik. Buddha már nem emberi lény, hanem transzcendens tulajdonságokkal rendelkezik, s ezekkel a transzcendens tulajdonságokkal jelenik meg a világban. Ezt a gondolatot fejezi ki a fejezet tizedik verse is:

Olyan mint a kívánságot teljesítő igazgyöngy,
Minden színt megmutat,
Színtelen, de megjelenít színeket,
Buddha is ilyen.

Olyan, mint a tiszta úr,
Nincs formája, láthatatlan,
Bár megmutat minden formát,
Senki nem láthatja az úrt.

A buddhák is ilyenek,
Számptalan formát mutatnak meg,
Mégsem a tudat által bejárható terület,
Senki nem láthatja őket.

譬如隨意珠	能現一切色
無色而現色	諸佛亦如是
又如淨虛空	非色不可見
雖現一切色	無能見空者
諸佛亦如是	普現無量色
非心所行處	一切莫能觀 ⁴⁰

Felhasznált Irodalom

- Busscho kaisetsu daijiten* 仏書解説大辞典 (1932–1936), Ono Gemmyō 小野玄妙 (ed.), Tokyo: Daitō Shuppansha.
- Chien, Cheng (Poceski, Mario) (1993): *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avatamsaka Sūtra*. Boston, Wisdom Publication.
- Cleary, Th. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of Avatamsaka Sutra*, trans. Boston–London, Shambhala.
- Cook, F. 1999. „Demonstration of Consciousness Only”, trans. In: *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60-I, II, III. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Doi, Torakazu 1978. *Das Kegon Sutra: Das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit*. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Doi, Torakazu 1981. *Das Kegon Sutra II*. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Doi, Torakazu 1982. *Das Kegon Sutra III*, trans. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Fukuhara Ryogon 福原 亮巖 1981. „Kegon kyō no hiyu kenkyū” 華嚴經の譬喩 研究. *Tendai gakuhō* 31, 27–32.

- Fukuhara Ryogon 福原 亮巖 1972. „Kegon kyō no hiyu hyōgen” 華嚴經の譬喩表現 . In: Satō hakushi koki kinen: bukkyō shisō ronsō 佐藤博士古希記念 : 仏教 思想論叢, 277–295.
- Gimello, R. M. 1976. Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Girard, F. (tr.) 2004. *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*. The Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 2. Tokyo, Keio University Press.
- Guang, Xing 2002. The Evolution of the Concept of the Buddha from Early Buddhism to the Formulation of Trikāya Theory. Ph.D. dissertation, University of London.
- Hakeda, Yoshito S. 1967. *The Awakening of Faith Attributed to Aśvaghosha*. New York, Columbia University Press.
- Hamar I. 2002. *Buddha megjelenése a világban* [Buddha's Manifestation in the World]. Budapest, Balassi Kiadó.
- Hamar I. 2003. „The Existence or Nonexistence of the Mind of Buddha: A Debate between Faxingzong and Faxiangzong in Chengguan's interpretation.” *Acta Orientalia Hung.* 56 (2–4), 339–367.
- Hirakawa Akira 平河彰 1989. „Engi to shōki – kegon no yuishinge o megutte” 縁起と性起 – 華嚴の唯心偈をめぐる. *Nanto bukkyō* 61–62, 1–24.
- Kamata Shigeo 鎌田茂雄 1989. „Kegonkyō yuishinge kaishaku no bunken shiryō” 華嚴經唯心偈解釈の文献資料. *Nanto bukkyō* 61–62, 146–182.
- Kim, Young-ho. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra: A Study and Translation*. (Bibliotheca-Indo-Buddhica No. 101) New York, State University of New York Press.
- Kimura Kiyotaka 木村清孝 1989. „Nyorairin ge no shisōshiteki isō – shin to gaka no ruihi chakumoku shite.” 「如来林偈」の思想史的位相 – 心と画家の類比 着目して. *Nanto bukkyō* 61–62, 59–72.
- Kimura Kiyotaka 木村清孝 1992. *Chūgoku kegon shisōshi* 中国華嚴思想史. Tokyo, Heirakuji.
- Kojima Taizan 小島岱山 1989. „Hōzō no 'nyorairinge' rikai ni tai suru Hōtan no kenkai” 法蔵の「如来林偈」理解に対する鳳潭の見解. *Nanto bukkyō* 61–62, 84–99.
- Lin Li-Kouang 1949. *L'aide-memoire de la vraie loi. (Saddharma-Smṛtyupasthana-Sutra) Recherches sur un Sutra developpe du Petit Vehicule*. Paris.
- Liu, Ming-Wood. 1994. *Madhyamaka Thought in China*. Leiden, E. J. Brill.
- Nakamura Hajime 中村 元 1980. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. (Intercultural Research Institute Monograph 9) Hirakata, Kansai University of Foreign Studies.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1979. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite I.” 華嚴經に於ける如来の三業について (一), *IBK* 28:1, 316–318.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1980. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite II.” 『華嚴經』に於ける如来の三業について (二), *IBK* 29:1, 248–251.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1981. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite III.” 『華嚴經』に於ける如来の三業について (三), *IBK* 30:1, 351–354.
- Nattier, J. 2003. *A Few Good Man. The Bodhisattva Path according to The inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Takasaki Jikidō 高崎直道 1958. *The Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa of the Avatamsaka and the Ratnagotravibhāga – with Special Reference to the Term 'tathāgata-gotra-sambhava'*. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* vol. 7/1, 348–343.

-
- Takasaki Jikidō 高崎直道 1974. *Nyoraizō shisō no keisei* 如来藏思想の形成. Tokyo, Shunjūsha.
- Tamaki Kōshirō 玉城康四郎 1960. „Yuishin no tsuikyū – shisō to taiken to no kōshō” 唯心の追求 – 思想と体験との交渉. In: Nakamura Hajime 中村元 (ed.), *Kegon shisō* 華嚴思想, Kyoto: Hōzōkan.
- Tamaki Kōshirō 玉城康四郎 1989. „Yuishinge to zen jinkakuteki shii” 唯心偈と全 人格的思惟. *Nanto bukkyō* 61–62, 25–48.
- Yamaguchi Susumu 山口益 1949. „Kegon kyō yuishinge no indo kunko” 華嚴經唯心 偈 の印度的訓詁. *Ōtani gakuhō* 102, 1–30.
- Yoshizu Yoshihide 吉津宜英 1989. „Hōzō to Chōkan no yuishin gi kaishaku.” 法藏と澄観の唯心義解釈. *Nanto bukkyō* 61–62, 73–83.

Summaries in English

Imre Hamar:

Impact of Yogācāra philosophy on the Avatamsaka-sūtra and its Chinese interpretations

The Huayan Buddhism is regarded as the final development of Chinese yogācāra teachings. The main work of the school, the Avatamsaka-sūtra includes a famous poem which compares the mind to the painter: the mind creates the outer object the same way as the painter paints his painting. In this article we are going to discuss the antecedent of this metaphor, the Chinese and Tibetan versions of the text, and the interpretations of masters of Huayan school.

Gábor Kósa:

The Three Sages return – The Figures of Buddha, Confucius and Mānī in Huahujing

In the process of the Chinese reception of Buddhism, Wang Fu's 王浮 *Huahujing* 化胡經 („The Conversion of the Western Barbarians”) can be justly considered as a major milestone. This work is the first to attest to the opinion that Buddhism was a series of teachings preached by Laozi as Buddha among the western barbarians. The present article briefly summarizes the philological background of this work, then proceeds to analyzing a passage which presents Mānī as Laozi's incarna-

tion. It is argued that the expression „three religions” (*sanjiao* 三教) in this passage refers to Buddhism, Confucianism and Manichaeism

Éva Kalmár:

The story of Mulian's descent into hell in local theatrical performances in China

The story of Mulian's descent into hell has been a popular theme in the folklore of the Far East and Central Asia since the 7th or 8th century.¹

From the 16th century on, the theme 'Mulian saves his mother' was also presented at local theatrical performances, and a number of records of these performances have survived. Buddhist, Taoist and Confucian religious elements merge in this ritual drama as we follow and witness the shamanic ordeals and powers of the performers, with Mulian holding the centre stage. In several types of Chinese local theatrical performance of the piece, in addition to the characters appearing in the story (dramatis personae), the actors/performers themselves also undergo shamanic initiation-like trials at each performance. A version of the Mulian drama from Zhejiang province, the Mulian mime from Hangzhou as well as the Mulian performance held in the context of the Hakka burial ceremony on Taiwan, after Kenneth Dean, are treated in this article.

¹ Mair, Victor H. Notes on the Maudgalyāyana Legend in East Asia. *Monumenta Serica* 37 (1986–87): 83–93.

.....

Botond Szathmári:
The Tibetan Cham Dance

The present paper has been inspired by *cham* dances which the author saw in Mongolia in 1993 and in the Keylong Valley (a North Indian region inhabited by Tibetans) in 1998. The rite of the *cham* dance plays a key role in Tibetan Buddhism. It is a very complex and spectacular phenomenon, which inspired me to give a summary of the *cham*'s essence in Hungarian, all the more so because so far Hungarian specialised literature has lacked such an account. The *cham* dance is rooted in the pre-Buddhist Tibetan culture; however, this shamanistic basis is interpreted in terms of Buddhist philosophy. It is this duality that makes *cham* exceedingly interesting. The paper outlines the dance spot and the participants, and gives details of the masks – the most characteristic accessory – and the costumes. After that, it gives an account of the accompaniment and the musical instruments used. Then it lists the major deities and demons invoked, and discusses the process and dramaturgy of the rite. Finally, it mentions the most well known stories of the *cham* dances. The *cham* dance is a living tradition in Mongolia as well. Nowadays monks present the rite in the Western world, too; there was a *cham* dance performance in Hungary in 2004. In autumn, 2008, we will have a similar opportunity, so it is worth knowing the details.

Zsolt Szilágyi:
Buddhist Church in Modern Mongol Society

The political changes in Mongolia at the end of the 1990s made it possible for Buddhism to revive: a great number of the monasteries

were re-opened, the monks could return to the order, and many young people chose to join them. The lay community is also growing, so everything has come to full circle – apparently.

However, appearances can be deceptive. Not even the euphoria of the 1990s managed to make politics keep away from the Church. Although the number of followers is increasing continuously, many of them have adopted the Buddhist philosophy of life only superficially. Similarly, there are more and more monks; however, many of them did not choose this lifestyle out of conviction. The financial state of the renewed monasteries is insecure. Thus, many difficulties are accompanying the rebuilding of the Church. On the basis of our almost fifteen years' observation we try to give an in-depth view of the present-day Mongolian Buddhism – not particularly from the point of view of the monastic life but in respect of the societal role of the laymen, the Church, and the religion.

Zsuzsa Majer–Krisztina Teleki:
Monasteries once and now in the Mongolian countryside

The authors of the present article did field-work during 2007 summer for three months in three provinces of Mongolia (Öwörxangai, Dundgovi and Töw) participating in the project 'Documentation of Mongolian Monasteries' of the Arts Council of Mongolia (ACM). The project aimed at finding and registering the sites of once existed monasteries as well as currently working temples, documenting their current state and collect-

ing oral history on them from their old ex-monks, elderly people and monks. During the survey period the authors visited 190 monastic sites, 150 of them being the ruins of old monasteries and 40 being revived or currently working ones. Interviews were made on the history and everyday monastic life of old sites with 35 old monks and 16 old laypeople, and on today's monastic life with 23 monks of the new temples. The article summarizes the outcomes of the fieldwork, and draws conclusions of what was experienced on the sites and what became known from the detailed interviews. It describes the present state of revived temples as well, which are again in a difficult situation 17 years after the revival with the old monks, the masters passing away.

Zsolt Barta: Buddhist elements in Mongolian fire-worship

The following article is about the Buddhist elements of fire-respecter Mongol population's custom. Fire has always played an important role in nomadic people's life, as a family protector element. They used to believe, that with regular, daily sacrifices they can gain fire's grace, and it will fulfill their wishes.

As Buddhism came along, the god of fire's basic function remained, but as a result of the mingle of Buddhism and traditional beliefs, it's attributes changed. The older family protector transcendent icon transformed into a faith protector deity, who – as the Buddhist tradition says – was sent to earth by the Buddha or Padmasambhava.

E számunk szerzői

BARTA ZSOLT

mongolista, főiskolai docens
(TKBF Vallásbölcseleti Tanszék)
selyemut@gmail.com

HAMAR IMRE

sinológus
habilitált egyetemi docens, tanszékvezető,
intézetigazgató
(ELTE Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék)
inre.hamar@gmail.com

KALMÁR ÉVA

sinológus, műfordító
evakalm@gmail.com

KÓSA GÁBOR

sinológus, főiskolai docens
TKBF Vallásbölcseleti Tanszék
kosagabor@hotmail.com

MAJER ZSUZSA

mongolista, tibetológus;
abszolvált doktorandusz
(ELTE, Mongol nyelvészeti doktori program)
zsumajer@yahoo.com

RUZSA FERENC

indológus, filozófus
egyetemi docens
(ELTE Ókori és Középkori Filozófia tanszék)
rektor (TKBF)
ruzsa.ferenc@gmail.com

SZATHMÁRI BOTOND

orientalista, vallásfilozófus
tanár (TKBF, Vallásbölcseleti tanszék)
botond@tkbf.hu

SZILÁGYI ZSOLT

mongolista, történész
tudományos munkatárs, adjunktus
(MTA Néprajzi Kutatóintézet,
ELTE Belső-ázsiai Tanszék)
sharbaatar@hotmail.com

TELEKI KRISZTINA

mongolista, tibetológus;
abszolvált doktorandusz
(ELTE, Mongol nyelvészeti doktori program)
krisztina_teleki@yahoo.com