

164.

TÖRTÉNELEM ÉS KULTÚRA

10

KÍNAI
BUDDHISTA FILOZÓFIA

佛

Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó



TÖRTÉNELEM ÉS KULTÚRA

10

ISBN 963 506 101 3

ISSN 0133 7491

KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA

Válogatta, fordította és kommentálta

TŐKEI FERENC

Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó

Budapest 1996

Változatlan utánnymás

Megjelent az OTKA és A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
támogatásával

© Tőkei Ferenc

TARTALOM

I. Bevezető 1.	
Előzetes megjegyzések	7
II. Bevezető 2.	
Fa-hien utazása	13
III. A korai kínai buddhista filozófia műveiből	29
Hui-jüan: A test kimerül, de a lélek nem hal el	31
Szung-zsui: Előszó a <i>Csung-lun</i> -hoz	39
Előszó a Tizenkét kapu tanulmányaihoz	42
Szung-csao: Előszó a Száz tanulmányhoz	45
A prajñā-nak nincs tudása	48
A nem-abszolút ürességről	60
A dolgok nem mozdulnak el	67
IV. Egy antibuddhista filozófus	
Fan Csen vitairata	73
V. Szemelvények a későbbi buddhista iskolák filozófiájából ...	85
Hui-sze: A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és szemlélethez	89
A Csak-tudat Elméletének kiegészítése	91
Fa-cang: Tanulmány az Arany Oroszlánról	95
Hui-neng: Az alapvetés könyve	101
Utószó helyett	109

I.

BEVEZETŐ 1.

Előzetes megjegyzések

Előzetes megjegyzések

A buddhizmus Indiában az ún. kasztrendszer szentesítő bráhmanizmus talaján, annak mintegy kiegészítéseként keletkezett az i. e. 1. évezred derekán. Buddha, aki föltehetőleg i.e. 560 és 480 között élt, maga csak szóban hirdette tanításait, amelyeket a hagyomány meglehetősen szétszórt és ellentmondásos formában őrzött meg. Beszédeinek kiváló válogatása és egyetlen hiteles magyar fordítása Vekerdi József munkája: *Buddha beszédei*, Helikon Kiadó 1989. Életéről és tanairól magyarul máig a legjobb mű: Schmidt József, *Ázsia világossága (Buddha élete, tana és egyháza)*, Athenaeum, *Élet és tudomány* 8, Budapest 1924.

A buddhista tanítás középponti gondolata, hogy az élet szenvedés, célja pedig a nirvánában való megváltódás. A filozófiai jellegű viták főképp a tapasztalati világ dharmáinak, azaz lételemeinek ontológiai és ismeretelméleti problémái körül forogtak. Maga Buddha utalt már arra, hogy tanai „középutat” kínálnak kora végletes felfogásaival szemben; így aztán a buddhizmus alakulásában különleges jelentőségre tett szert az i. sz. II. században élt Nágárdzsuna nevezetes Madhjamaka (ismertebb nevén Mádhamika), azaz Középut iskolája, mely a maga korának végletes dharmamagyarázatait tette kritika tárgyává, különösen pedig az ún. szarvásztivádinokét, akik a világ lételemeinek még a számát is hetvenötben rögzítették. Nágárdzsuna iskolájának alighanem döntő szerepe volt abban is, hogy a buddhizmusnak egy egész ágazata alakult ki, amely magát Mahájánának, Nagy Kocsinak nevezte, megváltást ígérvén a laikusoknak is, s a Hínajána, Kis Kocsi névvel illetve a korábbi, megváltást csak a szerzeteseknek ígérő iskolákat.

A buddhizmusnak mindkét nagy ágazata eljutott Kínába, mégpedig a híres Selyem Útján, közvetlenül főképp a belső-ázsiai államokból, gyökeret verniük azonban a nagyon más kínai vallási és filozófiai hagyományok szilárdsága miatt csak nagyon lassan sikerült. Lojang városában ma idegenforgalmi látványosság a Paj-ma-sze, a Fehér Ló Kolostor, amelyben a legenda szerint már az I. században buddhista műveket fordított kínaira két indiai szerzetes.

Ám az első valóban történeti személy, aki ebben a kolostorban fordítói munkát végzett, An Si-kao volt, aki Parthiából 148-ban érkezett meg a Későbbi Handinasztia fővárosába. A kolostor főképp indiai és belső-ázsiai szerzetesek hittérítő és fordítói tevékenysége révén lett híressé. A III. sz. végétől Csangan lett a kínai buddhizmus legfontosabb városa, majd amikor Észak-Kínát nomád törzsek özönlötték el s Lojang 311-ben el is pusztult, a kínai kulturális élet s vele a buddhizmus központja is egy időre Délre helyeződött át, ahol temérdek új kolostor épült.

A konfuciánus írástudói családból származó **Tao-an** (312–385) a szerzetesrend igazi megalapítójának, megszervezőjének számít Kínában, akit ezért a buddhizmus első kínai pátriárkájaként tisztelnek. Sokáig kolostorról kolostorra járt követőivel együtt, majd 365-ben letelepedett Hsziangjenben (a mai Hupej területén), ahol hatalmas kolostort szervezett meg. A fordítástörténetben is új korszakot kezdett azzal a törekvésével, hogy megszabadítsa a fordításokat a taoista fogalmaktól és terminusoktól, mert eladdig a korabeli taoizmus arra törekedett, hogy mintegy bekebelezze a buddhizmust. Nagy érdeme, hogy összeállította az addig elkészült kínai fordítások katalógusát is.

Csangan 401-től született újjá a kínai buddhizmus nagyhatású központjaként, s ezt megintcsak egy belső-ázsiai szerzetesnek, az iskolateremtő Kumáradzsívának köszönhetette. **Kumārajīva** (344–413) Kucsában született, a Selyem Útja északi ága mentén fekvő városállamban, ahol a Hínájána áramlat Szarváasztivádin szektája uralkodott. Apja indiai emigráns arisztokrata volt, anyja pedig kucsai hercegnő. Kumáradzsíva először Észak-Indiában, majd Kaszgarban tanult, ugyancsak szarváasztivádin központokban. Ám a közeli Jarkand és Khotan a Mahájána ágazat nagy központjai voltak, s Kumáradzsíva hamarosan tanulmányozója és követője lett Nágárdzsuna Középpút-filozófiájának, ismét Kucsában élve, a királyi kolostorban. 383-ban egy kínai expedíciós hadsereg elfoglalta Kucsát, s Kumáradzsívát hadifogolyként a Későbbi Liang-dinasztia fővárosába, Kucangba vitték, ahol mintegy húsz esztendőt töltött, kiválóan megtanult kínaiul, majd amikor a Későbbi C'in-dinasztia meghódította Későbbi Liangot, ismét fogolyként vitték Csanganba, ahol a király nagy tisztelettel fogadta s minden támogatást megadott további munkájához. Megmaradt éveiben óriási mennyiségű buddhista munkát fordított kínaira, mégpedig Tao-an művét folytatva a taoista és más terminusok kiküszöbölésének feladatában. Általa s tehetséges

tanítványai révén hódította meg a kínai buddhizmust a Nagy Kocsi, annak az Madhjamaka filozófiai iskolája. Életéről, műveiről és iskolájáról részletező és elemző tanulmány olvasható Richard H. Robinson könyvében: *Early Mādhyamika In India And China, Wisconsin 1967, pp. 71-95.* A kínai buddhizmus történetéhez ajánlható még L. Sz. Vasziljev olvasmányos könyvében: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában, Gondolat, Budapest 1977, pp. 243-297.*

*

Megjegyzendő, hogy a filozófiai szöveggyűjtemény e Bevezetőjében az olvasó a kínai és szanszkrit szavak magyaros átírásával találkozott. A most következő fordításokban és azok bevezetéseiben azonban sokszor az ún. tudományos átírás lesz olvasható, szokás szerint a földrajzi nevek és a magyarban már meghonosodott szavak és nevek (mint például sztúpa, szútra, nirvána, dharmá, bódhiszattva és hasonlók) kivételével.

T. F.

II.

BEVEZETŐ 2.

Fa-hien utazása

Fa-hien utazása

Nem sokkal Kumārajīva Csanganba érkezése előtt, 399-ben indult el onnan nagy belső-ázsiai és indiai útjára egy kínai szerzetes, **Fa-hien**, egykori családnevén Kung, aki eredetileg főképp kolostori szabályzatokat keresett, de Feljegyzéseiben olyan értékes információkkal szolgált, hogy azokért nemcsak buddhista körökben, hanem az egész világon a leghíresebb utazók között tartják számon. Állítólag már hároméves korában kolostorba adták, s hatvanöt évesen indult a nagy útra, kilenc vagy tíz szerzetestől kísérvé. Átkelt a Tunhuangon túli sivatagon, a Selyem Útjának először északi, majd déli ágát követve számos kisebb s nagyobb buddhista „országban”, majd a hegyeken, bejárta Észak-Indiát, s egyedül maradván is folytatta útját Közép- és Kelet-Indiába, ahonnan Ceylon és Szumátra érintésével érkezett haza; a Santung-félszigeti Laosanban kötött ki és 413-ban Csienkangba érkezett, ahol a következő évben, 414-ben megírta páratlan értékű Feljegyzéseit. Ez a könyv az V. század belső-ázsiai viszonyairól és buddhizmusáról a nagyon szórványos források legfontosabbjai közé tartozik, a kor indiai buddhizmusáról pedig mindmáig az egyetlen forrás.

Fa-hien útleírásának első részlete, amelynek fordítása itt következik, addig követi a szerzetes útját, amíg egyedül nem marad Észak-Indiában. Ez a rész igen alkalmas bevezetőnek kínálkozott a kínai buddhista filozófia alapszövegeihez is. Fa-hien kétségtelenül saját megfigyelésére és ítélőképességére támaszkodott útirajzában, hiszen a Hīnajāna és a Mahājāna ágazat megkülönböztetését is magának kellett elvégeznie, lévén hogy az előbbinek követői sohasem nevezik önmagukat a Kis Kocsi híveinek.

A fordítás eredetileg a Han-Wei c'ung-su című kínai gyűjtemény szövegén alapult, utólag egybevettette a kínai buddhista kánon, a Taishō Shinshū Daizōkyō szövegével: LI, pp. 857–866. A sokat kutatott és vitatott szöveg fordításában használható volt H. A. Giles átdolgozott angol változata: *The Travels of Fa-hsien (399–414 A.D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms*, Cambridge 1923; valamint Li Yung-hsi fordítása: *A Record of*

the Buddhist Countries by Fa-hsien, Peking 1957. (A szöveg értelem-szerűen tagolt részeinek címmel való ellátása az utóbbi kiadvány példáját követi.) A Selyem Útjáról fontos: Hans-Joachim Klimkeit, Die Seidenstraße, Köln 1988.

Lábjegyzetek helyett a megértéshez valóban szükséges kevés magyarázat – mint majd a filozófiai szövegekben is – szögletes zárójelben olvasható. Néhány apró megjegyzést előre bocsátva: a bódhiszattva a Nagy Kocsi felfogásában olyan szent ember, akiből hamarosan buddha lehet, miként ez megtörténhet az arhattal is; a li, azaz kínai mérföld = 500 méter; a sztúpa eredetileg a történelmi Buddha ereklyéjét őrző építmény, az útleírásban azonban néha csak valami szentélyféle, mely a fordításban csak azért sztúpa, mert a kínai szövegben is mindvégig azonos a szó (ta); végül az Égi Úr, azaz Indra a hindu panteonból került a buddhizmusba, de csak mellékes szerepkörben, a dévák uraként.

T. F.

FA-HIEN

Feljegyzések a buddhista országokról

[1. Miért indult útjára?]

Fa-hien, amikor régebben Csanganban élt, szomorúan látta, hogy a Kolostori Szabályok csak fogyatékosan vannak meg (Kínában), s ezért Hung-si második évében [= 399-ben], amely *ki-hai* év volt, Hui-king-gel, Tao-cseng-gel, Hui-jing-gel, Hui-wei-jel és másokkal összeszövetkezve, elindult Indiába, hogy felkutassa ezeket a Kolostori Szabályokat.

[2. Zsu Tan király országa és Csangje városa]

Elindultak Csanganból, átkeltek a Lung(-hegységen), s elérkezvén K'ien Kui (király) országába, ott töltötték nyári visszavonultságukat. Véget érven a nyári visszavonultság, tovább haladtak előre és megérkeztek Zsu [v. Nou] Tan (király) országába, majd átkelvén a Janglou-hegyen, elérték Csangje helyőrségi várost. Csangjeben akkor nagy felfordulás volt, az utak is járhatatlanok voltak, de Csangje királya, Tuan Je magánál tartotta őket és pártfogójukként cselekedett. Így találkoztak ott Cse-jen-nel, Hui-kien-nel, Szeng-sao-val, Pao-jün-nel, Szeng-king-gel és másokkal; s megörülvén annak, hogy azonos a becsvágyuk, együtt töltötték a nyári visszavonultság idejét.

[3. Tunhuang]

A nyári visszavonultság végeztével tovább haladtak s elérték Tunhuangot, amely sánccal volt körülvéve kelet-nyugati irányban nyolcvan *li*, észak-déli irányban pedig negyven *li* hosszan. Itt együtt megálltak egy hónapra és még néhány napra, majd Fa-hien és a

többiek, összesen öten, egy vezetőt követve indultak tovább, Pao-jüntől és a többiektől pedig elváltak. Tunhuang kormányzója, Li Hao, ellátta őket mindazzal, amivel átkelhetnek a sivatagon. A sivatagban sok volt a gonosz szellem és a forró szél, s mindenki meghalt, aki velük találkozott. Odafönn nem repült madár, alant nem futkároztak állatok, s ameddig csak ellátott a szemük, kutatóknak hol juthatnak át, egyikük sem tudta megállapítani azt; csupán a halottak kiszáradt csontjai szolgáltak útjelzőként nekik.

[4. Sansan országa]

Így mentek tizenhét napon át, megtehettek vagy ezerötszáz mérföldet, s akkor érkeztek Sansan országába. Annak földje rögös és terméketlen, s az egyszerű emberek ruházata ugyanolyan durva, mint Han [= Kína] területén, csupán abban tér el tőle, hogy nemezből készül. Az ország királya magáénak vallja a Tant, s lehet, hogy négyezernél is több szerzetese van, mind a Kis Kocsi iskolájából. Az egész ország egyszerű emberei [= világi lakossága] és papsága mind az indiai tanítást gyakorolja, de vannak akik szigorúbban, s vannak akik lazábban követik. Amerre csak jártak a Nyugatra vivő úton, minden országban vagy affélében ugyanezt tapasztalták; az egyes országok csak abban különböztek egymástól, hogy más és más nyelvet beszéltek; de azért akik családjukat elhagyták [= a szerzetesek], mind tanulmányozták az indiai könyveket s India nyelvét.

[5. Agni országa]

Ott maradtak egy hónapot és néhány napot, majd tovább mentek északnyugat felé tizenöt napon át, mígnem elérték Agni [= a tokhár Karashahr] országát. Agni országában ugyancsak volt több mint négyezer szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájából, akik a törvényekhez szigorúan tartották magukat. A C'in földjéről [= Kínából] jött szerzetesek nem is vehettek részt a szertartásaikon. Fa-hien dolgait azonban elrendezte Fu Kung-szun szállásadó szerzetes, ott is maradt nála több mint két hónapig, amikor aztán Pao-jün és a többiek csatlakoztak hozzá.

Mindnyájan úgy vélték, Agni ország lakosai nem túlságosan udvariasak, a vendégekkel [= az idegenekkel] nem nagyon törődnek; Cse-jen, Hui-kien és Hui-wei vissza is tért Kaocsangba, hogy beszeresse az utazáshoz szükséges dolgokat, míg Fa-hien és a többiek, akiket Fu Kung-szun ellátott a szükségességekkel, egyenesen délnyugat felé folytatták útjukat. Az út mentén ott sehol sincs letelepült lakosság, a sivatagban való haladás nagyon nehéz. Amit ők ott elszenvedtek, ahhoz semmi más emberi tapasztalat nem hasonlítható. Ám útjukban egy hónap és öt nap után mégiscsak elérkeztek Khotanba.

[6. Khotan országa és a Képmások Menete]

Az az ország gazdag és boldog, népének bőségesen megvan mindene. Mindenki a Tannak hódol, és a (buddhista) tanításokban örömet lelnek. Szerzetesük több tízezer ember, többségük a Nagy Kocsi iskolájából, s valamennyinek megvan a bőséges tápláléka. Az ország népe szétszórtan lakik, s minden egyes ház kapuja elé egy kis sztúpát építenek, a legkisebbet is két öl [= hat méter] magasra. Mindenfelé vannak szerzetesi lakóhelyek, ahol ellátják a vendég szerzeteseket még a szükségesnél többel is. Az ország királya elszállásolta Fa hien-t és társait egy szerzeteskolostorba, amely kolostornak Gomati a neve, s a Nagy Kocsihoz tartozik. A kolostor háromezer szerzetese, ha megütik a harangot, együtt étkeznek. Amikor belépnek az ebédlőcsarnokba, méltósággal és illedelmesen viselkednek, s meghatározott sorrendben ülnek le; minden teljes csendben zajlik, még a csészék sem csörrennek. A szolgálokat pedig, ha újra ételt kérnek tőlük, sohasem szólongatják ezért, hanem csak a kezük ujjával jelzik ezt nekik.

Hui-king, Tao-cseng és Hui-ta előre ment Khalcsa ország felé, Fa-hien és a többiek azonban meg szerették volna nézni a Képmások Menetét, s ezért ottmaradtak még három hónapra. Az országban tizennégy hatalmas szerzeteskolostor van, nem számítva a kisebbeket. A negyedik hónap első napjától kezdve a városban tisztogatják az utakat, feldíszítik még a girbe-gurba utcákat is; a városkapu fölé pedig egy nagy baldachint feszítenek ki, pompásan feldíszítve, ahol a király és felesége az udvarhölgyeivel tartózkodik majd. A Gomati szerzetesei

a Nagy Kocsi iskolájához tartoznak, amelyet a király a legjobban tisztel, s ezért elsőnek hozhatják a képmásaikat. A várostól három vagy négy mérföldnyire készítenek egy négykerekű képmás-kocsit, harminc lábnál is magasabbat, formájára olyan ez, mint egy mozgó palota, feldíszítve a hét drágakővel, valamint selyem szalagokkal (v. zászlókkal) és ernyőkkel. A Képmás ott áll a kocsi közepén, két bódhiszattva vár reá, és valamennyi „égi szolgáló” [= déva] követi, mind aranyból, ezüsből vagy faragott jádéból, felfüggesztve a levegőben. Amikor a Képmás már száz lépésnyire van a kaputól, akkor a király leveszi a koronáját és új ruhát ölt magára, majd elindul mezítláb, kezében virágot és füstölőt tartva, kíséretől követve kimegy a városból a Képmás fogadására, kifejezi tiszteletadását a lábainál, elébe szórja a virágokat és meggyújtja neki a füstölőt. Amikor pedig a képmások belépnek a városba, a városkapu tornyából a királyné és szolgálói a legkülönbélebb virágokat szórják le rájuk. Így díszítenek fel minden kocsit, de minden kocsit másféleképpen. Minden egyes szerzeteskolostor egy napon át viheti a képmásait. A képmások bemutatása a negyedik hónap első napján kezdődik, s a tizennegyedik napon ér véget. Miután a Képmások Menete befejeződött, a király és felesége visszatér a palotájába.

Ettől a várostól északra hét vagy nyolc mérföldre van egy szerzeteskolostor, amelynek a neve Új Királyi Kolostor. Építése nyolcvan évig tartott, három király uralkodása után fejeződött be. Lehet vagy kétszázötven láb magas, faragott és berakott díszekkel ékesítve, arannyal és ezüsttel beborítva, s mindenféle drágakő felhalmozva rajta. A sztúpa mögött építettek egy Buddhának szentelt csarnokot, amelyet gyönyörűen földíszítettek, gerendáit és oszlopait, ajtószárnyait és ablakkereteit mind arannyal vonták be. Sorjáznak ott a szerzetesi lakások, ugyancsak oly szépen és ragyogóan feldíszítve, hogy azt szavakkal nem is lehet leírni. A Hegylánctól [= a Cunglingtól] keletre fekvő hat ország minden királya, akiknek temérdek különösen drága értéktárgya volt, abból sokat ajándékol adott (a kolostornak), noha kevés ember használhatja csak azokat.

[7. Csakuka és Agzi országok]

A negyedik havi Képmások Menete után Szeng-sao egymaga, követvén egy idegen szerzetest, elment Kasmíra felé, Fa-hien és a többiek pedig folytatták útjukat Csakuka országa felé, s huszonöt napig utazván, el is érték azt az országot. Az ország királya okos és tudós (buddhista), van is több mint ezer szerzetese, akiknek többsége a Nagy Kocsi iskolájához tartozik. Itt maradtak tizenöt napig, majd délnek haladván négy nap alatt a Cungling-hegyekbe érkeztek, mígnem Agzi országába érvén, ott töltötték nyári visszavonultságukat.

[8. Khalcsa és az Ötéves Nagy Gyülekezet]

A nyári visszavonultság végeztével huszonöt napig mentek tovább, selérve Khalcsa országot, Hui-king-gel és társaival ott összetalálkoztak.

Amaz ország királya éppen akkor tartotta a Pancsavarsát. *Pañcavarsa* kínai nyelven Ötéves Nagy Gyülekezetet jelent. A Gyülekezetre mind a négy égtáj felől meghívták a szerzeteseket, jöjjenek el és gyűljenek össze. Akkorra már minden szerzetes ülőhelyét feldíszítették selyemszalagokkal és ernyővel, arany és ezüst lótuszvirágokkal hímzett selyemmel látták el a háttámlákat, s szépen megtisztították az ülő alkalmatosságokat. A király és számos minisztere a Tannak megfelelően teszi meg felajánlásait (a szerzeteseknek) egy hónapra, kettőre vagy háromra, többnyire a tavasz idején. A király azután, befejeződven a Gyülekezet, azt ajánlotta minden miniszterének, tegyenek még felajánlásokat egy napra, kettőre, háromra vagy ötre. Amikor a felajánlásokat mind megtették, a király az általa használt lovakból a saját nyergével elővezettetett egyet és megparancsolta országá legelőkelőbb miniszterének, hogy üljön fel reá, továbbá mind viseljenek fehér nemezt, mindenféle ékszereket, csupa olyan dolgokat, amelyeket a szerzetesek nélkülöznek, s amelyekről minden miniszter fogadja meg, hogy alamizsnaként adja. Az alamizsnaként adott dolgokat később visszaadta, pénzért megváltva azokat a szerzetesektől.

(Khalcsa) földje hegyes és hideg, nem terem meg ott más gabona, csak a búza érik be. Amikor a szerzetesek megkapják évi ellátmá-

nyukat, hamar fagyosra fordul az idő, ezért a király nem ajánlja ezt a szerzeteseknek, hanem azt akarja, hogy csak a búza beérése után fogadják el az évi ellátmányt. Abban az országban van egy Buddha által használt köpöcsésze, amelyet kőből csináltak, s a színe hasonlít Buddha alamizna-csészéjéhez. Megvan ott még Buddhának egy fogais, s az ország lakói egy sztúpát építettek a Buddha-fog számára. Él ott több mint ezer szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájához tartozik. Azoktól a hegyektől keletre az egyszerű emberek épp olyan durva ruhákat hordanak, mint Kínában, csak abban különböznek, hogy nemezt és selyemszövetet is viselnek. A szerzetesek szabályai és szertartásai oly nagyszámúak, hogy meg sem lehet jegyezni őket. Az az ország a Cungling-hegyláncban van, márpedig a Cungling-hegylánc elejétől kezdve a füvek, a fák és gyümölcsök mind eltérnek (a Kínában termőktől), csak három dolog olyan, mint Kína földjén, mégpedig a bambusz, a gránátalma és a cukornád.

[9. A Cungling-hegylánc és Darada országa]

Onnan nyugatnak haladva Észak-India felé, úton voltak egy hónapon át, és sikerült átkelniük a Cunglingon. A Cunglingon télen és nyáron egyaránt hó van, továbbá él ott egy mérges sárkány, amely, ha elveszíti az eszét, mérges szelet, esőt és havat fúj, s rettenetes homokvihart támaszt. Aki összeakad vele, bajban van, s tízezerből egy sem menekül meg tőle. Az ottani föld lakóit egyébként így nevezik: a Havas Hegyi Emberek.

A hegyláncon átkelve érkeztek Észak-Indiába, és amikor átlépték a határt, találtak ott egy kis országot, amelynek neve Darada volt. Ott is sok a szerzetes, mind a Kis Kocsi iskolájából.

Abban az országban volt valaha egy arhat, aki szellemi erejével felküldött a Tusita Égbe egy ügyes szobrászt, hogy vegye szemügyre Maitréja Bódhiszattva méreteit és megjelenését, s majd alászállván faragja ki fából (Maitréja) képmását. Az háromszor szállt fel, hogy jól szemügyre vegye, s így azután el is készítette a képmást, melynek magassága nyolcvan láb, a talpzata is nyolc láb széles, s böjti napokon mindig nagy fénnel ragyog. Minden ország királya

verseng egymással az ajándékozásban, s (a képmás) ezért mind a mai napig ott látható.

[10. A veszedelmes átkelés]

A hegységhez igazodva haladtak délnyugatnak tizenöt napon át, s útjukat sok akadály tette nehezzé, és sok szakadék tette veszélyessé. A hegynek némely sziklája nyolcezer láb magasba emelkedett. Aki onnan lenézett, elszédült belé, s amikor tovább akartak haladni, a lábuknak való helyet sem találtak. Alattuk folyt a folyó, amelynek neve Indus. Hajdanában az emberek megfaragták ott a köveket, hogy átjárót nyissanak egy lépcsővel, amelynek volt vagy hétszáz lépcsőfoka. Áthaladva a lépcsőn, egy felfüggesztett kötélhídon átkeltek a folyón. A folyó két partja egymástól legalább nyolcvan lépés távolságban van. Kilenc fordítani valót [= idegen nyelvet] jegyeztek fel útjukban; még a Han-dinasztia korabeli Csang K'ien és Kan Jing sem jutottak el ideig.

Sok szerzetes kérdezgette Fa-hien-t, vajon lehet-e tudni, hogy Buddha tanai mikor kerültek át keletre. Fa-hien így felelt nekik: „Megkérdeztem az ottani embereket, s mind azt mondták, hogy nagyon régi hagyomány szerint attól fogva, hogy Maitréja Bódhiszattva képmását felállították, indiai szerzetesek keltek át ezen a folyón, kezükben szent könyvekkel és kolostori szabályzatokkal. A képmás felállítása Buddha nirvánája után háromszáz évvel történt, tehát nagyjából a Csou-dinasztia P'ing királyának idejében [i. e. 770–720]. Ebből kiindulva mondhatjuk, hogy a Nagy Vallás elterjedése attól a képmástól fogva kezdődött. Ha Maitréja Bódhiszattvának nem lett volna követője Sákjamuni (Buddha), akkor ki lett volna képes elérni, hogy a Három Drágakő [= Buddha, a Dharma (mint Tan) és a Szangha (a szerzetesrend)] elterjedjen és a határmenti emberek is megismerjék a Tant? Biztosan tudjuk, hogy ennek a titokzatos fordulatnak a kezdete nem emberi mű volt, hanem a Han-dinasztia Ming (császáranak) [58–75] álma kellett hogy forrása legyen a dolognak”.

A folyón átkelvén pedig megérkeztek Udjána országába.

[11. Udjána országa]

Udjána országa Észak-Indiában van, de mindenki Közép-India nyelvét beszéli, Közép-Indiát pedig Középső Országnek nevezik. Az egyszerű emberek ruházata, valamint étele s itala ugyanolyan, mint a Középső Országban. Buddha tanítása teljes virágzásban van ott. A szerzetesek lakóhelyét úgy hívják, hogy *sanghārāma* [= szerzeteskolostor], s van ott ötszáz szerzeteskolostor, mind a Kis Kocsi iskolájából. Ha vendég [= idegen] szerzetes érkezik, ellátják mindennel három napon át, a három nap múltán pedig megkérik, maga keressen magának lakóhelyet.

Régi hagyományuk azt mondja, hogy amikor Buddha Észak-Indiába érkezett, éppen ebbe az országba jött. Buddha itt hagyta a lába nyomát, és a lábnyom hol hosszabb, hol meg rövidebb, attól függően, milyen az ember gondolkodása, és így van ez a mai napig. Az a szikla is, amelyen megszártotta ruháját, valamint az a hely, ahol megtérített egy gonosz sárkányt, ugyancsak mindmáig láthatók. Az a szikla negyven láb magas és húsz láb széles; az egyik oldala sima.

Hui-king, Tao-cseng és Hui-ta hármában tovább mentek előre a Buddha árnyékát őrző Nágarahára országba, Fa-hien és a többiek pedig ott maradtak az országban a nyári visszavonultságra.

[12. Szuvasztu országa]

A nyári visszavonultság után délnek haladtak lefelé, s elérkeztek Szuvasztu országába. Abban az országban Buddha tanítása ugyancsak virágzik. Hajdanában az Égi Úr [= Sakra Úr: Indra] itt tette próbára a Bódhiszattvát [= Buddhát] azzal, hogy átalakult héjává és galambbá, (Buddha pedig) saját húsából vágott ki egy darabot (a héja számára), hogy megváltsa a galambot. Amikor Buddha elérte a tökéletességet [= a buddhaságot], tanítványaival erre járt és elmondta nekik: „Korábbi életemben épp ezen a helyen vágtam ki a saját húsomból, hogy megváltsak egy galambot”. Az ország népe pedig tudomást szerzett erről, s azon a helyen egy sztúpát emelt, arannyal és ezüsttel földíszítve.

[13. Gándhára országa]

Onnan keletnek s lefelé haladva öt napon át, elértek Gándhára országába, amelyben Asóka király fia, Dharmavardhana uralkodott valaha. Amikor Buddha még bódhiszattva volt, ebben az országban tette meg azt, hogy saját szemeit adta oda egy embernek. Azon a helyen ugyancsak emeltek egy nagy sztúpát, földíszítve arannyal és ezüsttel. Amaz ország lakói többségükben a Kis Kocsi iskoláját követik.

[14. Taksasilá országa]

Onnan kelet felé haladtak hét napon át, s ott volt egy ország, amelynek Taksasilá a neve. Taksasilá kínai nyelven azt jelenti: „lefejezés”. Amikor Buddha még bódhiszattva volt, azon a helyen a fejét adta alamizsnaképpen egy embernek. Ezért adták ezt a nevet (az országnak).

Tovább menvén keletre még két napig, elértek arra a helyre, ahol (Buddha) a testét adta oda egy éhező tigrisnek. Mindkét helyen ugyancsak nagy sztúpát építettek, feldíszítve őket temérdek értékes tárggyal. Sok ország királya, miniszterei és népe verseng egymással az adományozásban, virágok szórásában és lámpák gyűjtésében, követvén egymást szakadatlanul. A fentebbiekkel együtt számítván ezt a két sztúpát, annak a vidéknek a lakói el is nevezték őket Négy Nagy Sztúpának.

[15. Purusapura országa és Buddha Alamizsnácsészéje]

Gándhárába visszatérve és onnan dél felé haladva négy napon át, elértek Purusapura országába. Amikor hajdan Buddha ebbe az országba vándorolt összes tanítványával együtt, így szólt Ánandához: „Az én Nirvánám után lesz majd egy király, a neve Kaniska, aki itt egy sztúpát emeltet”.

Amikor aztán Kaniska király a világra jött, kivonult egyszer kirándulásra, s az Égi Úr [= Indra] akkor, azt akarván hogy megvilá-

gosodjék elméje, átváltoztatta magát tehénpásztor gyermekké, aki az út mentén épp egy sztúpát építget.

A király megkérdezte (a fiút) mondván: „Hát te mit csinálsz?”

Az pedig felelte: „Sztúpát emelek Buddhának”.

A király azt mondta: „Nagyon jó”.

Így történt, hogy a király a gyermek sztúpájára ráépíttetett egy olyan sztúpát, amely négyszáz lábnál is magasabb, és temérdek drágasággal van földíszítve. Mindabból a sztúpából és szentélyből, amelyet útjukban láttak, szépség és méltóság tekintetében egy sem volt ezzel összehasonlítható. A hagyomány szerint egész Dzsambudvípa [= India] sztúpái közül a legkiválóbb ez a (Kaniska) király által építtetett sztúpa. Amikor készen állt, a kis sztúpa, amely a nagynak a déli oldalán emelkedik, maga három lábnyi volt.

Buddha alamizsnácsészéje ebben az országban van. Régebben a jüecsik [= a szakák] királya nagy hadat támasztott, amellyel megtámadta ezt az országot, mert meg akarta szerezni Buddha alamizsnácsészéjét. Miután meghódította az országot, a jüecsi király, aki komoly hívője volt a buddhista Tannak, el akarta vinni magával az alamizsnácsészét; ezért nagy felajánlásokat tett, s amikor a Három Drágakőnek tett felajánlásaival végzett, akkor feldíszített egy nagy elefántot, és az alamizsnácsészét annak hátára helyeztet te. Az elefánt azonban lerogyott a földre, és sehogy sem volt képes előre lépni. Akkor egy négykerekű kocsit csináltatott, hogy azon vitesse a csészét, nyolc elefántot fogatott elébe, ámde azok megintcsak nem voltak képesek előre mozdulni. A király megértette, hogy az alamizsnácsésze megszerzésének alkalma még nem érkezett el. Mélységes szégyent és megbánást érzett, emeltetett hát azon a helyen egy sztúpát, valamint szerzeteskolostort, kinevezett oda egy szatrapát, és mindenféle felajánlást tett.

Lehet ott hétszáznál is több szerzetes. Naponta, ha közeledik a dél, az összegyűlt szerzetesek kiviszik az alamizsnás csészét, és a fehér ruhások [= a világiak] ellátják őket felajánlásaikkal, azután pedig megebédelnek. Amikor este lesz és füstölőt gyűjtanak, ismét megcsinálják ezt. (A csésze) űrtartalma lehet vagy két mérőnyi, különböző színek vannak rajta, de legtöbb a fekete. Négy rétege világosan

elkülönül, s még egy réteg vonja be vagy két hüvelyk vastagságban, úgyhogy rendkívül szép a csillogása. Ha szegény ember egy kevés virágot tesz beléje, azzal megtölti, de a nagyon gazdag ember hiába akar sok virágot felajánlani, még száz, ezer vagy tízezer vékonyival sem képes megtölteni soha.

Pao-jün és Szeng-king, miután felajánlották ajándékaikat Buddha alamizsnácsészéjének, elindultak hazafelé. Hui-king, Hui-ta és Tao-cseng előre mentek Nágarahára országába, hogy felajánlják ajándékaikat Buddha árnyékának, Buddha fogának és koponyacsontjának, de Hui-king megbetegedett, Tao-cseng pedig ottmaradt, hogy vigyázzon reá. Hui-ta egymagában visszatért Purusapura országába, hogy ismét találkozzanak, s Hui-ta Pao-jün-nel és Szeng-king-gel együtt visszatért Kínába. Hui-king-nek végül is a Buddha Csészéje Kolostorban kellett elhaláloznia, így azután Fa-hien egyedül folytatta útját Buddha koponyacsontjának helye [= temploma] felé. [...]

III.

A KORAI KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA MŰVEIBŐL

- Hui-jüan: A test kimerül, de a lélek nem hal el
Szeng-zsui: Előszó a Csung-lun-hoz
 Előszó a Tizenkét kapu tanulmányaihoz
Szeng-csao: Előszó a Száz tanulmányhoz
 A prajñā-nak nincs tudása
 A nem-abszolút ürességéről
 A dolgok nem mozdulnak el

Hui-jüan (334–416) a korai kínai buddhizmus fontos személyisége. Fiatal korában a konfucianus és taoista klasszikusokat tanulmányozta, ám életrajza szerint huszonegy évesen Tao-an (312–385) tanítványa lett. Mesterének szútra-magyarázatait hallván így kiáltott fel: „A konfucianizmus, a taoizmus és a Kilenc Iskolából a többi is, mind csak szecska!” Tao-an pedig egyszer így nyilatkozott róla: „A dharma [itt = Tan] terjesztése a keleti országban [= Kínában] vajon nem Hui-jüan-on múlik-e?” – Huszonnégy évesen már tanított, feltűnést keltve azzal, hogy Csuang-ce-idézetekkel próbálta magyarázni a Kumārajīva fordításaiban gyakori, de valamely szanszkrit terminussal nehezen azonosítható si-sziang („realitás”, „reális külső”) fogalmát. – 365-ben Tao-an-nal együtt a délebbi Sziangjangba költözött, ahonnan 378-ban, mielőtt C'in csapatai bevették volna a várost, Tao-an szélnek eresztette tanítványait. Hui-jüan több tucat tanítványával Kingcsouba ment és a Lu-san-on, a Lu-hegy híres Tung-lin-sze kolostorában telepedett le, amelyet neki építettek, és a melyet aztán haláláig nem is hagyott el.

A Lu-hegyen teljesedett ki életműve. 391-ben egy sarvāstivādin szerzetest hívott a kolostorba, akivel fordítói munkát végzett. 393-ban buddhista könyvekért a Nyugati Vidékre, azaz Belső-Ázsiába küldte Cse Fa-liang-ot, aki végül több mint kétszáz szöveget hozott Kínába, amelyeket később Kumārajīva és mások fordítottak le kínai nyelvre. Kiterjedt levelezést folytatott, amelynek révén minden fontos eseményről tudomást szerzett. 405 körül megtudta, hogy (401-ben) Csanganba érkezett Kumārajīva, akivel ugyancsak levelezésbe kezdett, s akinek inspirációjára hozzáfogott a „Tanulmány a bölcsesség nagy tökéletességéről” (Ta-cse-tu-lun) című könyv rövid változatának elkészítéséhez. 406-ban két tanítványát, nevezetesen Tao-seng-et és Hui-kuan-t Csanganba küldte, ahonnan Tao-seng 408-ban visszatért és magával hozta Szeng-csao „A prajñā-nak nincs tudása” című tanulmányának egy példányát, amely mű annyira tetszett neki, hogy elolvastatta a kolostor szerzeteseivel is. 410-ben (vagy 411-ben) befogadta közösségébe a Csanganból elűzött Buddhahadrát, akit fordítói munkára beszélt rá. Ott halt meg 416-ban, nyolcvanhárom évesen, túlélve mind Kumārajīva-t, mind pedig Szeng-csao-t.

„A test kimerül, de a lélek nem hal el” című tanulmányát 404-ben írta, tehát Kumārajīva és tanítványai gondolatvilágának megismerése előtt. A Középut iskolája, sőt általában a buddhizmus szempontjából nagyon súlyos „tévelygésbe” esik benne, a lélek-hit (ātmavāda) eretnekségébe. A kérdező kétségtelenül az ortodox taoizmust képviseli, amely szerint a lélek halandó. Még a korabeli neo-taoisták „halhatatlansága” is inkább „hosszú életet” jelent. Hui-jüan azonban Csuang-ce mondásaiból a lélekvándorlás tanát olvassa ki. Felfogásának eredetiségét, valamint érvelésének fogyatékoságát szépen jellemzi Richard H. Robinson, aki Hui-jüan egész filozófiáját a Kumārajīva előtti kínai buddhizmus legnagyobb teljesítményének tartja, s „A lélek nem hal el”-ről szellemesen mondja, hogy annak tanítása 404-ben „szellemében Mahāyāna volt, de filozófiájában Hīnayāna”. (Hui-jüan életrajza, művei és filozófiája részletezőbb megismeréséhez lásd: Richard H. Robinson, op. cit., pp. 96–114.)

T. F.

HUI-JÜAN

A test kimerül, de a lélek nem hal el

(A Śramaṇa nem hódol a királynak, V. rész)

Kérdés: – Fejtegetésed jelentése az, hogy az átalakulások kimerülése a Tökéletes Legvégső, s hogy ezért aki a Legvégsőhöz megy, az feltétlenül szembekerül az átalakulásokkal, mikor az Eszményit keresi; s megtalálván az Eszményit, az nem alapszik az átalakulásokhoz való alkalmazkodáson. Így aztán minden korból idézel fejedelmeket és királyokat, s megegyezteted őket Buddha tanításaival. Meg is valósítod a Legvégsőt a tökéletességig, hogy alkalmas eszközként (*upāya*) ott lakozzék az uralkodók közt. Amin ez a fennkölt érvelés nyugszik, annak magának a Nagy Áthatolónak kell lennie [vö. *Csuang-ce* VI]. Ha keressük a valóság megfelelőjét, (azt találjuk, hogy) az Elv nem olyan. Miért? A természetes adottság, az életerő (*k'i*) végéhez ér az egy étellel. Amikor az élet kimerül, (az életerő) szétszóródik és azonosul a nemléttel. A lélek, noha nagyon finom dolog, mégsem más, mint a *jin* és *jang* révén való átváltozás. Egyszer átalakult és élővé lett, újra átalakul és halott lesz. Ha összegyűlt, a kezdetet alkotja; ha meg újra szétszóródik, az a véget jelenti.

Ebből következtetve tudjuk biztosan, hogy lélek és test együtt alakulnak át, és hogy eredetileg nincs különböző leszármazásuk. A lelki és a testi egyazon életerő, amelyek kezdettől végig együtt laknak. Ha az (együtt-)lakozás teljes, akkor az életerő összegyűlt és varázsereje (*ling*) van. Ha a lakozás felbomlik, az életerő pedig szétszóródik, a megismerés fénye kihúny. Amikor (az életerő) szétszóródik, visszatéríti azt, amit az Égi Eredettől kapott [vö. *Huai-nan-ce* 7]. S amikor (a megismerés fénye) kihúny, visszatér újra a dolgok nem-létébe [vö. *Lao-*

ce XIV]. A visszatérés és a véget érés mind magától való [= természetes: *ce-zsan*] rendeltetés. Ugyan ki csinálja ezeket?

Ha feltételezed, hogy (test és lélek) eredetileg különbözők, akkor különböző életerők társulnak a rendelés szerint, és társulván együtt alakulnak át. A lélek is úgy lakozik a testben, akár a tűz a fában. Amíg (a test) él, léteznie kell, de ha (a test) szétszóródik, (a léleknek) el kell halnia. Ha a test elválik tőle, a lélek szétszóródik, mert nincs mire támaszkodjék. Ha a fának vége, a tűz is kialszik, mert nincs ami hordozza. Az elv tehát ilyen.

Ha az azonosság és különbözőség közti megkülönböztetés homályos és nehezen megvilágítható, akkor a létezőről és nem-létezőről való beszédnek meg kell felelnie az összegyűlés és szétszóródás (fogalmainak). Az összegyűlés és szétszóródás az életerő változásainak általános neve, a tízezer átalakulásból a születése és elhalása is. Ezért mondja Csuang-ce [vö. *Csuang-ce* XXII]: „Egy ember születése az életerő összegyűjtése. Amikor összegyűlt, életet teremt, de amikor szétszóródik, az a halál. Ha pedig a halál s az élet egymásnak társai, akkor miféle szomorúság érhetne még el engem?

A régieknek, akik oly jól tudtak az Útról beszélni, kellett hogy legyen valamijük, amellyel megértsék azt. Ha pedig így van, akkor azt a nézetünket, hogy a „végső elv” [= a halhatatlanság utáni vágyakozás; vö. *Pao-p'u-ce* 6] is végéhez érkezik az egy étellel, és hogy az élet, ha kimerült, nem alakul át többé, be tudtuk bizonyítani.

Válasz: – Mi hát a lélek? Minthogy a szelleminek a végpontja, „varázserejűnek” nevezik. A szelleminek a végpontja nem olyan, mint a hármas és kettős vonalakból álló kép. Ezért a Szent Ember úgy határozza meg, mint a dolgok „lelkésítését” [vö. *Ji-king, Suo-kua*]. Még ha a legmagasabb tudás birtokában vagytok is, úgy beszéltek róla, hogy nem vagytok képesek meghatározni a szerkezetét és alakját, sem pedig végére járni homályos jelentésének. Közöséges tudásokkal kételkedést támasztotok, s többnyire csak a saját zavaros (gondolataitokkal) értetek egyet. A tévedések, amelyeket elkövettek, bizony már nagyon súlyosak. Mert aki beszélni akar róla, az végül is arról beszél, amiről nem lehet beszélni. Mármost annak a közepében, amiről nem

lehet beszélni, újra meg újra és kölcsönösen csak hasonlókát (mondhatunk).

A lélek tökéletesen felel, nincs ura, finoman kimerít mindent, és nincs neve. Megindítja a dolgokat, így (általuk) mozog; kölcsön vesz sorsokat, így (azok révén) működik. Megindítja a dolgokat, de maga nem dolog, s ezért a dolgok átalakulásakor nem hal el. Kölcsön vesz sorsokat, de maga nem sors, s ezért a sorsok kimerülésekor ő nem jut (létezésének) a végére. Vannak érzelmei, de csak a dolgok által lehet megindítani; van tudata, de csak a sorsok révén lehet megtalálni őt. A sorsok közt van szellemi és van testi, ezért (az emberek) természete mind különböző. A tudás is lehet világos vagy tompa, ezért (az emberek) értelmessége sem azonos.

Ebből következően mondhatom: tudjuk tehát, hogy az átalakulások az érzelmek által indulnak meg, a lélek pedig az átalakulások által továbbadódik. Az érzelmek nem mások, mint a változások anyja [vö. *Lao-ce* I], a lélek pedig az érzelmek gyökere. Az érzelmeké az összetalálkozó dolgok útja, a léleké pedig a titokzatos vándorlás működése. Csak aki felébred és világosan lát, az térhet vissza az Eredethez. Aki téved az Alapelvben, az csak a dolgokat követi.

Akik a régi időkben magyarázták az Utat, ugyancsak semmiben nem értettek egyet (veled). Engedd meg, hogy idézzem és megmagyarázzam őket. Csuang-ce a titokzatosról a *Ta-cung* (fejezetben) nyilatkozott meg [*Csuang-ce* VI] mondván: „A Nagy Göröngy [= a Föld] elfáraszt engem, amíg élek, s pihentet majd, ha meghalok”. S azt is gondolta (ugyanott), hogy az élet az ember vendégfogadója, a halál megvisszatérés az Igazhoz [= Abszolúthoz]. Ezt jelenti a mondás: „tudni, hogy az élet nagy szerencsétlenség, az élet nem-létét pedig úgy fogni fel, mint visszatérést az Eredethez”. Wen-ce a Sárga Császár szavait idézi mondván: „A test pusztulásnak van alávetve, de a lélek nem alakul át. S mert nem-átalakulása az átalakulásokon halad, változásai kimeríthetetlenek” [vö. *Huai-nan-ce* 7]. Csuang-ce ezt is mondja (ugyanott): „Ha valaki csak az ember testi formáját ragadja meg, még örömét is leli benne. Ám az emberi test tízezer átalakulása során sem ér el soha egy végső állapotot”. Ez azt jelenti, hogy tudjuk: a születések

nem merülnek ki egyetlen átalakulással, és hogy aki követi a dolgokat, az nem tér vissza (az Eredethez) [vö. *Csuang-ce* XXXIII].

A két mester mondásainak tartalmát még nem értem ugyan teljesen, de azért közel jutottam az Eszményihez, s hallottam róla valamit.

Te, aki vitatkozol, nem tanulmányoztad a „most élni, most meghalni” tételét [vö. *Csuang-ce* II], s tévedsz abban, (mit jelent) az „össze- gyűlés és szétszóródás az egy átalakulásban”. Nem gondolsz arra, hogy a lélek útjának ott van a dolgokat lelkesítő varázsereje, azt állítod, hogy a szellemi és a testi együtt merülnek ki. De hát nem lenne ez nagyon szomorú?

A tűzről és fáról szóló hasonlat eredetileg a Szent írásaiból való [= a *Csuang-ce* III-ból]. (Az emberek) elveszítették a hagyomány fonalát, s ezért senki nem törekszik a rejtett (jelentés) feltámasztására [= a helyes értelmezésre]. A finom mondások így aztán elmerülnek a közönséges tanításokban, aminek következménye, hogy az ilyen vitatkozók felhasználhatják arra, hogy kételyeket ébresszenek. Ha pedig most nem lenne mester, aki megértené az Eszményit, akkor nem tudnád, hogy létezett a régiek tudásának világossága, és a titokzatos átadás műveletéről sem hallana soha senki.

Hogy miért? Mert az érzelmek és sorsok egymást indítják meg, és átalakulásaiknak nincsen határa. Az okok és feltételek titkosan összekapcsolódnak és rejtetten egymás kezére játszanak. Akinek magának nem átható a szemlélete, az nem ismerheti meg változásait. Engedd meg, hogy egy tárgyi (példával) bizonyítsam be neked ezt. 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 művésze mily titokzatos [vö. *Csuang-ce* III]. Az előző test nem a későbbi test, s ebből megérthetjük, hogy az érzelmek és sorsok (egymást-) megindítása milyen mély. A tévelygők látják, hogy a test elpusztul az egy étellel, s ennek alapján azt gondolják, a lélek s az érzelmek együtt pusztulnak el, mint ahogyan látják a tűznek kimerülését egyetlen fadarabon, s azt mondják, az utolsó pillanatban mindkettő kimerült.

Ez (a nézet) „az életerő táplálása” című fejtegetésen [Csuang-ce III] nyugszik, nem pedig az analógia alapos megvizsgálásán.

Ha ugyanis, a te érvelésedet követvén, feltételezzük, hogy lélek és test együtt alakul át, akkor kezdettől fogva égi [= természeti] eredetűek. Az ostobaság és a bölcsesség hordozója az élet, s azonosak mindabban, amit természetes adottságként elfogadnak. Megkérdezem, hogy amit elfogadnak, azt vajon a testtől fogadják-e el, vagy a lélektől fogadják-e el? Mert ha a testtől fogadják el, akkor minden, ami egy létező testben van, annak átalakulásakor lélekké lesz. Ha meg a lélektől fogadják el, akkor lélek adatik át a léleknek, s akkor Tan-csu [= Jao méltatlan fia] és Jao Császár egyformán szentek, valamint Cs'ung-hua [= Sun] és Ku-szou [= Sun méltatlan apja] egyenlőképp isteniek. Lehetséges volna, hogy így legyen? Lehetséges volna, hogy így legyen?

Míntehogy pedig ez nem lehetséges, biztosan tudjuk, a titokzatos feltételek összekapcsolódása nyilvánul meg a megmaradó múltban, és hogy világos vagy tompa felfogás jut-e osztályrészül valakinek, az már a test kezdetekor eldöntődött. Az isteni fazekaskorong [vö. Csuang-ce II] jól forog ugyan, de csak nem képes megváltoztatni az alaptermészet magától-olyanságát (*ce-zsan*). Hát még leszállva az ennél alacsonyabb dolgokhoz! Ha megvizsgálod az Alapelv segítségével, akkor a finom mondásoknak megvan a bizonyítékuk. Ha egyezteted a tényekkel, képes leszel rá, hogy ne ess tévedésbe a Nagy Áthatoló tekintetében.

Szeng-zsui (352–436) Hui-jüan-hoz hasonlóan igen jelentős kínai buddhista fordító, kommentátor és teoretikus, akinek élete és munkássága ugyancsak jól mutatja Kumārajīva óriási hatását a kínai buddhizmusra. Üggyel-bajjal rekonstruált életrajza szerint a mai Honan északi vidékén született, ahol korábban Fo-t'u-teng, később pedig 365-ig Tao-an hirdette a Tant. Tizenkilenc évesen lett szerzetes; 375 körül egy zarándokutatót tett, s valószínűleg ekkor találkozott először Tao-an-nal, akit egy írásában mestereként nevez meg. 382-ben a Későbbi Csao-dinasztia fővárosában, Je-ben találjuk, ahol egy fordítási munkában írnokként vesz részt. A munkálatokat Tao-an vezeti, aki Csanganból látogatott oda; föltehető, hogy Szeng-zsui már Csanganban is vele volt. Észak-Kínában zavaros idők jártak; Tao-an meghalt 385-ben. Szeng-zsui Nyugat-Szecsuánba vándorolt, ahol a hagyomány szerint pásztorok foglyul ejtették és rabszolgaként dolgoztatták. Állítólag egy utazó kereskedő váltotta ki fogságából, amikor megtudta róla, hogy szerzetes. Bizonyos ideig Hui-jüan közösségében, a Lu-hegyi kolostorban is élt; ott erősödött meg érdeklődése a dhyāna, az Elmélkedés iránt.

Hat nappal azután, hogy Kumārajīva Csanganba került, fölkereste őt Szeng-zsui, az akkor már ötvenéves és híres dharmamester, s arra kérte, hogy fordítson le számára valamit a dhyāna gyakorlásáról. Kumārajīva ekkor különböző forrásokból összeállított és lefordított számára egy Bodhisattva-dhyāna című munkát. Szeng-zsui hamarosan arról is híres lett, hogy jól ismeri az elmélkedés gyakorlatát. Kumārajīva egyik leghívebb tanítványa lett, aki a mester haláláig, 413-ig részt vett annak sok fordítói és tanítói vállalkozásában. 418-ban a déli Csienkangban találjuk, ahol szintén megbecsülés övezi; itt kapja „déli” nevét, a Hui-zsui szerzetesi nevet.

A Csung-lun-hoz írt Előszava és a Tizenkét kapuról szóló tanulmánya Szeng-zsui két legfontosabb és legeredetibb műve, mindkettő bizonyonnyal Csanganban keletkezett. Jól látható belőlük, milyen előzményei és hivatkozási alapjai voltak a buddhizmus Középut iskolájának Kínában.

A fordítások alapjául szolgáló kínai szövegek lelőhelye: Taishō XXX, 1a–b (valamint LV, 76c–77a) és Taishō XXX, 159b (valamint LV, 77c–78a). Az

életrajzi összeállítás Richard H. Robinson könyvéből vétetett (rövidítve), akárcsak fordításából a szövegek tagolása.

T. F.

SZENG-ZSUI

Előszó a *Csung-lun*-hoz

1. A *Csung-lun*-ban van ötszáz vers, amelyet Nāgārjuna bódhiszattva alkotott. Az, hogy a *csung* [= Közép] szó adja a címét, rávilágít a tartalmára; az pedig, hogy *lun*-nak [= Tanulmánynak] nevezik, teljesebbé teszi a szavait. A tartalom nevek nélkül nem érthető, ezért a Közép szóra bízott, hogy azt érthetővé tegye. A szavak magyarázatok nélkül nem teljesek, ezért a Tanulmány szóhoz folyamodtak, hogy világossá tegye azokat. Ha pedig a tartalom érthető, a szavak megvilágosak, akkor a bódhiszattva bölcs tanítása [*bodhimanda*] fényesen ragyog, s kétségtelen, hogy „a kötelek eloldódtak” [vö. *Csuang-ce* III].

2. A vágy és a csalódás a téves nézetekből születik, s a „három világ” általuk elmerül. Az egyoldalú megértés az ellenszenvező tudásból keletkezik, s a hozzá való ragaszkodás vezet az eltévelyedéshez. Ebből tudjuk, hogy a nagy *bodhi* 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 a 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 a világi (különbségét) nem szüntették meg, s a két határ (ellentétét) nem rombolták le, ez a bódhiszattvát elszomorította. Ezért Nāgārjuna, a nagy ember [*mahāsattva*] 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] megszaba-

duljanak terveiktől és megfontolásaiktól a „reggeli napsugaraknál” [vö. *Csuang-ce VI*].

3. Milyen hatalmas is! [Vö. *Su king, Hung-fan*] Igazán elmondhatjuk róla, hogy szabályozza és simává teszi az utat az Üres Lépcsők [= a bódhiszattva-fokozatok] felé és megnyitja a „titokzatosság kapuját” [vö. *Lao-ce I*] a világegyetemen belül, mozgásba hozza a *prajñā* szelét a száraz gallyak között, s ráönti az édes harmatot [*amṛta*] mindarra, ami fonnyad és száradó. Amikor a száz-cédrusos [= száz-gerendás] épület fölemelkedik, (eleinte) csak egy szalmával fedett nyomorúságos kalyibának látszik. Ha meglátjátok ennek a Tanulmánynak a nagyságát, akkor megértitek az egyoldalú megértés nyomorúságos voltát. Milyen szerencse, hogy ennek a Kínának a földjére hirtelen idemozdították a *Gr̥dhra-kūṭa*-hegyet, amely legfőbb hegysége lett, s így e távoli vidék elfogult elméi részesezhetnek áradó ragyogásának fölös kegyelméből! Csak ezután lehetséges először, hogy a Tao-ról vitatkozó bölcssek arról beszélgessenek egy mással, ami valóságos.

4. Azt mondják, India minden országában, aki tanulásra merészelt adni a fejét, azok közül nincs aki ne mélyedt volna el ebben a Tanulmányban, s ne tekintette volna ezt a legfontosabb feladatának. Azok, akik tollukat megnedvesítvén följegyezték kommentárjaikat, ugyan-csak nem voltak kevesen. Amit most kiadunk, azok az indiai Pin-kialo nevű *brahman*, *C'in* [= Kína] nyelvén „Kékszemű” kommentárjai. Ő hitte és értette ugyan a mély dharmát, nyelvezete azonban nem kifinomult és nem is találó. Ami benne téves volt, hiányos vagy éppen fölösleges, azt a Dharma-mester [= *Kumārajīva*] mind megszerkesztette és kijavította, a *Versszakok* szerint értelmezvén, úgyhogy az alapelvek tökéletesek legyenek, noha a szöveg helyenként még most sem egészen jó.

5. A Száz tanulmány fegyelmezi a kívülállókat azáltal, hogy kizárja a valótlanágokat. Ez a szöveg szabaddá teszi a bennlevőket [= a buddhistákat] azáltal, hogy eloszlatja megrögzöttségeiket. A Nagy tanulmány a tökéletes bölcsességről mély és hatalmas. A Tizenkét kapu szemlélete magvas és célratörő. Ha ezt a négy (könyvet) tanulmányozzátok, az valóban olyan, mintha a nap és hold hatolna be szívetekbe. Nincs semmi, amit ne a legvilágosabban tükröznének vissza.

6. Foglalkoztam (ezzel a könyvvel), elmerültem benne, és nem voltam képes letenni a kezemből. Azután elfeledkeztem nyomorultságomról és alkalmatlanságomról, megírtam felismeréseimet és érzelmeimet egy előszóban, s elláttam egy tartalomjegyzékkel is mindjárt az elején. Ám hogy is lennék képes rá, hogy megmagyarázzam! Csupán a magam egyetértő érzelmem feletti örömet fejezhettem ki.

Előszó a Tizenkét kapu tanulmányaihoz

1. A *Tizenkét kapu tanulmányai*: a Valóságnak megfelelő perdöntő Közép, és a legfontosabb keréknyom a *bodhimanda* felé. A „tizenkettő” az a nagy szám, amely összefogja a sok ágazatot. A „Kapu” az utatnyitás és nem-akadályozás elnevezése. Aki tanulmányt ír róluk, az a forrásukig akar hatolni és ki akarja meríteni alapelvüket. Ha egy alapelv nincs teljesen kifejtve, akkor a sok különbözőség zűrzavarhoz vezet, és megjelennek az eltérések, amelyek letérítenek (a helyes útról). S ha egy forrásnak nem jártak a végére, akkor a sok ösvény elszaporodik, és ott maradnak az eretnokségek lábnyomai.

2. Hogy az eretnokségek nincsenek szétzúzva, és hogy az eltévelyedések nincsenek kiirtva, ez volt a nagy ember (*mahāsattva*) szomorúsága. Ezért Nāgārjuna bódhiszattva utat nyitott azoknak, akik kijáratot kerestek, s megírta a *Tizenkét kaput*, hogy vele igazítsa el őket. Amikor pedig eligazította őket a *Tizenkettő* által, akkor a létezést és nemlétezést egyaránt világossá tette, s nincs kérdés, amit ki ne merített volna. Amikor pedig minden kérdést kimerített a létezés és nemlétezés dolgában, akkor megtagadott minden érdemet az átalakulások teremtésében [vö. *Csuang-ce* II]. Ha az elvek végpontja az üresség állapota, akkor az én elvész a két véglet között. S ha így van, akkor az én elveszejtése a halfogó varsa elutasításában rejlik. [Vö. *Csuang-ce* XXVI.] A varsa elhagyása a segítségéről való lemondásban van. Csak ha a varsát és az ént mind elfelejtetted, akkor lehetséges, hogy közelebb juss a Valósághoz. Amikor pedig a Valósághoz közelítesz, akkor az üres és a valóságos kettőssége egymásba olvad, s szerzésnek és veszteségnek nincs elválasztó határa. Amikor pedig ezek egymásba

olvadtak és nincs köztük határ, akkor vagy képes elfelejteni a véletlenekeket [vö. *Lun-ju* IV, 5] a kettős csodálatosságban [vö. *Lao-ce* I], elfojtani a veszedelmeket [vö. *Lun-ju* uo.] az egy rendeltetésben [vö. *Lao-ce* XXXIX], visszatéríteni kocsidat a *bodhimanda* útjára, s végül odáig jutni, hogy elméd elérje a buddha-állapotot.

3. Milyen tágas (ez a mű)! Valóban elmondhatjuk róla, hogy „körbe forgatja az üresség pengéjét ott, ahol nincs köztes tér” [vö. *Csuang-ce* III], „megszólaltatja az alig hallható muzsikahangot a világegyetemben” [vö. *Lao-ce* XIV], „átviszi az életfogytig száműzötteket a titokzatos gázlón” [vö. *Csuang-ce* II, Kuo Sziang kommentárjával], és „kilép a létezés és nem-létezés területén túlra”.

4. Mily szerencsések a későbbi korok tanulói! A sík út már simán (járható), s a sötét ösvény immár nyitva van. Valóban megadatik, hogy megrázzuk a kocsicsengőket az Északi Óceánnál [vö. *Csuang-ce* I] és meglovagoljuk a fehér ökröt a Délre való visszatéréskor, megértsük a nagy felébredést az álmok világából, s azonosulván a száz átalakulással, nyugalommal térjünk haza.

5. Ha pedig így van, akkor miképp tudhatnánk, hogy a tündöklő istenség [= a nap] akkor is ragyog, amikor a sötét föld még nincs megvilágítva? Szeng-zsui a maga nyomorúságos, sekélyes értelmével arra vállalkozott, hogy világossá és bizonyossá tegye az üresség átjáróját, táplálja a vágyakozást a Végső Igazság iránt, remélve, hogy a napok használatában is meglesz a jótéteménye, s kívánva, hogy az évek számlálásában is képes legyen hasznot hajtani. Mennyivel többet (tehetett volna) az, akinek a tehetsége kiválóbb! Nem győzván már a tiszteletadás legmagasabb fokát, merészelttem tompa szavaimmal s rövid gondolataimmal előszót írni hozzá és előterjeszteni (ezt a művet). Hozzáadtam egy fejezet- és tartalomjegyzéket a legelején. Vajha képes-e hasznossá lenni? Csak azt remélem, hogy ezekkel a gondolatokkal megnyitom a magától való előrehaladásnak az útját.

Szeng-csao (374–414) Csangan környékén született, szegény írástudó családban. Másolóként dolgozott, s így jól megismerte a világi irodalmat. Eleinte a neo-taoizmus híve volt, ám elolvasván a Vimalakīrti sūtra-t buddhista lett és szerzetes. Felnőtt korára híres és irigyelt tudós volt, s mégis, Csanganból a Liang-beli Kucangba ment és már ott Kumārajīva tanítványául szegődött, akivel így együtt került újra Csanganba. Az udvartól is elismerve vett részt Kumārajīva fordítói és interpretátori munkájában.

Szeng-csao tanítványként is eredeti gondolkodónak bizonyult. Egyéni hangot ütött meg előszavaiban is, mint például az Előszó a Száz tanulmányhoz címűben, amely minden bizonnyal a fordítás esztendejében, 404-ben keletkezett. Kumārajīva Pañcaviṃśati-jának inspirációjára valamikor 404 és 408 között megírta valószínűleg első önálló tanulmányát A prajñā-nak nincs tudása címmel. A mester elolvasta és állítólag ezt mondta: „Az én értelmezésem nem különbözik a tiédétől, kifejezéseket is kölcsönözhetünk egymástól”. 408-ban egyik szerzetestársa, **Tao-seng**, elvitte a művet Lusanba, megmutatta Liu Ji-min-nek, az továbbadta Hui-jüan-nak, aki az egész kolostori közösséggel megismertette. Megmaradt éveiben kommentárok és előszavak mellett még két olyan jelentős művet írt, amilyen A nem-abszolút ürességéről és A dolgok nem mozdulnak el.

Kumārajīva 403-ban bekövetkezett halála után és nem sokkal saját halála előtt írt még egy A nirvāṇa-nak nincs neve című tanulmányt, ennek azonban több része nem hiteles. Ezért a következő lapokon csak a megelőző négy műve olvasható. A kínai szövegek lelőhelye: 1. Taishō XXX, 167c–168a (valamint LV, 77b–c). 2. Taishō XLV, 153a–154c. 3. Taishō XLV, 152a–153a. 4. Taishō XLV, 151a–c. A szöveg tagolása csaknem minden esetben Richard H. Robinsontól származik, aki könyvében Szeng-csao életművét is nagyon alaposan és érdekesen elemzi: op. cit. pp. 123–155; megmutatva ezeknek az írásoknak rendkívüli jelentőségét a kínai buddhista filozófia megalapozásában és alakulásában.

T. F.

Előszó a Száz tanulmányhoz

1. A *Száz tanulmány* a Szent Elméhez való eljutás gázlója és ösvénye, s az abszolút igazság feltárásának nagyon fontos tanulmánya. Több mint nyolcszáz évvel Buddha nirvánája után élt egy bódhiszattva szerzetes, akinek a neve Déva volt. Titokzatos elméje egyedülállóan megvilágosodott, különös tehetsége pedig kiemelkedő volt. Az ő Útja fényessé tette azt a kort, s szelleme fölébe emelkedett a világi külsőségeknek. Ezért volt képes eltávolítani a Tripitaka kettős korlátját és simává tenni a tizenkét (szakaszhoz = a teljes kánonhoz) vezető homályos utat. Egyedül lépkedett Kapilavasztun [= Indián] keresztül, s a Dharma Városának sáncárkává lett.

2. Abban az időben a „külső tanok” (*tīrthika*) zűrzavara (uralkodott), az eretnek nézetek egymással versengve keletkeztek, és a tévelygő viták veszélybe sodorták az igazságot. Közel volt, hogy felfordulás (váltsa fel) a Helyes Utat. Akkor ő fölfelé nézve panaszkodott a Szent Tanítás hanyatlása miatt, lefelé nézve pedig azon kesergett, hogy a tévelygő sokaság csalások martaléka lett. Meg akarta szabadítani és menteni a fuldoklókat, s ezért megalkotta ezt a tanulmányt, amely azáltal támasztotta meg a helyeset és rekesztette el a tévelygést, hogy teljes világosságot teremtett a Végső Eszmény dolgában. Így a helyes átalakítás [= érvelés] megdicsőül általa, a tévutak pedig felváltódnak általa (a helyessel). Ha nem az, aki rendelkezik „minden titokkal” [vö. *Lao-ce* I], akkor ki más lett volna képes erre?

3. A tanulmányban száz vers van, ezért úgy is nevezik, hogy *Száz*. Alapelve s jelentése mély és titokzatos. Összesűriti magában számos könyv lényegét. Stílusa és jelentése kellemes és összefogott, minden alkotásoknak legszebbike. Mégis, végső jelentése homályos és nagyon rövid lévén, csak keveseknek adatik meg hozzá a kapu. Ott volt

(azonban) Vasu bódhiszattva, akinek ragyogó tudása és benső bölcsessége révén finom gondolatai különösen fejlettek voltak, a távolból is illettek a titokzatos lábnyomokhoz, s aki megírta hozzá magyarázó kommentárjait. El is érte, hogy mély és rejtett jelentése ragyogóvá lett a finom toll révén. Stílusa (is) közérthető volt, így érthette el a következő nemzedékeket. Nyelvezete (is) oly ragyogó, hogy az Eszmény ösvényét könnyedén megvilágítja.

4. Olyan ez a tanulmány, hogy beszél, de nem ismeri a megfelelő (ellentétpárokat), cáfol, de nem ragad meg semmi (mást). Egyáltalában nincs támasza, s dolgaiban mégsem veszíti el az abszolút (igazságot). Teljes anélkül is, hogy különös (támpontja) lenne; elvei titokzatosan maguktól találkoznak össze. Az eredethez való visszatérés Útja megvilágosodik ebben (a műben).

5. Azután itt él egy indiai śramaṇa, Kumārajīva, akinek tehetsége mély és széleskörű, akinek kiváló szelleme magasan fölötte áll (az átlagosnak). Alatta tanultam számos éven át, és még most sem tudom teljesen megérteni. [Vö. *Lun-jü* IX, 10.] Állandóan tanulmányozza és idézi ezt a tanulmányt, s az elme számára a legfontosabbnak tartja. Korábban ugyan maga fordította le, ám a szakkifejezések még nem lévén tökéletesek, ennek következtében azok, akik a gondolatot keresték, elakadtak a hibás szövegben, és akik rögzíteni (próbálták) álláspontjait, messze eltévedtek az eredeti egésztől [= a középponti gondolattól].

6. A Nagy C'in [= Kína] *sze-li-hiao-wei-je* és An-cs'eng hercege, Jao Szung, tiszta és nyugodt kedélyű ember, „üres elméje” [vö. *Lao -ce* IV] pedig egyszerű és (ugyanakkor) kiváló. Széleskörűen járatos a belső és külső [= buddhista és világi] dolgokban, elvekben és gondolatokban egyetemesen tájékozott. Fiatal korában is szerette a Nagy Utat, felnövekedvén pedig még odaadóbb lett. Ámbár a testét újra meg újra megterhelték időszakos kötelességei, a dharmáról való beszélgetéseket nem hagyta abba. Valahányszor pedig kezébe vette ezt a szöveget, nagyon sok olyasmit talált benne, ami elszomorította. A Hung-si (uralkodási periódus) hatodik évében [= 404-ben], *Sou-hing* csillagállás-kor összehívta tehát az elveket kóstolgotató śramaṇa-kat, és Kumārajīva-val együtt megszerkesztették a helyes szöveget, ellenőrizték, majd

kicsiszolták a második változatot. Arra törekedtek, hogy megőrizték a tanulmány értelmét, és hogy „lényegi legyen, de nem durva, rövid, de találó” [vö. *Lun-jü* VI, 16]. A gondolatok most teljesen ki vannak fejtve, és nincs benne semmi rés [vö. *Lun-jü* VIII, 21].

7. A tanulmány összesen húsz fejezetből áll, minden fejezetben öt verssel. A további tíz fejezetről (Kumārajīva) úgy gondolta, hogy nem lehet hasznára ennek a vidéknek, ezért elhagyta azokat és nem adta át nekik. Remélem, hogy ragyogó értelmű „nemes emberek” részletesen tanulmányozni fogják (ezt a művet).

A prajñā-nak nincs tudása

I. [Bevezetés]

1. A prajñā, mely üres és titokzatos, a Három Kocsi Végső Eszménye. Valóban az Abszolút Egy, amely nem ismeri a megkülönböztetést, de vitatkozik az eretnek tanokkal [vö. *Lun-jü* II,16], (mert azok) már hosszú ideje zavart keltenek.

2. Itt él egy indiai śramaṇa, Kumārajīva, aki fiatal korában bejárta a Nagy Négyszöget [vö. *Lao-ce* XLI] és tanulmányozta a finom részleteket [vö. *Ji-king* 7] ebben a tárgyban. Egyedül állt a szavakon és szimbólumokon [vö. *Ji-king*, *Hi-c'e*, *sang*] túl, és finoman hozzáigazította (elméjét) az alig látható és alig hallható [vö. *Lao-ce* XIV] birodalmához. Megcáfolta az eretnekségeket Kapilavasztuban [= Indiában], és feltámasztotta a tiszta szelet [= a prajñā-t] a Kelet [= Kína] legyezői közt. Meg akarta világítani a különböző vidékeket, de fénye rejtve maradt Liang földjén. Mégpedig azért, mert az Út nem felel az ürességben; hogy válaszoljon, annak feltétlenül oka kell hogy legyen. A Hung-si (korszak) harmadik évében [= 401-ben], *Hing-ki* csillagállás évében C'in [= Kína], kihasználván (Liang) ama tervét, hogy betör az országba, hadsereget állított azzal a céllal, hogy őt idehozza (Csanganba). Az Északi Ég fordulata így alakította a sorsát.

3. A Nagy C'in Égi Királya, akinek Útja (*tao*) megfelel a száz (rég)i király elveinek, Erénye (*tö*) pedig ezer későbbi nemzedéket átítat majd, könnyűszerrel elintézi (a kormányzás) tízezer részletét [vö. *Csuang-ce* III], és egész nap terjeszti az Utat. Valóban olyan ő, akár az Ég az élőlényeknek a Harmadik Korszakban, és mint egy bot a dharmának, amelyet Sákjamuni hagyott örökbe. Ebben az időben több mint ötszáz sramana-t, akik szövegmagyarázók voltak, összegyűjtött a Sziao-jao (Kert) Kilátójában. Ő maga kezében tartotta a C'in [= régi kínai] szöveget, s Kumārajīvával együtt összehasonlították és megállapították a *Vaipulya sūtra* (szövegét). Amit ő kezdeményezett, az nem csak a mi korunk számára jótétemény, hanem minden eljövendő kalpa számára gázlóként és hídként szolgál.

4. Én, a kezdő és tudatlan, résztvettem azon a magasztos gyűlésen, s fontosnak tartom, hogy hallhattam e különös és fontos (tanításokat), először amaz alkalommal. Mégis, a Szent Tudás homályos és alig érthető, mélyen rejtező és nehezen kimeríthető (maradt). Mivel nincs ismertetőjegye és nincsen neve, nem is olyan, amit szavak és képek [= szimbólumok] révén megismerhetnénk. Csak azt kísérem meg, hogy a Gondolattalan [*wang-sziang*; vö. *Csuang-ce* XII] érzelmeit (kifejezzem), bolond szavakat alkalmazva reá [vö. *Csuang-ce* XXII]. Hogy is mondhatnám, hogy a Szent Elmét sikerülhetne elemezni! De megkísérlem, hogy tanulmányt írjak róla, amint következik.

II. [Tézisek]

1. A *Fang-kuang* ezt mondja: „A prajñā nem ismer olyasmit, ami ismertetőjegy lenne, nem ismeri a születés és az elmúlás ismertetőjegyét sem”. A *Tao-hing* pedig ezt mondja: „A prajñā nem ismer semmi tudottat, s nem ismer semmi látottat”. Ez meghatározza a (szent) tudásnak a megvilágosodással való működését, de vajon miért mondjuk, hogy nincs ismertetőjegye és nincs tudása? Egészen érthető, hogy itt egy ismertetőjegy nélküli tudásról és egy tudattalan megvilágosodásról (van szó).

2. Ugyan miért? Mert ha van valami tudott, akkor olyan is van, ami nem tudott. Minthogy a szent elmében nincs semmi tudott, azért nincs

olyan sem, ami nem tudott. A nem-tudással való tudást nevezik mindent-tudásnak (*sarvajñatā*). Ezért hiteles, amit a szutra mond: „A Szent Elmében nincs semmi, ami tudott volna, és nincs semmi, ami nem tudott volna”.

Így aztán a szent ember üressé teszi az elméjét és megtölti [= valóságossá teszi] a megvilágosodását” [vö. *Lao-ce* III]. Egész nap tud, és mégsem tud soha. Ezért képes tompítani ragyogását és eltakarni a fényét [vö. *Lao-ce* VII]. Üres elméje a titokzatosság tükre. Elzárván bölcsességét és eltömítvén hallását, egészen egyedül felfogja a kifürkészhetetlent [vö. *Csuang-ce* XII].

3. S ha így van, akkor a (Szent) Bölcsességnek van egy tükre, amely áthatol a homályon, de nincsen tudása. A szellemnek van egy működése, amely megfelel az alkalomnak, de nem ismeri a gondolkodást. S mivel a szellemben nincs gondolkodás, azért képes egyedül uralkodni túl ezen a világon. S minthogy a Bölcsességben nincs tudás, azért képes a titokzatos megvilágosodásra kívül a dolgokon. A Bölcsesség kívül van ugyan a dolgokon, mégsem mentes soha a dolgoktól. A szellem is, noha kívül van ezen a világon, mégis mindig a világban van. Ezért fölnez (az Égre) s lenéz (a Földre), miáltal alkalmazkodik az átalakulásokhoz. Kapcsolatai (az élőlényekkel) határtalanok [vö. *Csuang-ce* II]. Nincs homály, amelyben ne tájékozódna, de nem ismeri a megvilágosodás érdemét. Ez tehát az, ami tudás nélküli tudás, és amivel a Szent Szellem találkozik.

4. Így aztán (maga is) dologgá lesz.

Reális, de nem létező; üres, de nem nem-létező. Ami jelen van, de nem lehet beszélgetni róla, az csak a Szent Bölcsesség [vö. *Lao -ce* VI].

Ugyan miért?

Ha azt akarod mondani, hogy létezik, akkor nincs alakja és nincs neve [vö. *Lao-ce* XIV]. Ha meg azt akarod mondani, hogy nem-létezik, akkor a Szent általa jutott öntudatra [vö. *Lao-ce* XXXIX]. Ha pedig a Szent általa jutott öntudatra, akkor üres, de nem hiányzik belőle a világosság. Nincsen alakja és nincsen neve, ezért a megvilágosodással nem veszejtette el ürességét. Ha pedig a megvilágosodással nem veszett el az üressége, akkor változatos, de nem változik meg. S ha az

üresség nem veszejtette el a megvilágosodást, akkor a dolgokkal való kapcsolat felé mozdul el.

Így aztán a Szent Bölcsesség működése nem szűnik meg egy pillanatra sem, de ha testi formáját és ismertetőjegyeit keresed, nem találhatod meg egy pillanatra sem.

Ezért Ratnakūṭa azt mondja: „Ha nincs elmédben szándék, akkor csak tetteidet mutogatod”. A *Fang-kuang* pedig ezt mondja: „Anélkül hogy elmozdulna a Tökéletes Megértéstől, (a Tathāgata) felállítja az összes dharmát”. Így aztán a Szent lábnyomai tízezerfélék ugyan, ám mind az „egybe” érkeznek.

5. Ezért a prajñā akár üres is lehet, mégis megvilágosít; az Abszolút Igazság nem-létező is lehet, mégis megismerhető. A tízezer mozgó dolog azonos lehet (a mozgással), mégis nyugodt lehet. A Szent Válasz lehet nem-létező, mégis tevékeny. Nem más ez, mint nem tudni s mégis magától tudni, nem cselekedni s mégis magától tenni [vö. *Csuang-ce* VI]. Ugyan mi többet lehetne tudni? Ugyan mi többet lehetne tenni?

III. [Kérdések és válaszok]

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

Ha valahogy úgy (gondolod), hogy elfelejti a tudását és nem törődik a találkozásával, akkor arról van szó, hogy a Szent Embernek nincs

saját érdeke a tudásban és a találkozásban, s éppen ezáltal valósítja meg saját érdekét [vö. *Lao-ce* VII]. Ez azt jelentheti, hogy nem személyesen birtokolja a tudását, de miképp lenne lehetséges, hogy nincsen tudása?

Válasz: – A Szent Ember érdeme olyan magas, mint az Ég és a Föld, és nem emberi [vö. *Lao-ce* V]. Világossága felülmúlja a napot és a holdat, mégis ő van homályban. Hogy is mondhatnám, hogy érzéketlen lenne, mint a fa és a kő, hiszen csak arról van szó, hogy nincsen tudása. Valójában, ami az emberektől megkülönbözteti őt, az szellemének világossága, s ezért nem lehet a dolgok ismertetőjegyei révén megtalálni őt.

Azt akarod elfogadtatni velem, hogy a Szent Ember nem maga birtokolja a tudását, és hogy olyan nincs, hogy a Szent Ember ne birtokoljon tudást. Ám vajon nem értetted-e félre a Szent Elmét, és nem vesztetted-e el a (szútra-) szövegek jelentését?

Hogy miért?

Egy szútra azt mondja: „Az Abszolút Prajñā épp oly tiszta, mint amilyen üres, nincs tudása és nincs látása, nincs tevékenysége és nincsenek feltételei”. Így tehát a tudás magától is nem-tudás. Miért kellene a „megvilágosodás visszafordítására” várnia ahhoz, hogy azután nem-tudás lehessen? Ha tudása van, és mert természete szerint üres, tisztának nevezed, akkor nem különbözteted meg a tévelygő bölcselkedéstől. A Három Méreg és a Négy Tévedés ugyanis szintén mind tiszta. Miért tiszteljük akkor egyedül a prajñā-t? Ha azzal dicsőíted a prajñā-t, ami tudott, (akkor) ami tudott, az nem a prajñā. Ami tudott, az mindig magától tiszta, ezért a prajñā sohasem (lehetne) tiszta. Így aztán semmi okunk a prajñā tisztaságának magasztalására. Így a szútra ama mondása, hogy a prajñā tiszta, vajon nem azt jelenti-e, hogy a prajñā lényegi természete (*svabhā va*) abszolút tiszta, s alapvetően nincs tévelygésektől elragadott tudása. S ha nincs tudása, amelyet tévelygések ragadnának el, akkor nem lehet a „tudás” kifejezést alkalmazni rá. Nem csupán (arról van szó, hogy) a nem-tudást nem-tudásnak nevezzük, hanem a tudás magától is nem-tudás.

Így a Szent Ember a tudás nélküli prajñā által megvilágosítja az ismertetőjegy nélküli Abszolút Igazságot. Az Abszolút Igazság pedig

nem ismeri „a nyúl és a ló hátrányát” (a folyón való átgázolásakor). A prajñā számára nincs amit tükrével végig ne nyomozna. Ezért a (döntő pillanattal) találkozáskor nem téveszt el semmit; s megfelelően (az abszolút igazságnak) nem igazol semmit. Nyugodtan pihen, nincs tudása, még sincs semmi, amit ne tudna.

2. Ellenvetés: – Minthogy a dolgoknak nincs mivel megértetni magukat, azért neveket állítunk fel, hogy jelezzék a dolgokat. Ámbár a dolog nem a név, végül is vannak megnevezhető dolgok és nekik megfelelő nevek. Ha tehát valaki megtalálta a nevet és keresi a dolgot, akkor a dolog nem képes elrejtőzni. Te azonban elméleted szerint azt mondod, hogy a Szent Elmének nincs tudása, és azt is mondod, hogy még sincs semmi, amit ne tudna. Véleményem szerint a nem-tudás sohasem tudás, és a tudás sohasem nem-tudás. Ezt az elvet a „nevekről való tanítás” teljesen elfogadja, s a terminusok felállításának is alapvető értelme. Elméleteddel mégis azt akarod, hogy (a tudás és a nem-tudás) egy legyen a Szent Elmében, s különböző a szavak értelmében. Vizsgálom a szavakat s keresem a tartalmukat, de nem látom, hogy összeillenek. Vajon miért? Ha a „tudás” szó megfelel a Szent Elmének, akkor nincs semmi, amit a „nem-tudással” meg kellene különböztetni. Ha a „nem-tudás” felel meg a Szent Elmének, akkor ugyancsak nincs semmi, amit a „tudással” kellene megkülönböztetni. Ha pedig a kettő közül egyik sem felel meg, akkor meg nincs semmi, amiről tovább vitatkozhatnánk.

Válasz: – Egy szútra azt mondja: „A prajñā jelentése az, hogy nincs neve, nincs beszéde, nem létező és nem is nem-létező, nem valóságos és nem is üres”. Ha üres (lenne, akkor) sem veszítené el a megvilágosítást; és megvilágosítván sem veszítené el az ürességét. Nem más, mint egy névtelen dharma, s ezért nincsenek szavak, amelyekkel beszélni lehetne róla. S noha szavakkal nem tudunk beszélni róla, mégis, ha nincs a beszéd, akkor semmi nincs, amivel átadhatnánk (másoknak). Ezért a Szent Ember „mindig beszél és sohasem beszél” [vö. *Csuang-ce* XXVII]. Most megkísérem, hogy „bolond beszéddel” [vö. *Csuang-ce* XXII] elmagyarázzam ezt neked. A Szent Elme, mivel egészen finom és nincs ismertetőjegye, nem tekinthető létezőnek; s mivel működésében nagyon erőteljes, nem tekinthető nem-létezőnek sem [vö. *Lao-ce*

VI]. S mivel nem lehet nem-létezőnek tekinteni, azért a Szent Bölcsesség ott van benne. Minthogy pedig nem lehet létezőnek tekinteni, azért a „nevekről való tanítás” nem vonatkozhat rá.

Ezért ha „tudást” mondunk, nem tekintjük azt tudásnak, hanem ezzel (a szóval) szeretnénk érthetővé tenni tükör-jellegét. A „nem-tudás sem azt jelenti, hogy nem tud, hanem ezzel szeretnénk magyarázni ismertetőjegyeit. Magyarázván ismertetőjegyeit nem tekintjük nem-létezőnek; ismertetőjegyét nem tekintjük létezőnek. Minthogy pedig nem létező, azért ha tud is, mégis tudása; s mert nem is nem-létező, azért tudás nélkül is tud.

Ezért a tudás azonos a nem-tudással, a nem-tudás pedig azonos a tudással. Azzal tehát, hogy a szavak különbözők, nem állapítható meg különbözőség a Szent Elme tekintetében.

3. Ellenvetés: – Az abszolút Igazság mély és titokzatos, nem is mérhető ki másképp, csak bölcsességgel. A Szent Bölcsesség képessége már ebben is nyilvánvaló. Ezért egy szútra azt mondja: „Ha nem szerzed meg a prajñā-t, nem látod meg az Abszolút Igazságot”. Az Abszolút Igazság tehát a prajñā feltétele (v. tárgya = *ālambana*). Ha a tárgyával keresed a bölcsességet, akkor (megérted, hogy) a bölcsesség nem más, mint tudás.

Válasz: – Ha a tárgya révén keresed a bölcsességet, akkor a bölcsesség nem tudás. Hogy miért?

A *Fang-kuang* ezt mondja: „Nem a tárgy külső formája szüli a tudatot; ezért mondjuk, hogy nem a formát kell nézni”. S ezt is mondja: „Minthogy az öt skandha tiszta, a prajñā is tiszta”. A prajñā az, amely tudni képes, az öt skandha pedig a tudott. A tudott pedig a tárgy (*ālambana*). A tudó és a tudott egymással társulva létezik, és egymással társulva nem-létezik. Minthogy pedig egymással társulva nem-léteznek, azért a dolgok közül egyik sem létezik; s minthogy egymással társulva léteznek, a dolgok közt nincs ami nem-létezik. Mivel pedig a dolgok közt nincs ami nem-létezik, (a tudás) a tárgy révén keletkezik; és mivel a dolgok közt nincs ami létezik, akkor (a tudást) a tárgy nem képes létrehozni. Mivel pedig (a tudást) a tárgy nem képes létrehozni, azért megvilágosítja ugyan a tárgyát, de az nem tudás. S mert (ugyanakkor a tudás mégiscsak) a tárgya révén keletke-

zik, azért a tudás és tárgya kölcsönösen egymástól való függésben jön létre. Így aztán a tudás és a nem-tudás a tudottból keletkezik. Hogy miért? A bölcsesség a tudott révén tud, s minthogy megragadja az ismertetőjegyeket, azért nevezzük tudásnak. Az Abszolút Igazságnak magában véve nincs ismertetőjegye, az Abszolút Bölcsesség tehát miképpen tudhatja?

Nos, a következők miatt van ez így. A tudott mégsem tudott. A tudott (ugyanis) a tudásból születik. A tudott létrehozta a tudást, s a tudás is létrehozza a tudottat. A tudott együtt született (a tudással). Ám az együtt születettek nem mások, mint okoktól függő dharmák. Minthogy pedig okoktól függő dharmák, nem valóságosak (= nem abszolútak). S mivel nem abszolútak, azért nem is az Abszolút Igazság.

Ezért mondja a *Csung-kuan*: „A dolgok okokat és feltételeket követve léteznek, ezért nem abszolútak; ha nem követnének okokat és feltételeket, akkor azonosak lennének az Abszolúttal. Mármint, az Abszolút Igazságot nevezzük abszolútnak. Ha tehát abszolút, akkor nem függ októl (és tárgytól). Minthogy pedig az Abszolút nem függ októl (és tárgytól), azért nincs is olyan dolog, amely okokat követvén született volna.

Ezért mondja egy Könyv: „Nem látható olyan létező dharma, amely ne okokból született volna”. Így aztán az Abszolút Bölcsesség megismeri az Abszolút Igazságot, de sohasem ragad meg egy tudottat. Ám ha a Bölcsesség nem ragadja meg a tudottat, akkor ez a Bölcsesség hogyan lenne tudás?

Így a Bölcsesség nem nem-tudás, de az Abszolút Igazság sem valami tudott, s ezért az Abszolút Bölcsesség ugyancsak nem tudás. Te azonban tárgya révén akarod keresni a Bölcsességet, s ezért a Bölcsességet tudásnak véled. Tárgya azonban magában véve nem tárgy, hol találhatnád meg tehát a tudást?

4. Ellenvetés: – Amikor azt mondod, „nem ragadja meg”, ez azt jelenti, hogy nincs tudása s ezért nem ragadja meg, vagy azt, hogy már tudja és azután nem ragadja meg? Ha nincs tudása és azért nem ragadja meg, akkor a Szent Ember vak talán, mint az éjszakában bolyongó, aki nem tud különbséget tenni fekete és fehér között? Ha

pedig tudja és azután sem ragadja meg, akkor az ő tudása egészen más valami, mint a nem-megragadás.

Válasz: – Tagadom, hogy nem-tudása miatt nem ragadja meg, s tagadom azt is, hogy tudja és azután sem ragadja meg. A tudás azonos a nem-megragadással, s ezért, ha képes nem megragadni, akkor tud.

5. Ellenvetés: – Az a véleményed, hogy „nem ragadja meg”, valójában azt jelenti, hogy a Szent Elme nem dologként fogja fel a dolgokat, s ezért nem tévelyedik el a megragadásuk által. Ha azonban nincs megragadás, akkor nincs igazolás sem. Ha nincs igazolás, akkor nincs megfelelés sem. Ám ki az, aki megfelelően a Szent Elmének, azt mondaná, hogy a Szent Elmében nincs semmi olyan, ami ne lenne tudott?

Válasz: – Így is van. A nincs igazolás és nincs megfelelés kérdésében azonban (tudni kell, hogy) ha (a Szent Elmében) nincs megfelelés, a dolgok közt nincs ami ne felelne meg, és ha nincs igazolás, a dolgok közt nincs ami ne lenne igaz. S mivel a dolgok közt nincs ami ne lenne igaz, azért igaz ugyan és mégsem igaz, és mert a dolgok közt nincs ami ne felelne meg, azért megfelel ugyan és mégsem felel meg.

Ezért mondja egy szútra: „(A bódhiszattva) egészében látja az összes dharmát, noha semmi sincs, ami látszódnék”.

6. Ellenvetés: – Nem úgy van az, hogy a Szent Elme nem képes igazolni. Valójában azzal is, hogy semmit sem igazol, lehetséges az igazolás. Még ha nem igazol is semmit, amit igazolni lehetne, azért annyit feltétlenül igazol, hogy nincs igazolni való. Ezért a szútrának az a mondása, hogy „mivel az Abszolút Igazságnak nincs ismertetőjegye, azért a prajñā-nak nincsen tudása”, valójában azt jelenti, hogy a prajñā nem birtokolja a létezés ismertetőjegyeinek tudását. Ha az ismertetőjegy nem-létezését úgy fogja fel, mint az ismertetőjegy nem-létezését, akkor miféle zavar lehetne az Abszolút Igazság dolgában?

Válasz: – A Szent Ember számára nem létezik az ismertetőjegyek nem-létezése. Hogy miért? Ha az ismertetőjegy nem-létezését úgy fogja fel, hogy nem-létezik ismertetőjegy, akkor az ismertetőjegy hiánya maga lesz az ismertetőjegy. Elhagyni a létezőt és odamenni a nem-létezőhöz, ez olyan, mint elkerülni a hegycsúcsot és szakadékban járni. Egyik esetben sem lehet megmenekedni a bajtól. Ezért a Tökéletes

Ember a létezőben lakozik, de nem tartja azt létezőnek, a nem-létezőben van otthon, de nem tartja nem-létezőnek azt. S habár nem ragadja meg sem a létezőt, sem a nem-létezőt, ugyanakkor nem is hagyja el sem a létezőt, sem a nem-létezőt. Ezáltal egyesíti fényét „a porral és szenvedéssel”, s körbejárja az Öt Utat [= a pokollakók, éhes-lelkek, állatok, emberek és dévák világát]. Nyugszik és mégis megy, pihen és mégis jön. Nyugodtan nem-cselekszik (*wu-wei*) s mégisincs amit meg ne tenne [vö. *Lao-ce* XXVII és XLVIII].

7. Ellenvetés: – A Szent Elme, noha nincsen tudása, az alkalmakra való válaszolás útját mégsem téveszti el. Így amire válaszolni lehet, arra válaszol, amire pedig nem lehet válaszolni, azt otthagya. Ha így van, akkor a Szent Elme időnként életre kel, időnként meg elhal. Lehetséges-e, hogy így van?

Válasz: – A születés és elmúlás nem más, mint születő és elmúló gondolatok (*citta*). Minthogy a Szent Embernek nincsenek gondolatai, ezek születése és elmúlása hogyan jönne létre? Vagy talán nem is igaz, hogy nincsenek gondolatai, hanem egyszerűen nem tartja gondolatoknak a gondolatokat. És az sem igaz, hogy nem válaszol, hanem egyszerűen nem tartja válasznak a választ. Ezért a Szent Ember útja az alkalmakra való válaszolásban épp oly megbízható, mint a négy évszak természete. Mivel azonban az üresség és nem-lét a lényege, nem lehetséges, hogy megszülessék, és nem lehet, hogy elmúlják.

8. Ellenvetés: – A Szent Bölcsességbeli „nincs” és a tévelygő bölcselkedésbeli „nincs” egyaránt (azt jelenti, hogy) „nem születik és nem is múlik el”. Mi hát a különbség közöttük?

Válasz: – A Szent Bölcsességbeli „nincs” azt jelenti, hogy nincs tudása, a tévelygő bölcselkedésbeli „nincs” pedig azt, hogy „tudni azt, ami nincs”. Abban, hogy „nincs”, azonosak ugyan, de abban, hogy mi „nincs” nekik, különböznek egymástól. Hogy miért?

A Szent Elme üres és nyugodt, nincs tudása arról, amit nem-létezőnek lehet tekinteni. Erről mondhatjuk, hogy „nem-tudás”, de nem mondhatjuk, hogy „tudja a nem-létezőt”. A tévelygő bölcselkedésnek van tudása, s ezért arról van tudása, amit nem-létezőnek lehet tekinteni. Mondhatjuk tehát, hogy „tudja a nem-létezőt”, de nem mondhatjuk, hogy ez „nem-tudás”. A „nem-tudás” azonos a prajñā

„nincs”-ével, a „nem-létezőnek tudása” pedig az Abszolút Igazság „nincs”-ével.

Ezért a prajñā-t és az Abszolút Igazságot összevetve: ha a működésükről beszélsz, azonosnak találod őket és mégis különbözőnek; ha meg nyugodt állapotukról beszélsz, különbözőnek találod őket és mégis azonosnak. Minthogy azonosak, nincs gondolatuk az „az”-ról és az „ez”-ről [= másokról és önmagukról; vö. *Csuang-ce* II]. Minthogy pedig különbözők, nem tévednek a megvilágosítás eredményében. Ezért ha meghatározod az azonosságot, ez azonosság lesz a különbözőségben; s ha meghatározod a különbözőséget, ez különbözőség az azonosságban. Így tehát nem lehet őket (egyoldalúan) különbözőnek felfogni, s nem lehet őket (csupán) azonosnak felfogni sem.

Vajon miért?

Odabenn ott van a magányos tükör világossága, odakünn pedig ott a tízezer dharma valósága. A tízezer dharma valóságos ugyan, a megvilágosítás nélkül mégsem lehet felfogni őket. A benső és a külső együttműködésével érhető csak el a megvilágosítás eredménye. Amiben a Szent nem képes azonosan (cselekedni), éppen ezek a működések. A bensőnek, noha megvilágosít, nincs tudása; a külsőnek pedig, noha valóságos, nincsenek ismertetőjegyei. A benső és a külső, ha nyugalomban van, együttműködve is nem-létező. Amit a Szent nem képes különbözően (tenni), éppen ez a nyugalom.

Ezért az, amit egy szútra mond, hogy „a dharmák nem különbözőek”, hogyan jelenthetne olyasmint, mint hogy meg kell nyújtani a kacsa (lábát) és meg kell rövidíteni a daruét [vö. *Csuang-ce* VIII], ki kell egyenlíteni a hegycsúcsokat, fel kell tölteni a völgyeket, hogy azután ne legyenek ezek közt különbségek? Valójában azt jelenti, hogy ha valaki nem tesz különbséget a különbözőségekben, akkor azok legyenek bár különbözők, mégsem különböznek egymástól.

Ezért egy szútra azt mondja: „Nagyon különös, Világtól Tisztelt, hogy te a nem-különböző dharmák kellős közepében azt mondod, hogy a dharmák különbözőek!” S ezt is mondja: „A prajñā és a dharmák egymással sem eggyé nem olvadnak, sem egymástól el nem különbözödnék”. Ez így igaz.

9. Ellenvetés: – Azt mondtad, hogy ha működésükről van szó, akkor különbözőek, s ha nyugalmi állapotukról van szó, akkor azonosak. Nem világos azonban, hogy a prajñā-n belül miféle különbség van a működés és a nyugalmi állapot között.

Válasz: – A működés azonos a nyugalommal, s a nyugalom azonos a működéssel. A működés és a nyugalom lényegében egy és ugyanaz. „Azonos eredetűek, csak a nevük különböző” [*Lao-ce* I]. Bizonyos, hogy nincs olyan működés-nélküli nyugalom, amely irányítója lehetne a működésnek.

Ezért a Bölcsesség a homályosabb, s a megvilágosodás a fényesebb; a szellem a nyugodtabb, s a megfelelés a mozgékonyabb. Hogy is mondhatnád, hogy a fényesség és a homály, a mozgás és a nyugalom különbözőek?

Ezért a *Cs'eng-kü(-kuang-ming-ting-ji king)* azt mondja: „(Aki buddha, az) nem cselekszik, de felülmúlja a cselekvést”. Ratnakūṭa pedig ezt mondja: „(Aki buddha, annak) nincsenek gondolatai, nincs tudata, még sincs semmi, amiről ne szerezne tudomást”.

Ezek a végső szellemről és a tökéletes Bölcsességről, a képeken [= szimbólumokon] túli Legvégsőről való megnyilatkozások. Ha alkalmazod őket ehhez a magyarázó szöveghez, akkor a Szent Elmét meg lehet ismerni.

A nem-abszolút ürességről

A tökéletes Üresség, amelyben nincs élet (és halál), talán a *prajñā* titokzatos tükrének csodás vetülete, s minden létező dolognak a gyökere. Aki maga nem rendelkezik a bölcsek világos értelmével, mely a tökéletes megértésig jut el, hogyan is lenne képes arra összpontosítani szellemét, aminek sem léte, sem nem-léte nincsen? Ezért a tökéletes ember, ha behatol a Hátártalanba, és semmi határ nem tudja feltartóztatni; ha füle a hallásban és szeme a látásban mindenre képes, hangok és színek nem képesek irányítani: akkor vajon nem azért van-e így, mert azonosítja magát a tízezer dolog eredendő ürességével és ezért a dolgok nem tudják elhomályosítani szellemének világosságát?

Így aztán a bölcs ember, ha legmagasabb rendű tudatának (*prajñā*) segítségével a valósághoz alkalmazkodik, akkor nincs akadály, amelyen át ne hatolna; s minthogy az Egy Leheletre [= Lényegre; vö. *Csuang-ce* VI és XXII] tekintve szemléli a változásokat, azért bármivel találkozék is, ahhoz alkalmazkodik.

Minthogy pedig nincs akadály, amelyen át ne hatolna, azért képes a zavaros és összekeveredett (dolgokat) eredeti tisztaságukban felfogni; s minthogy bármivel találkozék is, ahhoz alkalmazkodik, képes a (különböző) dolgoknak ütközve is egynek fogni fel azokat.

Ha pedig így van, akkor bármily különböző legyen is a tízezer kép [= jelenség], azok nem lehetnek magukban véve [= eredendően] mások. Minthogy pedig nem lehetnek magukban véve mások, azért a képek, amelyeket megismerünk, nem valóságos képek. Minthogy pedig nem valóságos képek, akkor látszódnak bár képeknek, nem is képek.

S ha így van, akkor a dolgoknak és nekem közös a gyökerünk, az igaz és a téves „egy-leheletű” [= lényegében ugyanaz], s az alig észlelhető és a sötétben rejtezkedő minden bizonytal nem olyasmi, amit a közönséges elme kimeríthetne [= felfoghatna].

Ezért a mai vitákban, amikor az Üresség [= *śūnyatā*] fogalmához érkeznek, mindenkinek megvan a (másokéval) nem-azonos vélekedése.

Ha ugyanis a nem-azonosság (feltételezésével) közelítik meg az azonost, akkor létezhetnek-e dolgok, amelyeknek fölfedezhető az azonossága? Ezért a rengeteg vita és veszekedés csak folyik, ám az alaptermészet dolgában senki nem azonosul (a másikkal).

Mik is ezek a nézetek?

(1) Akik úgy fogják fel (a *śūnyatā* fogalmát), mint „elme-beli nem-létet [= bizonyos Cse Min-tu és Tao-heng nézete]”, úgy vélik, az elme elérheti a nem-létet a dolgokkal való viszonyában, de a tízezer dolog ettől még nem kezd el nem-létezni.

Ez (a magyarázat) sikeres annyiban, hogy (elmélkedéssel) eléri a szellem csendjét, de vesztes abban, hogy a dolgok „ürességét” (nem éri el).

(2) Akik (az ürességet) a testi formáknak [= *rūpa*] tulajdonítják [= Cse Tao-lin (314–366) nézete], világosan látják a formákat, csakhogy azok nem önálló formák, s így ha formáknak látszanak is, mégsem formák. Amikor azt mondjuk, *rūpa*, csak a meglevő formákat azonosíthatjuk a *rūpa*-val, miért is kellene arra várnunk, hogy a *rūpa* (valóban) „*rūpa*” legyen és csak azután nevezhessük *rūpa*-nak? Ez (a magyarázat) helyesen mondja, hogy a formák nem önálló formák, de nem érti meg azokat a formákat, amelyek nem-formák.

(3) Akik (az ürességet) „eredeti nem-létnek” fogják fel [= ez Tao-an nézete], azok közül szellemileg sokan lelik kedvüket a nem-lékezésben, s kimondott szavaikkal is nagyra becsülik a nem-létezést. Ezért aminek (a szútrák) tagadják a létezését, arról elismerik, hogy nem létezik; ha pedig tagadják a nem-létezést, akkor a nem-létezőről elismerik, hogy nem létezik.

De ha megvizsgáljuk ezeknek a megállapított (szent) szövegeknek az eredeti jelentését, éppen azt találjuk, hogy (bennük) a létezés tagadása nem a valóságos [= abszolút] létezés tagadása, s a nem-létezés tagadása nem a valóságos nem-létezés tagadása. Miért is lenne a létezés tagadása feltétlenül ennek a létezőnek a nem-létezése, a nem-létezés tagadása pedig annak a nem-létezőnek a nem-létezése?

Erről az épp a nem-létezést szerető beszédről hogyan is mondhatnánk, hogy megfelelne a tényeknek és kifejezné a dolgok belső természetét?

Ha dolognak tartunk egy dolgot, amely valóban dolog, akkor azt a dolgot joggal tarthatjuk dolognak; de ha dolognak tartunk egy olyan dolgot, amely nem dolog [= csak név], akkor hiába hisszük dolognak, az mégsem dolog. Így aztán a dolog nem felel meg a névnek, s az sem követi a valóságot. Ha pedig így van, akkor az Abszolút Igazság csöndje a nevekkel való tanításon kívül van, mit mondhatnék tehát arról, hogy az írott szavak képesek-e eldönteni valamit? Ugyanakkor nem tudok hallgatni sem, s így mégis újra csak szavakat használok és velük kifejezek valamit.

Megpróbálom igazolni elméletemet. A *Mahāyāna-śāstra* ezt mondja: „A dharmákat nem foghatjuk fel sem létezés jellegűeknek, sem nem-létezés jellegűeknek”. A *Csung-lun* pedig ezt: „A dharmák nem léteznek és nem is nem-léteznek, ez az első Abszolút Igazság”. Aki pedig megvizsgálja azt, ami nem létező és nem is nem-létező, ugyan miért is mondaná, hogy megtisztítja magát a tízezer dologtól [vö. *Lao-ce* X], meggátolja magát a látásban és hallásban, néma lesz és teljesen üres [vö. *Lao-ce* XXV], s így lesz aztán az Abszolút Igazság (birtokosa)? Bizonyosak lehetünk benne, hogy ha a dolgokról velük összhangban vélekedünk, akkor a dolgok közt nem lesz ami ellenállna; (ha megértjük, hogy) a hamisság egyben igazság is, akkor ezek természete nem fog váltakozni egymással. Ha pedig természetük nem váltakozik egymással, akkor a nem-létező egyben létező is; ha a dolgok közt nincs ami ellenállna, akkor a létező egyben nem-létező is. S noha a létező egyben nem-létező is, joggal mondom róla, hogy tagadom a létezését, és bár a nem-létező egyben létező is, mondhatom róla, hogy tagadom a nem-létezését. Ha pedig így van, akkor tagadom, hogy a nem-létezőt dolognak tarthatnánk. A dolgok nem valóságos [= abszolút] dolgok; s ha a dolgok nem valóságos dolgok, akkor ugyan hogy lehetne dolognak nevezni őket?

Ezért a (*Vimalakīrti*-) *sūtra* azt mondja: „A jelenség (*rūpa*) természeténél fogva üres (*śūnya*), s nem a jelenség lerombolása révén vált üressé”. Így értjük meg, hogy a bölcs ember épp azáltal igazodik el a tízezer dolog közt, hogy (tudja:) a tízezer dolog magától üres, és ugyan miért kellene arra várni, hogy fölszeleteljék és ezáltal igyekezzenek megérteni őket? Ezért van a (*Vimalakīrti sūtra*) *Kérdések a betegségek*

fajtáiról című fejezetében a nem-valóságosság magyarázata, és a (*Samādhi-sūtra*) *Túláradó nap* című könyvében épp az ürességről szóló fejtegetés. Így aztán, noha a Tripitakában különbözők a szövegek, de ami végighúzódik az egészen, az egy és ugyanaz. Ezért a *Fang-kuang* (*prajñā king*) ezt mondja: „Az Első Abszolút Igazság szerint [= abszolút értelemben] nem létezik tökéletessé [= buddhává] válás, és nem létezik (a nirvána) elnyerése sem; ám a közönséges ember igazsága szerint [= relatív értelemben] igenis van tökéletessé válás és elnyerés”.

Hogy „létezik elnyerés”, az éppenséggel a „nem létezik elnyerés” csalóka elnevezése; a „nem létezik elnyerés” pedig a „létezik elnyerés” igazi neve. Az igazi név, noha igazi [= abszolút], még nem a létezés (bizonyítéka); a csalóka elnevezés pedig, noha csalóka [= relatív], még nem a nem-létezés (bizonyítéka).

Ezért ha azt mondjuk, igazi, attól még semmi sem kezd el létezni, és ha azt mondjuk, csalóka, attól még semmi nem kezd el nem-létezni. A két szó nem lesz egyé, de a két elv ettől még nem különbözik egymástól. Ezért mondja a szútra: „Az Abszolút Igazság és a közönséges ember (relatív) igazsága vajon különböző dolgokra vonatkozik-e”? És a felelet: „Nem különbözőkre”. Ezzel a szútra közvetlenül megmagyarázza az Abszolút Igazságot (*paramārtha*), és megvilágítja, hogy az miért nem létezés, s a relatív igazságról is (*laukika*) megvilágítja, miért nem nem-létezés. Ugyan miért vonatkoznék a kétféle igazság kétfélére a dolgok között is?

Következik ebből, hogy a tízezer dolog végül is van miért ne legyen létező, és van miért ne legyen nem-létező. Ha pedig (a dolgok) van miért ne legyenek létezők, akkor hiába léteznek, az mégsem létezés; és ha van miért ne legyenek nem-létezők, akkor hiába nem léteznek, az mégsem nem-létezés.

Ha valami nem létezik, de az mégsem nem-létezés, akkor a „nem létezik” nem jelent megsemmisülést; s ha valami létezik, de az mégsem létezés, akkor a „létezik” nem jelent valóságos létezést.

Ha pedig a „létező” nem jelent „valóságost”, és a „nem-létező” nem jelent „nyomtalanul eltűntet” [= teljes megsemmisülést], akkor a létezés és a nem-létezés különböző elnevezések ugyan, de egyazon dolgot fejeznek ki.

Ezért a (*Vimalakīrti-sūtra*-beli) fiú [= Vimalakīrti fia, azaz *Kulaputra Ratnakūta*] sóhajtva mondja: „(Buddha) szerint a dolgok (*dharma*) nem-létezők s ugyanakkor nem is nem-létezők, mert okokra és feltételekre támaszkodva születik meg minden dolog”.

A *Bodhisattva-keyura-sūtra* ezt mondja: „Amikor (a bódhisattva) megforgatja a Törvény kerekét, akkor nem mondhatjuk, hogy létező a megforgatás, és azt sem, hogy nem-létező a megforgatás, mert hiszen nincs semmi, amit a megforgatás megforgasson”. Ilyenek valamennyi szútrának mély értelmű szavai.

Hogyan van tehát? Ha azt mondjuk, a dolgok nem léteznek, akkor a megszűnés tana nem is félrevezető; ha meg azt mondjuk, a dolgok léteznek, akkor az örökkévalóság tanának van igaza. Minthogy a dolgok nem egyszerűen nem-létezők, azért a megszűnés tana félrevezető; s minthogy a dolgok nem egyszerűen létezők, azért az örökkévalóság tanának nincs igaza. Ebből következik, hogy a létezés tagadása és a nem-létezés tagadása egyaránt az Abszolút Igazság hiteles megnyilvánulása.

Ezért a *Tao-hing* (szútrában) azt mondják: „Az elme sem nem létező, sem nem nem-létező”. A *Csung-kuan* pedig ezt mondja: „Minthogy a dolgok követik az okokat és feltételeket, ezért nem is létezők, s lévén hogy ezekből a feltételekből keletkeznek, azért nem is nem-létezők”. Megvizsgálván az alapelvet, azt (mindkét idézetben) azonosnak találjuk.

Ami azonossá teszi őket, (nem más, mint) hogy a létezés, ha valóságos létezés, akkor létezés magában is, és állandó létezés, amelynek miért kellene okokra várnia, hogy azután létezés lehessen? Épp így a valóságos nem-létezés az nem-létezés magában, állandó nem-létezés, amelynek nem kell okokra várnia, hogy azután nem-létezés lehessen. Ha egy létező nem képes magában is létezni, hanem okokra vár és csak azután létezik, akkor ebből tudhatjuk, hogy ez a létező nem valóságos létező. Ha pedig egy létező nem valóságos létező, akkor hiába létezik, mégsem nevezhetjük létezőnek.

A „nem nem-létezés” pedig az, amikor a nem-létező mélyen lakozik és meg sem moccan, s joggal lehet őt nem-létezőnek nevezni. A tízezer dolog, ha nem-létezik, akkor nem képes fölemelkedni [=keletkezni],

mert ha fölemelkedik, akkor nem nem-létező; így értjük meg, hogy ha valami okokból keletkezik, akkor az már nem nem-létező.

Ezért a *Mahāyāna-śāstra* azt mondja: „Valamennyi dolog mind okoktól és feltételektől függ, ezért léteznie kell; de mert minden dolog okoktól és feltételektől függ, ezért mégsem létezik szükségképpen. Valamennyi nem-létező dolognak (*asad-dharma*), lévén hogy mind okoktól és feltételektől függ, mégiscsak léteznie kell; és minthogy valamennyi létező dolog (*sad-dharma*) okoktól és feltételektől függ, azért mégsem létezik feltétlenül”. Ha megvizsgáljuk ezeket a létezésről és nem-létezésről szóló mondásokat, vajon nem lennének mások, mint egyszerű ellentétes kijelentések?

Ha a lehetséges létezés azonos lenne az igazi létezéssel, akkor (a szútra) nem nevezhetné nem-létezésnek; ha a lehetséges nem-létezés azonos lenne az igazi nem-létezéssel, akkor nem mondhatná létezésnek. A „létezés” szót itt már fel kell cserélnünk a „nem valódi létezés” (kifejezéssel), ezáltal megvilágítva a nem-létezés tagadását, és a „nem valódi nem-létezés” (terminussal), megmagyarázva vele a létezés tagadását. Itt az Egyet kétféleképp nevezzük, a szavak tehát hasonlóak, de nem azonosak, ám ha jól megértjük, hogy miben azonosak, akkor nincs köztük különbség, bár mégsem azonosak.

Ha pedig így van, akkor a tízezer dolog van amiért ne legyen létező, s nem is lehet megérteni úgy, mint létezőt; de van ami által ugyanakkor [= más szempontból] nem tarthatjuk nem-létezőnek, s nem is lehet megérteni úgy, mint nem-létezőt. Hogyan is van ez? Ha azt akarjuk mondani, hogy léteznek, az a létezés nem „valóságos élet” [= abszolút létezés]; ha azt akarjuk mondani, hogy nem-létezők, a megnyilvánulásaik mégis testi formákkal azonosak. A jelenségekkel és testi formákkal bíró nem igazán nem-létező, a nem abszolút pedig nem valóságos létezés. Így aztán a nem-abszolút [= nem-valóságos] ürességének értelme megvilágosodik ezen a helyen.

Ezért mondja a *Fang-kuang*: „Minden dolog csak kölcsönzött elnevezés, nem valóságos. Olyanok, mint a varázslással előállított ember; nem mondhatjuk, hogy nem létezik a varázslással előállított ember, de a varázslással előállított ember nem valóságos ember”.

Ha a név segítségével keressük a dolgot, akkor a dolog nem-létét találjuk a név valóságaként; ha a dolog segítségével keressük a nevet, akkor a név nem-létét kapjuk meg a dolog eredményeképpen. Ám ha a dolog nem-létét találjuk a név valóságaként, akkor az nem a dolog; ha meg a név nem-létét kapjuk meg a dolog eredményeképpen, akkor az nem a név. Mert a név nem azonos a valósággal, s a valóság nem azonos a névvel. De ha név és valóság közt nem létezik azonosság, akkor vajon hol találjuk a tízezer dolgot?

Ezért mondja a *Csung-kuan*: „A dolgok sem nem ‚azok‘, sem nem ‚ezek‘. Csak az emberek neveznek el ‚ezeknek‘ némely dolgokat, s ‚azoknak‘ más dolgokat, ráadásul ama dolgok az ‚ezek‘ révén neveztetnek ‚azoknak‘, (mások meg) az ‚azok‘ révén ‚ezeknek‘”. Az „ez” és „az” sohasem meghatározott, egy (jelentésű) név, és csak az ostoba ember hiszi, hogy mindig ugyanaz az értelmük. Így aztán az „annak” és „ennek” a kezdeti létezését tagadni kell, de az ostoba ember a kezdeti nem-létezésüket tagadja. Ám ha megértettük, hogy az „az” és az „ez” létezését tagadnunk kell, akkor némely dolognak a létezése vajon lehet-e létezés?

Ezért ha tudjuk is, hogy a tízezer dolog nem valóságos, kölcsönzött elnevezésük tartósan megmarad. Ez okból állítja a *Cs'eng-kü* (szútra), hogy az elnevezések erőszakolt névadással keletkeztek, és Jüan-lin [= Csuang Csou] is így alkalmazta az ujjak és a ló hasonlatát [vö. *Csuang-ce* II]. És ha így van, akkor a mélyre és távolra ható beszéd vajon sehogy és sehol nem lehetséges?

Ezért a bölcs ember meglovagolja az ezernyi változást, de maga nem változik, belesétál tízezer tévedésbe, de mindig áthatol rajtuk, mégpedig azért, mert azonosul a tízezer dolog magától való ürességével (*śūnyatā*) és nem kölcsönzi az üresség szót ahhoz, hogy üresnek fogja fel a dolgokat.

Ezért mondja a (*Fang-kuang*) szútra: „Csodálatos, Világ Tiszteltje [= Sákjamuni Buddha], nem mozdítod el a valóság határait, úgy állapítod meg minden dolog helyét”. Azok nem szakadnak el a valóságtól, de állnak a helyükön, s ha megállnak a helyükön, az maga is valóság. Nos, ha így van, akkor az Út (*tao*) távol van-e tőlünk? Noszogatjuk dolgainkat, s ez valóság. A bölcsesség messze van

tőlünk? Adjunk testet neki [= valósítsuk meg], mégpedig a szellemünkben.

A dolgok nem mozdulnak el

Hogy midőn a születés és halál egymást követi, a hideg és forró egymást váltogatja, akkor vannak dolgok, amelyek folynak és mozognak: ez az emberek szokásos vélekedése. Én azonban úgy gondolom, mindez nem így van.

Hogy miért? A *Fang-kuang* ezt mondja: „A dharmák nem mennek és nem jönnek, nem mozognak és nem fordulnak”. Ha megvizsgáljuk ezt a ‚mozgás nélküli tevékenységet’, nem (azt találjuk, hogy a dharmák) elhagynák a mozgást és úgy keresnék meg a nyugalmat, hanem hogy meg kell találniuk a nyugalmat minden mozgásban. És mert meg kell találniuk a nyugalmat minden mozgásban, azért mozogjanak bár, mindig nyugodtak. És mert nem hagyják el a mozgást, hogy úgy találják meg a nyugalmat, azért legyenek bár nyugodtak, nem szakadnak el a mozgástól.

Úgy van tehát, hogy mozgás és nyugalom sohasem volt különböző, de a tévelygő nem ért egyet ezzel. Odáig jutott a dolog, hogy az igaz szavak [= Buddha tanai] fennakadnak a versengő vitatkozásokon, és az Eszményhez vivő ösvényt elgörbítik azok, akik a különbözőséget szeretik, úgyhogy a nyugalom és mozgás végpontjáról már egyáltalában nem könnyű beszélni. Hogy miért? Mert ha az abszolútról beszélnek, szembefordulnak a szokással, ha meg alkalmazkodnak a szokáshoz, szembekerülnek az abszolúttal. Szembekerülvén pedig az abszolúttal, nem találják meg (a dolgok igazi) természetét, és nem térnek vissza (az eredeti állapotba). A szokással szembefordulván pedig a beszédük sótalan és ízetlen [vö. *Lao-ce* XXXV].

Ennek az a következménye, hogy a közepes (képességű) ember nem tudja eldönteni, elfogadja vagy elvesse-e (a helyes tanítást), az alantas (képességű) ember pedig csak tapsol a kezével, de oda sem figyel [vö. *Lao-ce* XLI].

Ami közel van, mégsem lehet megismerni, az csupán a dolgok természete volna? Nos, nem tudom megállítani magamat. Lakozzék tehát elménk a mozgás és nyugalom határán. Miért állítanám, hogy (amit mondok, az) biztosan úgy van? Csak kísérletet teszek, hogy megtárgyaljam ezt a következőképpen.

A *Tao-hing* azt mondja: „A dharmáknak alapvetően nincs helyük, a honnan elindulván megjöjjenek, s elmenvén sincs hely, ahová megérkezzenek”. A *Csung-kuan* pedig ezt: „Ha körül nézel egy helyen, megtudod, hogy „az” (a másik ember) elment, ám aki elment, nem éri el (ugyanazt) a helyet”. Mindkét (idézet arról szól, hogy) a mozgással azonosak lévén is keresik a nyugalmat, amiből tudható, hogy a dolgok nem mozdulnak el. Ez világos.

Amit az emberek mozgásnak vélnek, az (nem más, mint) hogy a régi dolgok nem érik el a jelent, s ezért azt mondják róluk, hogy mozognak és nem nyugodtak. Amit pedig én értek nyugalmon, az ugyancsak (nem máson alapszik, mint) hogy a régi dolgok nem érik el a jelent, s épp ezért mondom róluk, hogy nyugodtak és nem mozognak. (Mások azt gondolják, hogy) mozgásban vannak és nem nyugodtak, mert hiszen nem jönnek; (én meg úgy vélem, hogy) nyugalomban vannak és nem mozognak, mert hiszen nem mennek el.

Így van, hogy amivel találkozunk, sohasem különböző, és amit látunk, sohasem ugyanaz. Amit a szembeforduló gátnak nevez, azt nevezi az alkalmazkodó átjárónak. Ha megtaláltad az Utat, akkor ugyan mi gátolhatna?

Fájdalom, hogy az emberek gondolatai oly régóta tévelygésben vannak! Szemük előtt van az Abszolút, de nem értenek belőle semmit. Azt már tudják, hogy az elmúlt dolgok nem jönnek (vissza), de azt mondják, a jelen dolgai odamehetnek. Ám ha az elmúlt dolgok már nem jöhetnek, akkor a jelen dolgai hol is mehetnének oda?

Mit jelent ez? Ha az eddig volt dolgokat a múltban keresed, akkor azok a múltban nem lehettek nem-létezők. Ha az eddig volt dolgokat a jelenben kutatod, akkor azok a jelenben nem lehetnek létezők. És hogy a jelenben nem lehetnek létezők, abból megérthetjük, hogy a dolgok nem jönnek (vissza). S mert a múltban nem lehettek nem-létezők, azért tudhatjuk, hogy a dolgok nem mennek el. Ha mármost

megvizsgáljuk a jelent, nos, a jelen hasonlóképpen nem megy el. Ez azt jelenti, hogy a régi dolgok maguktól ott vannak a régiségben, s nem lehet a jelent követve elérni a régiséget. A jelen dolgai pedig maguktól itt vannak a jelenben, s nem lehet a régiséget követve elérni a jelent.

Ezért mondotta Csung-ni [= Konfuciusz]: „Hui [= Jen Jüan], látod a megújítást (minden dologban). De ha karjainkat összekulcsoljuk, azok már nem a régiek” [vö. *Csuang-ce* XXI]. Így aztán, hogy a dolgok nem mennek és jönnek, egészen világos. Minthogy a legkisebb jele sincs elmenésnek és visszatérésnek, miféle dolog lenne az, ami mozogni tudna?

S ha így van, akkor csodálni való-e, hogy a hatalmas szélvihar, noha hegyeket dönt le, mégis mindig nyugodt; hogy a Folyam és a Folyó [= a Jangce és a Huangho], amikor alázúdul, akkor sem folyik; hogy a ,vad lovak’ [= tavaszi harmatcseppek], rezegvén és lecsöppenvén sem mozognak; s hogy a nap és a hold, bár átszelik az égboltot, mégsem keringenek?

[**Ellenvetés:**] Ó, az ember élete gyorsan tovatűnik, gyorsabban, mint egy folyó rohanása! [Vö. *Lun-jü* IX, 16.] Ezért a srāvaka [= „aki hallja a hangot”] azzal, hogy ráébred a nem-állandóságra, tökéletesíti (magában) az Utat (*bodhi*), a pratyeka [= a létfeltételeket értő] buddhák pedig azáltal, hogy megértik az okoktól való elszakadást, azonosulnak az Abszolúttal. Ha a tízezer mozgás nem okoz változást, akkor (a srāvaka-k és a pratyeka-buddhák) hiába vizsgálják a változtatásokat, hogy ezzel léphessenek feljebb az Úthoz vezető lépcsőn.

[**Válasz:**] Ha közelebbről megvizsgáljuk a Szent mondását, akkor homályosnak és nehezen érthetőnek találjuk. (A dharmák) mintha mozognának, mégis nyugalomban vannak; látszólag elmennek és mégis maradnak. A szellem révén lehet találkozni velük [vö. *Csuang-ce* III], de események révén nehéz megtalálni őket. Ezért ha azt mondja, ,elmennek’, nem feltétlenül mennek el; (ezzel azonban) véget vet az emberek állandóság-gondolatának. Ha azt mondja, ,megállnak’, nem feltétlenül állnak meg; (de ezzel) eltávolítja azt, amit az emberek az elmenésről beszélnek. Miért is mondaná, hogy az elmenéssel (egy dolog) elhagyhatna (mindent), vagy hogy a megállással maradhatna?

Ezért mondja a *Cs'eng-kü*: „A bódhiszattva az állandósággal számolók közt lakván, terjesztette köztük a nem-állandóság tanításait”. A *Mahāyāna-śāstra* pedig ezt mondja: „A dharmák nem mozognak, nincs is helyük, ahová menjenek és jöjjenek”. Mindezek (az idézetek) arra valók, hogy tanítsák az egyszerű embereket. A két mondás egy ponton összetalálkozik. Nem mondhatod, hogy mert a szövegük különböző, elvétenék a céljukat [= jelentésüket].

Ezért attól, hogy valaki „állandót” mond, (a dolgok) nem állnak meg. Ha elmenésről beszél valaki, akkor sem mozdulnak el. Nem mozdulnak el, s ezért elmúlnak bár, de mindig nyugodtak. Nem állnak meg, s ezért nyugodtak ugyan, de mindig továbbhaladnak. S mert nyugodtak bár, de mindig továbbhaladnak, továbbhaladván sem mozdulnak el. Minthogy pedig továbbhaladván is mindig nyugodtak, azért nyugodtak, de nem maradnak.

S ha így van, akkor amit Csuang-ce mondott egy hegynek az elrejtéséről [vö. *Csuang-ce* VI], és amit Konfuciusz mondott egy folyónál állva [vö. *Lun-jü* IX, 16], egyaránt arról fejezi ki érzelmeiket, hogy ami elmúlt, annak mily nehéz megmaradnia. De miért mondanák azt, hogy elhagyván a jelent, (a dolgok) el is múlhatnak. Így aztán ha megvizsgáljuk a Szent Ember Elméjét, látjuk, hogy nem ért egyet azzal, amit az emberek látnak és felfognak.

Hogyan is? Az emberek azt mondják, a gyermek és a felnőtt azonos a testben, és hogy száz esztendőn át is egy marad (a személy) alapjellege. Csak azt tudják, hogy az évek elmúlnak, de nem értik meg, hogy a formák követik őket. Ezért a brahman elhagyta családját (és vándorútra ment). Fehér fejjel tért haza, s a szomszédok meglátván őt így szóltak: „Hát ez a régi ember még életben van?” A brahman pedig így felelt: „Én olyan vagyok, mint az a régi ember, de nem vagyok már a régi ember”. A szomszédok mind meghökkentek ezen, és nem fogadták el amit mondott. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egy erős ember teherrel a vállán rohan előre, míg a homályban levők nem is tudnak róla [vö. *Csuang-ce* VI].

Ezért a Tathāgata, minthogy a közönséges gondolkodás (általában) fennakad valamin, egyszerű nyelvet használ, hogy megmagyarázza a tévedéseit. Felszállván a sohasem kettős Abszolút Elmére, kimondja a

nem-egyedüli eltérő tanításokat is. Ami célt téveszt és mégsem lehet különbözőségnek tartani, az vajon egyedül a Szent beszéde? Ezért amikor (a buddha) az Abszolútról beszél, abban ott van kijelentése arról, hogy „nem mozdulnak el”, amikor pedig szokványosabban tanít, abban ott vannak szavai a „folyásról” és „mozgásról”. Az ezer ösvény, amelyet különbözőképpen hirdetnek, összetalálkozik az azonos célban.

Ámde mikor a szövegekre támaszkodók hallanak arról, hogy (a dolgok) nem mozdulnak el, azt mondják, a régi dolgok nem érik el a jelent; és amikor folyásról és mozgásról hallanak, azt hiszik, a jelen dolgai elérhetik a régiséget. Ha egyszer már múltból és jelenről beszéltek, akkor miért akarják elmozdítani ezeket?

Attól, hogy azt mondjuk, elmúltak, (a dolgok) nem szükségképpen múlnak el. A múltban és a jelenben (a dolgok) örökre megmaradnak, lévén hogy nem mozognak. Ha kijelentjük, hogy elmennek, nem szükségképpen mennek el. Azt jelenti ez, hogy a jelenből nem érik el a múltat, lévén hogy (a dolgok) nem jönnek. S mivel nem jönnek, azért nincs versenyfutás múlt és jelen között. És mert nem mozognak, azért minden természet fennmarad egyidőben.

Így aztán a sok könyvben különböznek a szavak, s a Száz Iskola különbözőképpen beszél, de ha megtaláltuk találkozási pontjaikat, akkor a különböző szövegek hogy is lennének képesek megtéveszteni bennünket?

Ezért amit az emberek fennmaradásnak mondanak, azt én eltávozásnak nevezem; amit meg eltávozásnak mondanak az emberek, azt én megmaradásnak nevezem. Így az eltávozás és a megmaradás különbözők ugyan, mégis egyre vonatkoznak. Ezért mondja a Könyv: „A helyes szavak olyanok, mint az ellentétük [vö. *Lao-ce* LXXVIII]. Ki fog akkor hitelt adni nekik?” Ennek a mondásnak jó oka van.

Hogy miért? Az emberek a jelenben keresik a múltat, és azt mondják, hogy az nem maradt fenn. Én a múltban keresem a jelent, és tudom, hogy nem távozik el. Ha a jelen eléri a múltat, akkor a múltban ott kell lennie a jelennek. Ha a múlt eléri a jelent, akkor a jelennek kell ott lennie a múltban. A jelenben azonban nincs itt a múlt, s ebből tudjuk, hogy az nem jön (vissza). A múltban sincs ott a jelen, amiből tudjuk, hogy nem távozik el. Ha pedig a múlt nem éri el a jelent, s a

jelen sem éri el a múltat, akkor az események mind a természetük révén fennmaradnak az egy időben. Miféle dolog létezhetnék, amely el is mehetne, meg is jöhetne?

Így aztán a négy évszak elrohan, akár a szél, a Nagy Medve pedig úgy forog, mint a villám. Ha megérted e gondolat finomságait, akkor (látod, hogy) gyorsak ugyan, de nem fordulnak (vissza).

Ezért a Tathāgata hatása átfolyik tízezer nemzedéken, de örökre megmarad. Útja átvezet száz kalpán, de nagyon szilárdan áll. Hogy egy domb befejezéséhez szükség van az első kosár (földre), s hogy az utazásból való megérkezéshez kell az első lépés [vö. *Lao-ce* LXIV és *Lun-jü* IX, 18], annak oka, hogy a karma hatása valóban nem pusztulhat el. S mert a karma hatása nem pusztulhat el, azért a régiségben lakozik ugyan, mégsem alakul át. Nem alakul át, s ezért nem mozdul el. Nem mozdul el, s ezért mozdíthatatlan; mindez világos. Így amikor a szútra ezt mondja: „A Három Szerencsétlenség eláraszt mindent, de az én karmám mozdíthatatlan”; én hitelt adok ezeknek a szavaknak.

Hogy miért? A hatás nem jár együtt az okkal; a hatás az októl függ. S minthogy a hatás az októl függ, az ok nem pusztulhat el a múltban. És mert a hatás nem jár együtt az okkal, az ok nem jön a jelenbe. Ha pedig nem pusztul el és nem is jön, akkor a „nem mozdul el” értelme világos. Milyen további tévedés lehet még az eltávozás és a maradás dolgában, s milyen téblábolás a mozgás és nyugalom között?

Így aztán, ha az ég és föld felfordulna is, az sem jelentené, hogy nem nyugodtak. Ha az ár egészen az égig csap is, ez nem jelenti, hogy mozog. Ha képes vagy szellemedet hozzáigazítani a dolgokkal való azonosuláshoz, akkor ez (a tanítás arról, hogy a dolgok nem mozdulnak el) már nincs messze tőled és megismerheted.

IV.

EGY ANTIBUDDHISTA FILOZÓFUS

Fan Csen vitairata

Fan Csen (c. 450–510) a Liang-dinasztia Történetében található életrajza szerint elszegényedett hivatalnokcsaládban született, a mai Honan területén. Konfuciánus neveltetést kapott; szókimondó ember volt és felülmúlhatatlan vitatkozó, így aztán az előkelő írástudók nem szenvedhették. Különböző tisztségeket töltött be, s gyakori vendége volt a C'i-dinasztia korabeli híres mecénásnak, Sziao Ce-liang (460–494) hercegnek, s jóbarátságba került Sziao Jen-nel, aki 502-ben megalapította a Liang-dinasztiát és annak első, Wu-ti nevű császára lett. Ám magas kapcsolatai sem mentették meg a vidékre helyezésektől s végül a száműzetéstől. Ez utóbbira talán azért került sor, mert szókimondásával megsértette Wu-ti császárt, esetleg 505-ben vagy 506-ban. Nem lehetetlen azonban, hogy azért, mert Wu-ti 504-ben államvallássá nyilvánította a buddhizmust, mire Fan Csen 507-ben nyilvánosságra hozta talán korábban írt, de most különösen aktuálissá vált művét, A lélek halandóságáról címűt. Pályájának utolsó szakasza, valamint halálának éve is bizonytalan.

Annyi bizonyos, hogy ez a mű közvetett válasz a nagyhírű Hui-jüan A lélek nem hal el című – a Madhyamaka iskola szemszögéből eretnek – téziseire, valamint természetesen vita a misztikus és vulgáris neo-taoizmus felfogásával is. Fan Csen írása – bizonyos gyöngeségeivel együtt – kétségtelenül a kínai filozófia legérdekesebb és legfontosabb teljesítményei közé tartozik.

A szöveget Fan Csen-nek a Liang-su-ban található életrajza őrizte meg, de tanulmányozható az egész szöveg a kínai buddhista kánon LII. kötetében is, Seng-ju Hung-ming-ci című gyűjteményének 9. fejezetében, ahol két buddhista vitairat is idézi Fan Csen művét, az egyik teljes egészében. Mindkettőnek „Ellenvetések Fan Csen »A lélek halandóságáról« szülő értekezése ellen” a címe, s mindkettővel egybe kell vetni az életrajzban megőrzött szöveget, amelyet ezáltal több ponton is javítani és kiegészíteni lehet.

A lélek halandóságáról egy részét régebben Csongor Barnabás is lefordította magyarra, újabban pedig Ecsedy Ildikó Etienne Balázs egy 1932-es munkája alapján. Ez utóbbi a keletkezés körülményeiről és a szöveg magyarázatra szoruló utalásairól is kimerítő képet ad: Etienne Balázs, Fan Csen, az

első kínai materialista *in Gazdaság és társadalom a régi Kínában, Európa Könyvkiadó, Budapest 1976, pp. 283–308.*

Az itt következő fordítás alapja egy szöveggyűjtemény volt: Han–Wei Liu-cs'ao szan-wen szüian, Cs'en Csung-fan kitűnő gondozásában és kommentárjaival, Sanghaj 1957, pp. 210–219. Egybevettetett a Si Cün szerkesztésében megjelent kétnyelvű gyűjtemény (Shi Jun, Selected Readings from Famous Chinese Philosophers, Beijing 1988) első kötetében olvasható szöveggel: pp. 376–397. Mindkét kiadvány természetesen hasznosította a Hung-ming-ciben található változat tanulságait.

T. F.

FAN CSEN

A lélek halandóságáról

Valaki fölteszi a **kérdést**: – Azt mondod, mester, hogy a lélek halandó; de hát honnan tudod, hogy halandó?

Válaszom ez: – A lélek nem választható el a testtől, s a test nem választható el a lélektől. Ezért amíg a test él, addig a lélek is él, és ha a test elpusztul, elhal a lélek is.

Kérdés: – Testnek azt nevezzük, aminek nincs tudata, léleknek pedig azt, aminek tudata van. A tudatos és a tudattalan nagyon is különböző dolgok; a lélek a testtel így elvileg nem lehet egy és ugyanaz. Hogy test a lélektől elválaszthatatlan lenne, azt én nem tudom felfogni.

Válasz: – A test a lélek anyagi hordozója, a lélek meg a test működése; ha tehát testnek az anyagi hordozót nevezzük, léleknek pedig a működést, akkor a test és a lélek semmiképpen sem lehet egymástól különböző dolog.

Kérdés: – De ha a lélek nem anyagi hordozó, a test pedig nem működés, akkor azt, hogy nem lehetnek különbözők, hogyan bizonyítod?

Válasz: – Csak a nevük különböző, a lényegük egy és ugyanaz.

Kérdés: De ha a nevük egyszer már különböző, hogyan lehetne egy és ugyanaz a lényegük?

Válasz: – A léleknek és anyagi hordozójának viszonya olyan, mint az élességnek a kés pengéjéhez való viszonya; a testnek a működéshez pedig olyan, mint a kés pengéjének az élességéhez. Az élesség név nem jelent késpengét, s a késpenge név nem jelent élességet. Ám ha elvész az élesség, nincs késpenge sem, és ha elvész a késpenge, nincs többé élesség. Sosem hallottam olyasmit, hogy a késpenge elpusztult, de élessége megmaradt volna; hogy is lehetne elképzelni tehát, hogy a test elpusztul, de a lélek megmarad?

Kérdés: – A késpenge és élessége dolgában talán így van, ahogy mondod; de test és lélek viszonyában ez a magyarázat nem helyes. Hogy miért nem? Mert a fa anyagi hordozójának nincsen tudata, de az ember anyagi hordozójának van tudata. Mármost az embernek ugyanolyan anyagi hordozója van, mint a fának, s mégis különbözik a fától azért, hogy tudata van. Vajon nem azért-e, mert a fa csak eggyel rendelkezik, az ember azonban kettővel?

Válasz: – Milyen különös beszéd ez! Ha az ember valóban ugyanolyan anyagi hordozóval rendelkezne, mint a fa, s ez lenne a test, és a fától eltérőleg tudata lenne, mégpedig a lelke, akkor lehet, hogy úgy lenne, ahogy mondtad. Valójában azonban az ember anyagi hordozója olyan anyagi hordozó, amelynek tudata van, a fa anyagi hordozója pedig olyan anyag, amelynek nincs tudata. Az ember anyaga nem a fa anyaga, s a fa anyaga nem az ember anyaga. Hogyan is lenne ugyanolyan anyaga, mint a fának, s rendelkezne a fától eltérőleg mégis tudattal?

Kérdés: – Az ember anyaga éppen abban különbözik a fa anyagától, hogy tudata van. És ha az ember, akinek nincs tudata, miben különbözik a fától?

Válasz: – Olyan ember nincs, akinek ne lenne tudattal bíró anyaga, miként olyan fa sincsen, amelynek tudattal bíró teste lenne.

Kérdés: – De hát a halott ember teste vajon nem tudattalan anyag?

Válasz: – De igen, az tudattalan anyag.

Kérdés: – Ha pedig így van, akkor az embernek mégiscsak ugyanolyan anyaga van, mint a fának, s amiben a fától különbözik, az a tudata.

Válasz: – A halottnak ugyanolyan az anyaga, mint a fáé, és nincs tudata, amely megkülönböztetné a fától; de az élő embernek tudata van, amely megkülönbözteti a fától, és semmiképp sem ugyanolyan az anyaga, mint a fáé.

Kérdés: – A halott ember csontváza vajon nem az élő ember teste?

Válasz: – Az élő test nem halott test, és a halott test nem élő test, hiszen a lényegében változott meg. Hogyan is lehetne egy élő ember testében a halott ember csontváza?

Kérdés: – De ha az élő ember teste nem a halott ember csontváza, akkor a halott csontváza nem az élőnek a testéből származik, és ha nem az élőnek a testéből származik, akkor ez a csontváz honnan jött és hogy került ide?

Válasz: – Az élő ember teste átváltozott a halott csontvázává.

Kérdés: – Nos, ha az élő ember teste átváltozott is a halott ember csontvázává, vajon nem az élő-e az oka annak, hogy létezik a halott? Ebből tudjuk, hogy a halott test ugyanolyan, mint az élő test.

Válasz: – Így aztán azért, mert a virágzó fa átalakul kiszáradt fává, a kiszáradt fa anyaga talán azonos a virágzó fa testével?

Kérdés: – Ha a virágzó test átalakulhat kiszáradt testté, akkor a kiszáradt test azonos a virágzó testtel. Miként a selyem teste, ha átalakul selyemszál-testté, a selyemszál teste azonos a selyem testével. Van valami különbség köztük?

Válasz: – Ha a kiszáradt azonos lenne a virágzóval, a virágzó meg azonos lenne a kiszáradttal, akkor a virágzás idején hullania kellene (a lombnak), kiszáradásakor pedig gyümölcsöt kellene hoznia (a fának). Ráadásul, ha a virágzó fa nem szükségképpen alakul át kiszáradt fává, minthogy a virágzó azonos a kiszáradttal, nincs is semmiféle átalakulás. És tovább, ha virágzó és kiszáradt egy és ugyanaz lenne, akkor miért nem előbb szárad ki (a fa), hogy csak azután virágozzék, s kell-e vajon előbb virágoznia és csak azután kiszáradnia? A selyem és a selyemszál egyidejűek, s így nem alkalmasak arra, hogy hasonlatként szolgáljanak.

Kérdés: – Az élő test halálakor tehát egy szempillantás alatt mindennek vége van. De mi az oka, hogy amikor már itt a halott test, akkor ennek még hosszú ideig nincs vége?

Válasz: – A megszülető és elpusztuló testeknek meg kell hogy legyen a maguk rendje (a születésben és) a pusztulásban. A hirtelen születettek mindig hirtelen pusztulnak el, a fokozatosan születettek pedig fokozatosan pusztulnak el. Hirtelen keletkezik például a zivatar, s fokozatosan születnek meg például az állatok és növények. A hirtelenség és a fokozatosság maguknak a dolgoknak a törvénye.

Kérdés: – Ha a test egyszerűen azonos a lélekkel, akkor a kéz és a többi (testrész) ugyancsak lélek volna?

Válasz: – Ezek mind a lélek részei.

Kérdés: – De ha mindezek valóban a lélek részei, akkor, lévén hogy a lélek az, ami képes a gondolkodásra, a kéznek és a többinek is képesnek kell lennie a gondolkodásra?

Válasz: – A kéz és a többiek képesek tudomásul venni a fájdalmat vagy a viszketést, de nem gondolkodnak arról, mi a helyes és mi a téves.

Kérdés: – A tudat és a gondolkodás ugyanegy vagy különböző?

Válasz: – A tudat azonos a gondolkodással. Ha sekélyebb, akkor tudat, ha mélyebb, akkor gondolkodás.

Kérdés: – Ha így van, akkor kétféle gondolkodásnak kell lennie. De ha a gondolkodás kétféle, akkor a lélek is kétféle?

Válasz: – Az embernek csak egy teste van, hogy lehetne akkor két lelke?

Kérdés: – De ha nem lehet két lelke, akkor hogyan lehetne a fájdalom és a viszketés tudata mellett a helyest és tévest megkülönböztető gondolkodás?

Válasz: – Úgy, ahogyan a kéz és a láb különbözik ugyan, de együtt tartoznak egy emberhez. Helyes és téves, fájdalom és viszketés legyen közöttük bármilyen különbség, ugyancsak együtt tartoznak egyazon lélekhez.

Kérdés: – Nos, ha a helyest a tévestől megkülönböztető gondolkodás nem kapcsolódik a kézhez és a lábhoz, akkor (a testnek) melyik helyéhez kapcsolódik?

Válasz: – A helyesről és tévesről való gondolkodást az elme szerszáma irányítja.

Kérdés: – Az „elme szerszáma” vajon az öt belső részből a szív, vagy nem?

Válasz: – De az.

Kérdés: – Az öt belső rész között milyen különbségek vannak? És vajon egyedül a szív rendelkezik a helyesről és tévesről való gondolkodással?

Válasz: – A hét nyílás között milyen különbségek vannak, de a működés irányításában nem egyenlők-e?

Kérdés: – A gondolkodásnak nincsenek határai, honnan tudod tehát, hogy a szív az a szerszám, amely irányít?

Válasz: – Ha a szív beteg, akkor a gondolkodás is zavaros; ebből tudjuk, hogy a szív az elmélkedés alapja.

Kérdés: – S miért nincs ez rábízva a szemre vagy a többi rész közül valamelyikre?

Válasz: – Ha az elmélkedés a szem feladata volna, akkor a szem ezt miért ne bízhatná rá a fülre?

Kérdés: – Ha az elmélkedésnek lényegében nincs alapzata, akkor lehet az a szem feladata is. A látásnak azonban megvan a maga alapzata, s ezért nem adja kölcsön feladatát más résznek.

Válasz: – A látásnak mi okból van meg az alapzata, s a gondolkodásnak miért ne lenne alapzata? Ha nem lenne alapzata az én testemben, akkor ott lehetne bármilyen más helyen, s az is lehetséges lenne, hogy egy Csang nevű valakinek az érzelmei ott legyenek egy Wang nevű valaki testében, vagy egy Li nevű valakinek a természete ott legyen egy Csao nevű valaki testében. Így van ez? Nincs így.

Kérdés: – A bölcs ember teste ugyanolyan, mint a közönséges emberek teste, de a közönségesség és a bölcsesség közt különbség van, s ebből tudhatjuk, hogy a test és a lélek különböző dolgok.

Válasz: – Nem így van. Az arany, ha tiszta, ragyogni képes, de ha nem tiszta, nem képes ragyogni. A ragyogásra képes tiszta aranynak hogyan lehetne a ragyogásra nem képes tisztátalannal azonos anyaga? Hát még a bölcs ember lelke hogyan lakozhatna egy közönséges ember testében? Olyan sincsen, hogy egy közönséges ember lelke egy bölcs ember testében lakozzék. Így nyolc színe volt (Fang) Hüin [= Jao] szemöldökének, s két pupillája volt (Cs'ung) Hua [= Sun] szemének; sárkány-homloka volt Hüan (Jüan; = Huang Ti) megjelenésének, és lószája volt Kao (Jao; = Sun minisztere) arcának: ezek a testi jegyek

különbségei. Pi Kan [= a Sang-dinasztiabeli Csou minisztere] szívének hét nyílása volt egymás mellett, Po Jüe [= Kiang Wei, egy Három Királyság kori Su-beli ember] epehólyagja pedig olyan nagy volt, mint egy ököl: ezek az elme eszközeinek különbségei. Innen tudhatjuk, hogy a bölcs embereknek megállapodott részei [= különlegességei] vannak, amelyek elválasztják őket a közönséges sajátosságoktól, s nem csupán gondolkodásmódjuk téríti el őket a többi élő embertől, hanem az is, hogy testük túlhaladja a tízezer létezőét. Hogy a közönséges embernek és a bölcsnek egyenlő lenne a teste, ezt (a nézetet) én nem fogadhatom el.

Kérdés: – Azt mondd, uram, hogy a bölcs ember teste mindig különbözik a közönségesétől, megkérdezném tehát, hogy ha (a Tavasz és Ősz kori és ugyancsak Lu-beli) Jang Huo hasonlított Csung-ni-ra [= Konfuciuszra], Hiang Ci [= Hiang Jü] pedig Nagy Sun-ra, s így Sun és Hiang, K'ung és Jang tudásban ilyen különbözők lehettek, miközben testben azonosak voltak, akkor ennek oka vajon micsoda?

Válasz: – A *min* (nevű kő) hasonlít a jáde-kőhöz, de mégsem jáde, a tyúk is hasonlít a főnixre, mégsem főnix, és mivel így van ez a dolgokkal, azért így van az emberekkel is. Hiang és Jang csak külsőleg hasonlítottak (Sun-ra és Konfuciuszra), nem volt az igazi hasonlóság, mert ha az „elme szerszáma” nem egyenlő, akkor hiába a külső megjelenés, nincs haszon abból.

Kérdés: – Hogy a közönséges ember és a bölcs különböznek egymástól, és sem testben, sem (elméjük) szerszámában nem egyeznek meg, az lehetséges. De a bölcs emberek, az igazán tökéletesek, értelmükben nem lehetnek kétfélék, és mégis, K'iu [= Konfuciusz] és Tan [= Csou-kung, eredeti nevén Ki Tan] különböző megjelenésűek voltak, s T'ang király és Wen király is különböző alakúak voltak. A lélek tehát nem tartozik a testi megjelenéshez, miként ezek (a példák) még jobban megvilágítják.

Válasz: – A bölcsök egyformák az „elme szerszámában”, de a testük nem feltétlenül egyforma. Miként a lovaknak különböző a szőrzetük, de egyenlők a gyorsaságban, s a jáde-köveknek különböző a színük, de egyenlők a szépségben. Ugyanígy a Cin-beli *ki* (jåde) és a King-beli [=Cs'u-beli] *ho* (jåde) egyenlőképpen hatalmas értékű; s a *hua-liu*, a *liü*

és a *li* nevű paripák egyformán megtesznek ezer mérföldet (egy vágtában).

Kérdés: – Hogy a test és a lélek nem kétféle dolog, azt már hallottam [= megtanultam]; s hogy a test halálával a lélek is elpusztul, elvileg még ez is elfogadható lehet. De megkérdezném, hogy amikor a Könyv [= a *Hiao king*] azt mondja, „Építetek számukra Ősök Templomát, és mint szellemi lényeknek áldozatok nekik”, ezzel mit akar mondani?

Válasz: – A bölcs ember így tanít. Ezáltal követi a szülőtisztelő fiú szívét, s támadja a lustaság és könnyelműség hajlamát. A „Léleknek tekintve tegyétek világossá őket” mondás (a *Ji king* Csatolt Magyarázataiban) ugyanezt akarja mondani.

Kérdés: – Po Ju [= Cseng fejedelme, akit halála után, tehát lélek mivoltában valaki álmában látott teljes fegyverzetben] páncélba öltözött, Peng Seng [= C'i fejedelme, aki halála után vadkanná változott] vadkan formájában jelent meg, ahogy a régi krónikák [= ezt a két történetet a *Co csuan*] fel is jegyezték a dolgaikat. Hogyan is lenne mindez csak tanítás és semmi több?

Válasz: – Természetfeletti jelenségekről rengeteget beszélnek; némelyikük valóságosnak látszik, másikat meg valótlannak. Erőszakos halált sokan halnak, de nem mindőjük lesz kísértetté, hogyan van tehát, hogy csupán Peng Seng és Po Ju volt képes azzá lenni? Egyszer emberként, másszor vadkanként (mutatkozni), ehhez még nem kell sem C'i, sem Cseng fejedelmének lenni.

Kérdés: – A Változások (Könyve, ugyancsak a Csatolt Magyarázatokban) arról beszél, hogy „aki így megismeri a kísértetek és lelkek jellegzetességeit, az Éghez és Földhöz hasonlatossá lesz és nem elkenekzik velük”, továbbá azt mondja (a *Ji king*), „kísértettel egy kocsi szállításra”; mit jelentenek hát ezek a mondások?

Válasz: – Vannak madarak és vannak négylábúak, az különbözteti meg őket, hogy repülnek-e vagy pedig lábukon futnak. Vannak emberek és vannak kísértetek, melyek abban különböznek, hogy sötétségben vagy világosságban (működnek-e). De hogy az ember elpusztul és kísértetté válik, a kísértet elpusztul és emberré válik, ezt én csak nem tudom megérteni.

Kérdés: – És ha megértjük, hogy a lélek elpusztul, van-e annak valami előnye vagy haszna?

Válasz: – Buddha [= a buddhizmus] kárt okoz a kormányzásnak, szerzetesei [= *Śramaṇera*] pedig megsértik a szokást; mint amikor szél támad vagy köd keletkezik, s gyorsan terjeszkedik, megszűnni nem akar. Én szomorúan nézem gonoszságaikat, s szeretném megmenteni azokat, akik a csapdájukba estek. Miért van, hogy némelyek kimerítik javaikat és a szerzetesek után mennek, elherdálják vagyonukat és Buddhához rohannak, de nem szánják meg hozzátartozóikat és nem könyörülnek meg a szegényeken? Azért, mert a saját énjükkel törődés érzelme nagyon mély bennük, a mások megsegítésének érzelme pedig nagyon sekély. Így aztán, ha csupán egy marék rizst kér tőlük egy szegény barátjuk, a zsugoriság érzelme kiül az arcukra; de ha „ezer harangnyit” küldenek a gazdag szerzeteseknek, akkor a boldogság érzése ott ragyog az ábrázatukon. Hát nem azért teszik-e, mert a szerzeteseknek van miből életük meghosszabbítását ígérni nekik, de a barátjuknak semmije sincs, amit viszonzásul ígérhetne, s ők alamizsnát sem azért adnak, hogy segítsenek a szegényeken, hanem csak azt akarják, hogy „erényük” mindig őket magukat szolgálja!

Ráadásul (a szerzetesek) összezavarják őket a zavaros beszédeikkel, megfélemlítik őket a legmélyebb pokol [= az *Avīcinaraka*] gyötrelmeivel, elbolondítják őket üres és fantasztikus fecsegésükkel, elgyönyörködtetik őket a mennyország [= a *Tuṣita*] örömeivel. Ezért aztán elvetik a hagyományos ruházatot és buddhista csuhát [= *kaṣāya*] öltönek magukra, eldobják az áldozati tárgyakat és buddhista alamizsnácsészéket állítgatnak sorba, és egyik család a másik után veszíti el azt, akit szeretett, egyik ember a másik után veszíti el a leszármazottait.

Az eredmény az, hogy a katonákat leverik a csatasorokban, a jó tisztségviselők hiányoznak a kormányhivatalokból; az élelmet teljesen felélik a dologtalan csavargók, a pénz is teljesen elfogy a földre és fára [= a buddhista templomok építésére]. Annak, hogy a banditizmusnak nem vetnek véget, hanem a (Buddhát) dicsőítő ódákat zengik szakadatlanul, éppen ezek a valóságos okai. S befolyásuknak senki nem vet véget, pedig kártevésüknek nincsen határa.

Ha az alakítás a természet ajándéka, amelyben a dolgok egyaránt maguk alakulnak, akkor érzékelhetetlen módon maguk kezdenek létezni, s észrevétlenül nem-létezni is; ami jön, azt nem érdemes akadályozni, s ami elmegy, annak nem érdemes utána menni, mert ha az Ég [= természet] elvét követjük, akkor mindannyiunknak békében kell lennünk a dolgok természetével. A kisemberek édességet találnak megművelt földjeikben, a nemes ember pedig megóvja az ő nyugodt egyszerűségüket; ha szántottak, van élelem, s az élelmet nem is lehet kimeríteni, ha selyemhernyót neveltek, van ruha, és a ruhát nem is lehet kimeríteni. Az alattvalók, ha van fölöslegük, ajánlják fel azt a feljebbvalóiknak, a feljebbvalók pedig beavatkozás nélkül bánjanak az alattvalóikkal. Ha ezt az alapelvet alkalmazzuk, akkor vele biztosítani lehet az életet, táplálni lehet a szülőket, cselekedni lehet önmagunkért, tenni lehet az emberekért, lehet az országot jól kormányozni, s jó főnök lehet a fejedelem.

V.

SZEMELVÉNYEK A KÉSŐBBI BUDDHISTA
ISKOLÁK FILOZÓFIÁJÁBÓL

- Hui-sze: A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és szemlélethez
A Csak-tudat Elméletének kiegészítése
Fa-cang: Tanulmány az Arany Oroszlánról
Hui-neng: Az alapvetés könyve

A kínai buddhizmus számos iskolája vagy szektája közül alighanem a Cing-t'ü, azaz Tiszta Föld szekta volt a legnépszerűbb. A Tiszta Föld nem más, mint Amitábha Buddha „nyugati paradicsoma”, amelynek ígérete az egyszerű emberek nagy tömegeit vonzotta a budhizmushoz. Amitábha kultuszát még **Hui-jüan** vezette be, s a szektát az ő tanítványai alakították ki és terjesztették el Kína-szerte. A szekta népszerűségéhez döntően járult hozzá az a körülmény, hogy a néptömegek a „nyugati paradicsom” ígéretét a taoista elképzelésekkel rokonnak érezték. Ugyanezért azonban ez az irányzat inkább buddhista vallási szekta volt, semmint filozófiai iskola. Nagyon népszerű lett Japánban is.

Ezoterikusabb és viszonylag rövidebb életű volt a T'ien-t'ai iskola, amely az azonos nevű hegyről ill. a rajta épült kolostorról (a mai Csöcsiang tartományban) kapta nevét. Filozófiájának alap gondolata, hogy a világon minden dolog csak elképzelt, realitása semminek nincsen. Az iskola híres műve A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és a szemlélethez, amelyet a hagyomány szerint második pátriárkája, **Hui-sze** (514–577) írt. Szektaként Japánban a IX. században honosodott meg (Tendai); Kínában a XIV. századig maradt fenn.

A Csak-tudat Elméletének kiegészítése a Csak-tudat iskolájának alapműve, amelyet az indiai Yogācāra iskola szövegeiből átdolgozott és szanszkritből kínaira maga az iskolaalapító fordított, aki nem más volt, mint a világhírű India-utazó: **Hüan-cang** (600–664), aki Fa-hien Feljegyzései után a leghíresebb kínai útleírást hagyta reánk Feljegyzések a Nyugati Vidékekről (Szi jü ki) címmel. Hüan-cang eredeti neve Cs'en Wei volt, a mai Honan tartományban született. A hagyomány szerint tizenhárom éves korában került kolostorba, s 618-ban szerzetes bátyjával együtt Csanganba utazott, ahol 622-ben szentelték fel. Kevesellvén a buddhista alapműveket Kínában, 629-ben Belső-Ázsián keresztül Indiába utazott és csak 16 év után, 645-ben tért vissza onnan. T'ai-cung császár neki adományozta a Hung-fu-sze kolostort, ahol megírta és 648-ig a mai formájáig kidolgozta nagy útleírását. Kao-cung császár 653-ban az udvarba hívta és a C'e-en-sze kolostort adta neki, hogy ott munkálkodjék, majd 657-ben átköltöztette őt a Jü-hua-kung palotába, amelyet

kolostorrá tett. Hüan-cang maga az útjáról magával hozott temérdek könyvből állítólag hetvenötöt fordított le kínaira.

Érdekes filozófiai iskolája még a kínai buddhizmusnak a Hua-jen iskola, amelynek harmadik pátriárkája, **Fa-cang** (643–712) volt a valódi alapítója. Tanai szerint minden dolog egy időben létezik, de mindennek két aspektusa van, statikus és dinamikus. Fa-cang ennek szemléltetésére, amikor a dolgot el akarta magyarázni a trónbitorló Wu Cö-t'ien császárnőnek, állítólag egy arany oroszlánt vett a kezébe, amelyben is az arany a statikus szubsztancia s az oroszlán a dinamikus forma. Tanulmány az Arany Oroszlánról című írása mindenestre kitűnő összefoglalása a Hua-jen iskola elgondolásának.

Végül néhány részlet képviselje itt a híres Cs'an (japánul Zen) iskola filozófiáját, mégpedig Az alapvetés könyve című klasszikus munkából, amely az iskola hatodik pátriárkájának, de valódi alapítójának, **Hui-neng**-nek (638–713) a tanításait tartalmazza. A cs'an szó Elmélkedést jelent, s az iskola egyik legfontosabb tanítása a hirtelen megvilágosodás gondolata. Előzményei megtalálhatók a korai kínai buddhista filozófiában is. Hui-neng-et az utóda, Sen-sziu korában kettészakadt iskola déli ága is a magáénak vallotta, ezért is oly megtévesztő a tanait hirdető mű első angol fordításának címe: *The SUTRA OF WEI LANG (or HUI NENG), Translated from the Chinese by Wong Mou-lam, New Edition by Christmas Humphreys, London 1944.* – A szekta három példázat-gyűjteményét magyarra fordította és kommentálta Miklós Pál: *Kapujanincs átjáró, Kínai Csan-buddhista példázatok, Helikon Kiadó, Prométheusz Könyvek 16, Budapest 1987.*

A négy szemelvény fordításának alapjául azok a szövegek szolgáltak, amelyek Si Cün már idézett gyűjteményében található: Shi Jun, op. cit. pp. 398–447.

T. F.

A Nagy Kocsi kapuja a megszűnéshez és szemlélethez

Megszűnésről azért beszélünk, mert tudjuk, hogy minden dharma [= dolog], mégpedig kezdetétől fogva, nélkülözi a saját természetet, nem születik és nem is pusztul el. Csak az okságra való támaszkodás üres képzelgése az, hogy ami nem létezik, az mégis létezhet. Így azoknak a létező dolgoknak a létezése valójában nem létezés. Csupán a tudatban vannak meg, amelynek lényege nem ismeri a megkülönböztetést. Aki így szemléli a dolgot, az képes elérni, hogy téves gondolatai ne folyjanak tovább, s ezért vesszük ezt megszűnésnek.

Szemléletről azért beszélünk, mert tudjuk bár, hogy (a dolgok) eredetileg sohasem születtek, s ma nem is pusztulnak el, de mivel a tudat természete szerint okokat keres, csak nem szűnik meg üres képzelgésének szokásos működése; olyan ez, mint az álomban való képzelgés, amelyben a nem létező létezőnek látszik, s ezért a neve szemlélet. [...]

Minden dolog [= *dharma*] erre a tudatra támaszkodva létezik, s a tudat a lényegük. Elmerülvén az összes dolog szemléletébe, megláthatjuk, hogy a dolgok üres képzelgések, létezésük nem valóságos létezés. Ellentétben ezekkel az üres és csalóka dolgokkal, maga a szemlélet igazi. Továbbá minden dolog, habár valóságosan nem létezik, csupán mert az üres képzelgés okokat tételez fel, mégis olyannak látszik, mintha megszületett volna s el is pusztulhatna.

Ám ha azok az üres dolgok megszülettek volna valaha, ez a tudat sohasem született; ha minden dolog elpusztul is valaha, ez a tudat nem pusztul el. Nem született, tehát nem is növekedik; nem pusztul el, tehát nem is csökken, s mivel nem született és nem pusztul el, nem növekszik és nem csökken, azért a neve Igazi.

A három korszak [= a múlt, a jelen és a jövő] minden buddhája a sok-sok élőlényel azonos abban, hogy ez az egy tiszta tudat a

lényegük. Minden szent és közönséges dolognak megvan a maga különbözősége és eltérő látszata, az igazi tudat azonban nem ismer eltéréseket és nem ismer látszatokat, ezért a neve Olyanság.

Továbbá az Igazi Olyanság [*csen-zsu = Bhūtatathatā*], mivel egynek fog fel minden dolgot, s az Igazi valóságot jelent, az Olyanság pedig reálist, csupán a tudatot jelenti. Ezért az egyetlen elme név is azt jelenti, hogy Igazság és Olyanság. Ha az elmén kívül van valami, az sem nem igazi, sem nem valóságos; és mivel nem is Olyan, csak hamis és különböző látszat lehet. [...]

A Csak-tudat Elméletének kiegészítése

(HÜAN-CANG fordítása)

Az első változéképes tudatot a Nagy Kocsi és a Kis Kocsi tanításában egyaránt *ālaya*-nak [= „elraktározás-tudásnak”] nevezik. Ebben a tudat-névben megvan az elraktározás képességének és az elraktározódottságnak, valamint az elraktározott kézben tartásának gondolata; azt is mondhatjuk róla, hogy különféle szennyezett elemekkel együtt feltételként szolgálnak egymásnak, és az érzelmekkel bíró lények úgy tartják a kezükben, mint saját benső énjüket. [...] Ez (az *ālaya*-tudat) elő tudja idézni a különböző világok közti áthaladás közben elkövetett jó és rossz tetteknek különféleképpen érett következményeit, így aztán azt is mondják nevéképpen, hogy „különféleképpen érlelő” (tudat). [...] Minthogy pedig ez képes szilárdan kézben tartani minden dolognak a „magvát” és nem engedi elveszni, nevezik úgy is, hogy „mag”(-tudat). [...]

Miután pedig elsőként a „különféleképpen érlelő” változéképes tudattal foglalkoztunk, meg kell magyaráznunk a gondolkodás változéképes tudatának sajátosságát. Ez a tudat a szent tanításokban másik neve a *manas*-nak, mely a gondolkodás szakadatlan gyakorlásával felülmúlja a többi tudatot. [...]

Miután pedig már a gondolkodás változéképes tudatával is foglalkoztunk, meg kell magyaráznunk a külvilági dolgokat megkülönböztető változéképes tudat sajátosságát. Ez a tudat szétválasztja az egységben levő hat (megismerés-)fajtát, követve a hat érzékszervet és (az általuk érzékelt dolgok) fajtabeli különbségeit. Nevezik úgy is, hogy „látó tudat”, s úgy is, hogy az értelemig hatoló tudat.

Amiről eddig beszéltünk, az a három változéképes tudat és az elme nekik megfelelő működése; mind (a három) képes átalakulni a szemlélő és a szemlélt kétféle megkülönböztetésévé, s ezért állítottuk oda nevükbe a „változás” szót. A szemlélő megkülönböztetésévé való

változást úgy nevezzük, hogy „különbségtevés”, mert képesek a szemléltet venni alapul; a szemlélt megkülönböztetésévé való változást úgy nevezzük, hogy „amivel különbséget tettek”, mert épp a szemlélő az, akit alapul vettek (a megkülönböztetéshez). Ebből a helyes elvből következik, hogy a valóságosnak vélt Én és a dharmák a tudat változásának jellegétől elválasztva egyáltalában nem is léteznek. Elvonatkoztatva attól, hogy a „képesek venni” vagy az „alapul vétettek” (nézőpontjáról van-e szó), nem léteznek megkülönböztethető dolgok. Nem is létezhetnek „valóságos” dolgok, ha eltekintünk a kétféle szemlélettől. Ezért valamennyi létező dolog [= jelenség] és nemlétező dolog [pl. a születés és az elmúlás] közül, lássák azt valóságosnak vagy éppen hamisnak, semmi sem választható el a tudattól. A „csak” szó is arra szolgál, hogy tagadjuk a tudattól elválasztható „valóságos” dolgok létezését, de nem tagadjuk vele a tudattól elválaszthatatlan elmebeli tartalmak, a dharmák és mások létezését.

A „változás” szó azt jelenti, hogy a benső tudat átváltozván úgy jelenik meg, mint ha az Én és a dharmák külvilági dolgok volnának. Ez az a változásra való képesség, amit „különbségtevésnek” nevezünk el. Hamisan és tévesen tesz különbséget, mivel ez saját természetéből fakad, szólván mindjárt a Három Világ [= a vágy, a testiség és a testetlenség világa] elméjéről és elméjének tartalmáról. Azt, amihez a külvilági dolgokból ragaszkodik, annak neve „megkülönböztetett”. Nem más ez, mint hogy tévesen valóságosnak tartja az Én és a dharmák természetét, márpedig ebből a megkülönböztetésből az következik, hogy megváltozván (a nézőpont) olyannak látszanak, mint ha a külvilág dolgai lennének, pedig csak hamis Én és dharmák jelenségei. Márpedig az így megkülönböztetett módon valóságosnak tartott Én- és dharmatermészetek határozottan és semmiképpen sem léteznek. A korábban idézett tanítások és elvek már teljes mértékben szétzúzták ezt az érvelést. Éppen ezért minden a világon pusztá elképzelés. Ám a hamis és téves megkülönböztetést mégis sokan elfogadják mint megállapított tény. A „csak” szóval nem tagadjuk a tudattól elválaszthatatlan dharmákat, s ezért az Igazi Üresség és más (üres és nem-létező) dolgok ugyancsak léteznek az emberi természetben. Ezen az úton messzire távolodunk attól a két véglettől, hogy

(mértéktelenül) megnöveljük (a tudat szerepét), vagy hogy lecsökkent-
sük azt (a semmire), a Csak-tudat értelmét teljesen felfoghattuk, és
képesek vagyunk megtartani magunkat a középső úton.

Ez a három fajta saját természet [= jellegzetesség] nem szakadhat
messzire az elmétől és azoktól, amik az elméhez tartoznak, a dhar-
máktól. Ez azt jelenti, hogy (1) az elme és az elméhez tartozók a
változások révén való megjelenésekkel együtt, számos előfeltételből
keletkezett, és olyan, mint a bűvész mutatványa, amely nem létezik,
noha létezőnek látszik, s így becsapja az ostoba embereket; mindezt
úgy nevezzük, hogy „a másokra való támaszkodás természete”. (2) Az
ostoba ember ráadásul ferde módon ragaszkodik az Énhez és a
dharmákhoz, akár léteznek, akár nem léteznek, azonosak vagy
különbözők, együtt vannak vagy nincsenek együtt, és így tovább, noha
azok olyanok, mint levegőben a virágok [= gyökértelenek], sem a
benső természetben, sem a külső szemlélet számára nem léteznek;
mindezt úgy nevezzük, hogy „az egésszel számolva is ragaszkodás”
(a külvilág valóságosságához). (3) A másokra való támaszkodás által,
valamint azáltal, hogy tévesen ragaszkodnak egy Énhez és a dharmák-
hoz, mindezek egyformán üresek [*śūnya*], s emez „üresség” által
világossá lesz a tudatnak és tartozékainak igazi természete, amelynek
neve „tökéletes valóságosság”. Ezért a három (jellegzetesség) nem
választható el az elmétől és a velejáróktól.

(1) Az első, hogy „az egésszel számolva is ragaszkodni” (egy
dologhoz), még alapot adhat, hogy feltételezzük a testi alak nem-
létezésének természetét; ebből azonban az következik, hogy sem a
lényeg, sem a külső megjelenés egyáltalában nem létezik, hanem
olyan (gyökértelenek), mint virágok a levegőben. (2) Másodszor, a
„másokra való támaszkodás”, amelynek alapján feltételezhetjük a
születés nem-létezésének természetét; ez azonban olyan, mint a
bűvészmutatványa, amely számos (rejtett) okból sikeres, és így nincs
is neki, mint tévesen gondolják, magában való [= független] termé-
szete; bár annyit talán elmondhatunk, hogy ha nincs is természetük,
ez azért nem a természetük abszolút nem-létezése. (3) Végül a
„tökéletes valóságosság” alapján feltételezhetjük a legmagasabb
értelem nem-létezésének természetét; ám ha a legmagasabb értelemről

(v. igazságról) beszélünk, ez messze szakadt a korábbi „egészen számolva is ragaszkodni az Én és a dharmák valóságos természetéhez” tételétől, bár annyit azért most is elmondhatunk, hogy ha nincs is (saját) természetük, ez mégsem jelenti, hogy természetük abszolút értelemben nem léteznék.

Tanulmány az Arany Oroszlánról

1. Az okokból keletkezés magyarázata

Azt jelenti, hogy az aranynak nincs magától való természete. Követvén a kézműves ügyes munkáját mint előfeltételét, annak következményeként keletkezik az oroszlán-jelleg (is). Ha a keletkezés csak okok (következménye), akkor azt okokból keletkezésnek nevezük.

2. Az anyag és az üresség megkülönböztetése

Azt jelenti, hogy az oroszlán jellege üres, az egyedüli valóság az arany. Az oroszlán nem létező, míg az arany lényege szerint nem nem-létező. Ezért a nevük (is más): anyag és üresség. Továbbá: az ürességnek nincs magától való jellege, csak az anyag segítségével mutatkozik meg. Így nem akadályozza meg a képzelt létezést. A nevük (ezért) anyag és üresség.

3. A Három Természet rövid jellemzése

Az oroszlán érzelmeink által létezik, ennek neve a teljes elképzelés (természete). Az oroszlán létezőnek látszik, ennek neve a másra való támaszkodás (természete). Az arany természete nem változik, s ezért nevezzük Teljes Valóságnak.

4. A jellegek nem-létezésének megvilágítása

Azt jelenti, hogy mihelyt az arany teljesen magába fogadta az oroszlánt, az aranyon kívül nem létezik olyan oroszlán-jelleg, amely megtalálható lenne. Ezért a neve: jellegek nem-létezése.

5. A nem-létrejövés magyarázata

Azt jelenti, hogy már amikor azt látjuk, létrejött az oroszlán, csupán az arany jött létre, s az aranyon kívül semmiféle más dolog nem-létezik. Az oroszlánnak hiába van létrejövése és pusztulása, az arany lényegének alapjában véve nincs sem növekedése, sem fogyatkozása.

Ezért mondjuk, hogy (a dharmák) nem jönnek létre (és nem is pusztulnak el).

6. Az Öt Tanítás jellemzése

1. Az oroszlán egy októl és feltételektől függő dharmá ugyan, mely minden pillanatban létrejön és elpusztul, de valójában nemlétezik oroszlán-jelleg, amely megtalálható lenne: ezt nevezzük az Egyszerű Tan Közönséges Tanítványai tanításának [= a Kis Kocsi, a Hīnayāna tanításának].

2. Minthogy ezek okokból létrejött dharmák, egyiküknek sincs magától való természete, alapjukig hatolva is csak üresség (van): ezt nevezzük a Nagy Kocsi [= a Mahāyāna] Első Tanításának [= a Három Tanulmány iskolájának].

3. Habár ismételten alapjukig hatolva is csak az ürességet (találjuk), ez nem gátolja meg, hogy az elképzelt létezők olyanok legyenek, amilyenek. Az okokból való létrejövés és a „kölcsonzott” [= függő] létezés két jellege [= az üresség és a létezés] együtt van: ezt nevezzük a Nagy Kocsi Végső Tanításának [= a T'ien-t'ai iskolájának].

4. Minthogy ez két (különböző) jelleg, tagadják egymást és mindkettő megsemmisül, úgyhogy sem az érzelmeinkből fakadó, sem a csalóka (létezés) nem marad fenn, egyiknek sincs a létezéshez ereje, s az üresség és a létezés együtt pusztul el, a nevek és a beszéd útja megszakad, és megáll az elme, nincs ami hordozza: ezt nevezzük a Nagy Kocsi Hirtelen (Megvilágosodás) Tanításának [= a Cs'an (Zen) = Elmélkedés iskolájának].

5. Mikor ezek az érzelmek kimerültek, a lényeg pedig láthatóvá lett, (a lényeg és a jelenség) máris összeolvad és egy darabot alkot, sokféleség támad és hatalmasan működik, de keletkezésük feltétlenül a Teljes Valóság (megnyilvánulása); a tízezer kép [= minden jelenség] nagy bőségben van, együtt, de nem összekeveredve. Valamennyi azonos az Eggyel [= az Igazi Valósággal], s mind azonosak abban, hogy nincs (magától való) természetük; az Egy azonos a valamennyivel, hiszen az ok és okozat rendben következik. Az (Egy) ereje és a sok működése [= a lényeg és a jelenségek] kölcsönösen befogadják egymást, az összehúzóadás (az Egybe) és a kiterjeszkedés (a mindenné)

magától működik. Ezt nevezzük az Egy [= mindent-befogadó] Kocsi [= a Hua-jen Iskola] Kerek Tanításának.

7. A Tíz Titokzatos [Kapu] kézbentartása

1. Az arany és az oroszlán egy időben állanak, tökéletességben kiteljesedetten: ezt nevezzük az egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés kapujának.

2. Ha az oroszlán szeme tökéletesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész (oroszlán) tisztán a szem; ha a füle teljesen befogadja az oroszlánt, akkor az egész tisztán a fül. Ha az összes érzékszerv egyidőben befogadja egymást és valamennyi kiteljesedett, akkor minden egyes összekeveredik és minden egyes (mégis) tiszta marad, s így tökéletes tárházat alkotnak. Ennek a neve: minden tárházak tisztánkeveredése teljes erényének kapuja.

3. Az arany és az oroszlán egymásba olvadva állanak fel, az egy [= az arany] és a sok [= az oroszlán] nem gátolják egymást; ebben (a helyzetben) az alapelv [= az egy] és a tények [= a sok] mind-mind különbözők, de az egy is meg a sok is, mind megmarad a magától való helyén. Ezt nevezzük az egy és a sok egymásba-olvadása és nemazonossága kapujának.

4. Minthogy az oroszlán minden érzékszerve és minden egyes szőrszála az arany révén teljesen magába fogadja az oroszlánt, az egyesek úgy áthatják az egészet, hogy az oroszlán szeme, az a szem azonos a fülével, a füle azonos az orrával, az orra azonos a nyelvével, a nyelve azonos a testével. Maguktól és nyugodtan állanak, nem korlátozzák és nem akadályozzák egymást. Ezt nevezzük a dharmák kölcsönös azonossága és magától nyugodtsága kapujának.

5. Ha az oroszlánra (mint oroszlánra) nézünk, akkor az csak oroszlán és nem arany, s ez azt jelenti, hogy az oroszlán megnyilvánul, míg az arany rejtve marad. Ha az aranyra (mint aranyra) nézünk, akkor az csak arany és nem oroszlán, ami nem más, mint hogy az arany megnyilvánul, míg az oroszlán rejtve marad. Ha mindkettőre nézünk, akkor mind a kettő rejtett és mind a kettő megnyilvánul. Ha rejtve maradnak, akkor titokzatosak, de ha megnyilvánulnak, akkor világosak. Ezt nevezzük a titkos, a rejtett és a megnyilvánuló tökéletesedése kapujának.

6. Az arany és az orozslán: lehetnek rejtettek és megnyilvánulók, lehetnek egy és lehetnek sok, határozottan tiszták és határozottan összekeveredettek, erővel bírók vagy erőtlenek, lehetnek az „ez” és lehetnek az „az”. A legfontosabb és a társa egymást ragyogja be; az alapelv és a tények együtt jelennek meg, s valamennyien összeférnek egymással, nem akadályozzák egymás nyugodt megállását, és így a kicsiny és parányi teljessé lesz. Ezt nevezzük a kicsiny és parányi kölcsönös összeférése és nyugodt megállása kapujának.

7. Az orozslán a szemében, a fülében, végtagjaiban és ízületeiben, s egyenként minden szőrszálában is, mindenütt ott van az arany orozslán; minden egyes szőrszálban orozslán lakozik, amely egyidőben és hirtelen hatolt be az egyes szőrszálakba. Minden egyes szőrszálban végtelen számú orozslán van, s ráadásul minden egyes szőrszál, hordozván ezeket a végtelen számú orozslánokat, visszatérve behatol az egyes szőrszálba. Így az ismétlések ismétlése nem merül ki, akárcsak az Égi Császár [= Indra] hálójának drágakövei. Ezt nevezzük Indra háló-birodalma kapujának.

8. Az orozslánról azért beszélünk, hogy megmutassuk vele a tudatlanság (értelmét), arany lényegéről pedig azért, hogy világossá tegyük az igazi természetet; az alapelvet és tényeket pedig együtt tárgyaljuk, összehasonlítva az *ālaya* [= tárház-] tudattal, hogy megszülessék a helyes értelmezés. Ezt nevezzük a dharmák tényekre támaszkodó magyarázata és a megértés létrehozása kapujának.

9. Az orozslán egy okokból létező dharmá, mely minden pillanatban létrejön és elpusztul. A legkisebb pillanat [*kṣaṇa*] három szakaszra oszlik, amelyek a múlt, a jelen és a jövő, s ennek a három szakasznak is mindnek megvan a múltja, jelene és jövője; így végül háromszor három egység létezik, amelyek kilenc korszakot alkotnak, s ezek együttvéve alkotják a Tan kapuját. Kilenc korszak van ugyan, és mind el van választva a többitől, (mégis,) lévén hogy egymásból mint okból álltak fel, összeolvadnak és áthatják egymást, nincs köztük akadályoztatás, s együtt alkotnak egy pillanatot. Ezt nevezzük a tíz korszak [= a kilenc és a kilenc együtt] elválasztott dharmái különböző alakulása kapujának.

10. Az arany és az orozslán lehet rejtett és lehet megnyilvánuló, lehet egy és lehet sok, egyiknek sincs magától való természete, az elmét követve megfordulnak és átalakulnak. Akár a tényekről van szó, akár az alapelvről, megvan ami alakítsa s megvan ami felállítsa őket. Ezt nevezzük az egyedüli elme megfordulása és átalakulása (révén való) jó kiteljesedés kapujának.

8. A Hat Jelleg egybevetése

Az orozslán az egyetemesség jellege. Az öt érzékszerv, lévén eltérő és különböző, a másság jellege. Hogy mind egy okból keletkeznek, az az azonosság jellege. Hogy a szem, a fül és a többi (érezkszerv) kölcsönösen nem lépi át a határait, az a különbözőség jellege. Hogy az összes érzékszerv együttműködése létrehozza az orozslánt, az az egészé levés jellege. S hogy minden érzékszerv ugyanakkor megmarad a magától való helyén, az a szétbomlás jellege.

9. A bodhi elérése

„Bodhi” [= tökéletes bölcsesség]: ezt nevezik (kínaiul) Útnak vagy megvilágosodásnak. Azt jelenti, hogy amikor az orozslánt nézzük, látjuk azt is, hogy minden dharma okokból létezik, s hogy nem kell a szétbomlásra várnia, eredetétől fogva mind nyugvó és pusztuló. Aki elszakad minden szerzéstől és elvetéstől, az ezen az úton befolyik a sarvajña [= az egyetemes tudás] tengerébe. Ezért nevezik Útnak. Annak megértését pedig, hogy kezdete-sincs idők óta minden létező szerencsétlenségből eredetileg nincs olyan, amelynek valósága volna, azt megvilágosodásnak nevezzük. Végül is a „mindennek tudását” nevezzük tökéletes *bodhi*-nak.

10. Belépés a Nirvánába

Ha az orozslánt és az aranyat nézzük, a két jelleg egyaránt elpusztul, s szerencsétlenség nem jön létre többé. Szépség vagy csúnyaság hiába jelenik meg előttünk, elménk nyugodt marad, akár a tenger; a téves gondolatok mind megszűnnek, s nem-létezik többé semmi kényszer; kijutunk a kötelékből s megszabadulunk az akadályoktól, és örökre elrekesztjük a szenvedés forrását. Ezt nevezzük a Nirvánába való belépésnek.

HUI-NENG

Az alapvetés könyve

Az Ötödik Pátriárka egy napon hirtelen magához szólította minden tanítványát, és amikor minden tanítványa összegyűlt nála, az Ötödik Pátriárka így szólt hozzájuk: „Meg kell mondanom nektek, hogy a világiak számára az élet és a halál nagyon nagy dolog, ti pedig, tanítványaim, egész nap csak felajánlásokat tesztek, kizárólag a megáldott földeket keressétek, nem tudván elszakadni az élet és halál keserű tengerétől. S ha ti tévelyegtek a saját természetetekben, akkor az áldások hogy is menthetnének meg benneteket? Most pedig mindannyian térjete vissza szobáitokba és nézzetek magatokba, s akikben megvan a bölcsesség kegyelme, vegyék hasznát ennek az eredeti természetükben rejlő *prajñā*-tudásuknak. Mindannyian írjatok egy verszetet és ajánljátok fel nekem, én pedig megvizsgálom a verseiteket, és ha valaki megértette a fő gondolatot, akkor annak átadom majd a ruhát és a Törvényt, felkérvén őt, hogy legyen a Hatodik Pátriárka. Siessetek hát, siessetek!”

Sen-sziu főszerzetes pedig a harmadik őrség idején [= éjfélkor] a déli folyosó középső részének falára gyertyával a kezében felírt egy verset, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla. A vers így szólt:

*A test a bodhi [= a bölcsesség] fája,
Az elme olyan, mint egy tiszta tükör állványa,
Mindig szorgalmasan törölgetni kell,
Nem szabad engedni, hogy belepje a por.*

[...]

Az Ötödik Pátriárka azt mondta neki: „Ez a vers, amit írtál, mutatja, hogy megközelítéd, de még nem éred el (a tökéletes tudást); csak a

kapu elé értél el, de még nem adatik meg, hogy be is lépj rajta. A közönséges emberek, ha ezt a verset követve cselekszenek, nem vallanak kudarcot; ám ez a felfogás, ha megvizsgáljuk, semmit sem jelent a legfelső *bodhi* szempontjából, azt ennyivel még nem lehet megszerezni. Márpedig be kell lépni a megértés kapuján, hogy megláthassuk saját eredeti természetünket. [...]"

Én, Hui-neng, ugyancsak alkottam egy verset, és megkértem egy embert, aki tudott írni, hogy írja fel azt a nyugati folyosó falára, hadd legyen világos az én saját eredeti gondolkodásom. Aki ugyanis nem ismeri saját gondolkodását, hiába tanulja a Törvényt, nem gyarapszik általa, aki azonban ismeri gondolkodását és látja saját természetét, az nyomban megérti a fő gondolatot. Hui-neng verse így szólt:

*A bodhi gyökerét tekintve éppen nem fa,
Miként a tiszta tükörnek sincs állványzata,
A buddha-természet örökké világos és tiszta,
Ugyan hol is lephetné be azt a por!*

Egy másik verse meg így szólt:

*Éppenséggel az elme a bodhi fája,
S a test a tiszta tükörnek állványzata,
A tiszta tükör eredendően világos és tiszta,
Ugyan hol is piszkolná be azt a por!*

[...]

Az Ötödik Pátriárka éjjel, mikor eljött az éjfél, a csarnokba szólított engem, Hui-nenget, és beszélni kezdett a Gyémánt Szútráról, én pedig, amint meghallottam, szavai közben egyszerre megértettem. Azon az éjszakán elsajátítottam a Törvényt, anélkül hogy bárki tudomást szerzett volna róla, és így reám hagyatott a hirtelen megvilágosodás módszere és a (pátriárkai) ruha (mondván): „Te vagy immár a Hatodik Pátriárka, ez a ruha hiteles bizonyítéka az átruházásnak, mely nemzedékről nemzedékre száll; a Törvény pedig elméről elmére hagyományozódik, és ennek eredménye, hogy mindenki maga képes megvilágosodni”.

[...]

Jó és tudós barátaim! Az én módszerem, a kezdet kezdetétől fogva, akár hirtelen, akár fokozatos megvilágosodásról van szó, mindenképpen a nem-gondolkodást állítja fel legfőbb elveként, a nem-jellemzőt tartja a lényegének, és a nem-ragaszkodást az alapjának. Mit nevezek nem-jellemzőnek? A nem-jellemző nem más, mint a jellemzők közt elszakadni a jellemzőtől; a nem-gondolkodás nem más, mint gondolkodás közepette nem gondolkodni [= nem sodortatni el egy gondolat által]; a nem-ragaszkodás pedig az ember eredeti természete, mely gondolkodik és gondolkodik, de nem ragaszkodik (egy gondolathoz sem), a korábbi gondolkodás, a mostani gondolkodás és a jövő gondolkodása, a gondolkodás örök folyamata, amelynek sohasem szakad vége. Ha egy pillanatra megszakítjuk a gondolkodás folyamát, akkor a Törvény-test azonnal elszakad a fizikai testtől. A gondolkodás közepette egyetlen dharmához sem szabad ragaszkodni, mert ha egyetlen gondolathoz ragaszkodunk, az egész gondolkodási folyamat ragaszkodóvá válik, ennek a neve pedig gúzsbakötöttség, míg ha az összességet tekintve a gondolkodás folyamata semmihez sem ragaszkodik, akkor az maga a kötetlenség. Ezt jelenti, hogy a nem-ragaszkodást tekintem alapnak.

Jó és tudós barátaim! Csupán a minden jellemzőtől való elszakadást jelenti a nem-jellemző; s csak ha képesek vagyunk elszakadni a jellemzőtől, akkor lehet természetünk lényege tiszta és nyugodt. Ezt jelenti, hogy a nem-jellemzőt tartom a lényegnek. A külvilág tárgyaitól nem bepiszkolódnunk, ezt nevezem nem-gondolkodásnak; mert gondolkodásunkat meg kell szabadítani a külvilágtól, és a dharmák felől nem szabad gondolatokat támasztani. Ámde ha a száz dologról nem gondolkodunk, s minden gondolkodástól megszabadulunk is, egy gondolat megszakad és elhal, más helyen akkor is új életet nyer. Az Út tanulói ügyelnek erre, s közülük senki sem gondolkodik a Törvény értelmén. Hogy valaki maga tévedjen, az lehetséges, de más eset, ha más emberek tévelygését mozdítja elő; nem látja, hogy saját maga tévelyeg, s ráadásul szégyent hoz a Könyvre és a Törvényre. Ezért állítottam fel a nem-gondolkodást mint legfőbb elvet. S mivel a tévelygő emberek a külvilágról sokat gondolkodnak, gondolataikban

sok ferde nézet keletkezik, így hát minden világi nyomorúság és téves gondolat éppen ebből születik.

Ezért iskolánk fő tételeként állította fel a nem-gondolkodást. Ha korunk emberei elszakadnának (téves) nézeteiktől, akkor gondolatok sem támadnának bennük, és ha nem lennének olyanok, akiknek gondolataik vannak, akkor a nem-gondolkodás tételét sem kellett volna felállítani. A nem-lét vajon minek a nem-létét jelenti? A gondolkodás vajon mi dologról való gondolkodást jelent? A (gondolkodás) nem-léte: elszakadás a két jellemzőtől [= a lét és nem-lét dualizmusától] és a világi élet minden nyomorúságától; az Abszolút Valóság a gondolkodás teste [= lényege], a gondolkodás pedig az Abszolút Valóság működése. A magunk természete támasztja a gondolatokat, s ezért igaz ugyan, hogy látunk, hallunk, érzünk és tudunk, (saját természetünk) nem szennyeződik be a tízezer külső dologtól, hanem mindig magában létező [= szabad] marad. A *Vimalakīrti-sūtra* ezt mondja: „A külső alapján jól el tudjuk választani egymástól a különböző dharma-jellemzőket, de a benső megmarad az Első Elvnel és nem mozdul”.

Jó és tudós barátaim! Hallgassátok a ti jó és tudós barátotok szavait. Ha most, jó és tudós barátaim, saját fizikai testetekben meglátjátok saját öntörvényű természeteteket, amely Buddha három testét is magában foglalja, akkor ez a három Buddha-test a természetetekből született.

Mit is nevezünk Tiszta Törvény-testű Buddhának? Jó és tudós barátaim! Az emberek természete eredetileg magától tiszta, és minden dharma a saját természetben lakozik. Ha mindenféle gonosztettekről gondolkodunk, már ezzel gonoszságokat művelünk; ha pedig mindenféle jótettekről gondolkodunk, akkor máris jó tetteket gyakorolunk. Hát így van az, hogy minden dharma kivétel nélkül a saját természetünkben rejlik.

A saját természet mindig tiszta, miként a nap s a hold is mindig fénylik, csupán a felhők homályosíthatják el őket, de fenn akkor is ragyognak, csak alattuk van a homály, amelytől nem láthatjuk meg a napot, a holdat és a csillagokat; ám ha hirtelen jótékony szél támad, mely elfújja és szétszórja mind a felhőket és ködöket; és mind e tízezer jelenség bőséggel szétáradhat, de mind egyidőben is meg jelenhet

előttünk. Az emberek természetének tisztasága olyan, mint ahogyan kék az ég, jóindulata olyan, mint a nap, bölcsessége pedig akár a hold; s ez a tudás és jótékonyság örökké fénylik. Csak ha kívül állván ragaszkodunk a külvilág dolgaihoz, és a téves gondolatok gomolygó felhőkként homályba borítják, akkor nem képes ragyogni a saját természet. Ezért, ha jó és tudós baráttal találkozunk, akik elmagyarázzák a tökéletes módszert, ezzel elfűjják a tévelygéseket, s a benső és külső megvilágosodik, a saját természetben pedig minden dharmá láthatóvá lesz.

A *mahāprajñāpāramitā* szó T'ang [= Kína] nyelven: „a nagy bölcsesség, amellyel elérni a Másik Partot”. Ezt a Törvényt meg kell valósítani, ez pedig nem függ az ismételtétéstől. Ha csak ismételtetjük, de nem valósítjuk meg, akkor olyan, mint egy képzelődés, vagy mint egy jelenés; ám ha valaki megvalósítja, annak Törvény-teste Buddháéval egyenlő lesz. De miért van ott a névben a *mahā*? A *mahā* szó azt jelenti: „nagy”. Az elme befogadóképessége hatalmas, akárcsak az üres téré. Ha valaki üres elmével üldögel, az már belépett a nem-émlékezés [= a közömbösség] ürességébe. Az üres tér képes magában foglalni a napot, a holdat és a csillagokat, a nagy földet, a hegyeket és a folyókat, mindenféle fűvet és fát, a rossz embereket és a jó embereket, a rossz dharmákat és a jó dharmákat, a mennyet és a poklokat; mindez ott van az ürességben; és az emberek természetének üressége ugyancsak ilyen. Az emberi természet magában foglal minden dharmát s ezért nagy, az összes dharmá pedig nem más, mint a saját természet. Lát minden embert és nem-embert, minden gonoszt a jóval együtt, rossz dharmát és jó dharmát, közülük egyről sem mond le, mégsem szennyeződik be tőlük, mert nem is ragaszkodik hozzájuk, éppen úgy tehát, mint az üres tér, s ezért nevezik nagyoknak. Ezt jelenti a *mahā*. A tévelygő ember ismételteti a szájával, a bölcs azonban elméjében megvalósítja. Vannak olyan tévelygő emberek is, akik üresen tartják elméjüket és nem gondolkodnak, csak nagyoknak nevezik; ez azonban ugyancsak nem helyes. Az elme befogadóképessége nagy, de ha nem valósítják meg (a tökéletes módszert), akkor bizony kicsiny. Ne fecsegjetekek róla a szátokkal, ha azután nem gyakoroljátok a megvalósítását, mert így nem lehettek az én tanítványaim.

S mit jelent a *prajñā* név? A *prajñā*: bölcsesség. Ha valaki minden időben folyamatosan gondolkodik és nem ostoba, akkor mindig a bölcsességet valósítja meg, s ez ugyanaz, mint a *prajñā* megvalósítása. Ha egyetlen gondolat ostoba, a *prajñā* máris megszakad, ám egyetlen bölcs gondolat, és a *prajñā* máris újjászületik. Az emberek elméjében állandó az ostobaság, de magukról azt mondják, hogy ők a *prajñā*-t gyakorolják. A *prajñā*-nak nincs testi alakja és jellemzője; nem más, mint a bölcsesség természete.

S mit jelent a *pāramitā*? Ez szanszkrit szó a nyugati országból, T'ang [= Kína] nyelven: „elérni a Másik Partot”, amely annyit jelent, mint elszakadni [= szabadnak lenni] az élettől és az elmúlástól. Ha valaki ragaszkodik a külvilág dolgaihoz, fölemelkedik számára az élet és az elmúlás, akár csak a vízben a hullámok, ez pedig nem más, mint az Innenső Part; ám ha valaki megszabadul a külvilág dolgaitól, annak számára nem létezik születés és elmúlás, akár csak a vízben, mely folyvást folyik tovább, ezt jelenti hát az elnevezés, hogy „elérni a Másik Partot”, s ez az oka a *pāramitā* elnevezésnek is.

A tévelygő ember csak szájával ismételteti, de a bölcs elméjében megvalósítja; amikor csak mondogatják, ott vannak a tévedések, s ha ott vannak a tévedések, akkor az nem az Igazság birtoklása; csak ha a folyamatos gondolkodással megvalósítják, akkor mondhatjuk ezt az Igazság birtoklásának. Aki megérti ezt a módszert, az megérti a *prajñā*-t és gyakorolja is a *prajñā* megvalósítását; aki pedig nem gyakorolja, az közönséges ember. Aki csak egy gondolattal is gyakorolja a megvalósítását, annak Törvény-teszte Buddháéval egyenlő.

Jó és tudós barátaim! A szenvedés nem más, mint a *bodhi* [= bölcsesség], s aki (fenntartja) egy korábbi gondolatát, mely téves volt, az közönséges ember, de aki egy későbbi gondolattól megvilágosodik, az buddhává lesz.

A három korszak [= a múlt, jelen és jövő] minden buddhája, valamint a tizenkét osztályba sorolt Könyv (bölcsessége) mind eredetileg és együtt megvan az emberi természetben. Aki nem képes önmaga megértésére, annak szüksége van jó és tudós barátokra, akik megmutatják neki az utat, amelyen megismerheti a természetét; ha azonban valaki megérti önmagát, akkor annak nem kell jó és tudós

barátokhoz folyamodnia. Ha valaki a külvilágban keresi a jó barátot, tőle remélvén a megszabadítást, az sehol sem fogja megtalálni ezt. Felismerni, hogy saját elméjén belül van a jó és tudós barát: ez a megszabadulás valódi elnyerése. De ha valakinek saját elméje elferdült és eltévelyedett, téves gondolataitól minden felfordult benne, akkor az odakinti jó és tudós barátok elláthatják ugyan tanításokkal, megmennteniük azonban nem sikerülhet.

A Nagy Mester mondotta: „A nagy gyülekezet legyen óvatos és figyelmes. Az emberek saját fizikai teste egy-egy városfal, amelynek szemünk, fülünk, orrunk, nyelvünk és testünk a városkapui; kívül van ez az öt kapu, belül pedig ott az értelem kapuja. Az elme nem más, mint a földterület, az emberi természet pedig a király; ha a természet megvan, a király is megvan, de ha a természete elhagyta, akkor a király nem létezik. Amíg a természetünk megvan, addig testünk és elménk is megmarad, de ha természetünk elhagyott bennünket, akkor testünk és elménk is elpusztul.

Buddha is a saját természetének alkotása, ne keressétek hát a testeteken kívül. Ha saját természete tévelyeg, akkor egy buddha sem más, mint egy közönséges élőlény; s ha saját természetét megérti, a közönséges élőlény máris buddha. A könyörületesség nem más, mint Kuan-jin [= *Avalokiteśvara*], az öröm neve *Mahāsthāma*, a tisztaságra való képesség maga *Śākyamuni*, az egyenlő egyenesség pedig *Maitreya*. Az ember énje a Meru-hegy, az elferdült elme egy hatalmas tenger, a szenvedések a hullámok rajta, a rosszindulatú elme egy gonosz sárkány, a gyötrődések halak és teknőcök, a hazugságok és tévedések nem mások, mint szellemek és kísértetek, a három méreg nem más, mint a pokol, az ostobaság és a csalódások állati lények, a Tíz Jótett pedig maga a Mennyország.

Ha nem léteznék az emberi én (elmélete), a Meru-hegy magától leomlana; ha megszabadulhatnánk az elferdült elméktől, a tenger vize elfogyna; ha szenvedések nem léteznének, a hullámok is elhalnának; ha a mérgező kártevések megszűnnének, a halak és teknőcök kipusztulnának. A saját elménk területén természetünk megértésének Eljövendője [= *Tathāgata*] kiterjeszti majd nagy bölcsességének ragyogását, fényességétől a hat kapu [= az érzékelés hat gyökere] meg

tisztul, fénye áthatol a Hat Vágy Minden Világán [= a vágy hat mennyországán és hat világán]. S ha a három méreg eltávolított, a pokol egyszerre csak megsemmisül, benn és kívül világosság lesz, és nem különbözünk majd a Nyugati Vidéktől. Ha nem ezt (a módszert) gyakorolnánk, hogyan is érhetnénk valaha is oda?"

Utószó helyett

Fordításgyűjteményünket nem előzte meg és most nem is követi olyan tanulmány, amely a kínai buddhizmus filozófiáját elemezné, vagy akár csak történetének összefoglaló képét megrajzolná. Megítélésünk szerint ennek még nincs itt az ideje. Ezek a fordítások ugyanis az első kísérletek arra, hogy a kínai buddhista filozófia gondolatai az eredeti kínai szövegekből ültetessenek át magyar nyelvre. Ez a kis kötet még csak műhelytanulmány.

Hogy teljesebb képet kapjunk a kínai buddhista filozófia problematikájáról, ahhoz szélesebb körben kell majd bemutatni az indiai és belső-ázsiai áramlatokat is, valamint az ókori és korai középkori kínai filozófiában előzményének tekinthető törekvéseket. A szövegekhez adott utalások remélhetőleg felhívják a figyelmet arra, hogy a kínai buddhista filozófia megértéséhez tanulmányozni kell például a Ji king (Változások könyve) kommentár-irodalmát, a művelt kínaiak alapműveltségéhez tartozó konfuciánus filozófiát a kommentárokkal együtt, a taoizmus olyan klasszikusait, mint a Lao-ce és a Csuang-ce, ez utóbbit feltétlenül Kuo Sziang (? – 312) önálló filozófiai rangú kommentárjaival, továbbá az ún. neo-taoizmus különböző áramlatait is.

Érdemes lenne szemelvényeket adni Kumārajīva tanításaiból is, amelyek a tanítványainak kérdéseire adott válaszaiban foglaltatnak. Érdemes lenne rekonstruálni a legkorábbi kínai buddhisták filozofikus gondolatait, valamint az első neves elméletalkotók kísérleteit. Tanulmányozni kell a korai kínai buddhista filozófusok és érdeklődő laikusok levelezését. Különösen fontosnak látszik Kumārajīva egy másik neves tanítványának, a kötetünkben is említett Tao-seng-nek a filozófiáját rekonstruálni, annál is inkább, mert a neves kínai filozófiatörténész, Fung Yu-lan ezt megkísérelve ahhoz a feltevéshez jutott, hogy Tao-seng (? – 434) több gondolatával is, például a „hirtelen megvilágosodás” eszméjével, megelőlegezte a híres Cs'an iskola tanításait; vö. Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy, Ed. by Derk Bodde, New York [1948], Macmillan Paperbacks Edition 1960, pp. 249–254.

S ha már ennyi kiegészítésre gondol, akkor a fordítónak óhatatlanul eszébe jut, hogy a kínai „középkorban” akad még néhány jelentékeny nem-buddhista

filozófus is, továbbá a korszaknak nagyon magas színvonalú esztétikai irodalma is van, s így mindez együttvéve egy olyan szöveggyűjtemény lehetőségét rajzolja fel, amely a több kiadásban megjelent Kínai filozófia, Ókor I-III. folytatása lehetne, mondjuk Kínai filozófia, Középkor címmel.

Fordításaim ellenőrzésében segítségemre volt Csongor Barnabás, Fehér Judit, Hamar Imre és Pikó Anna. Köszönöm nekik.

T. F.

Az Orientalisztikai munkaközösség
TÖRTÉNELEM ÉS KULTÚRA
sorozatában
eddig megjelent:

1. Kultúrák sorsa a fejlődő világban *(elfogyott)*
2. Kína kultúrája Magyarországon *(elfogyott)*
3. Tanulmányok 1986
4. A három királyság története *(elfogyott, új kiadása sajtó alatt)*
5. Etnológiai tanulmányok
6. Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján
7. Tien Han: Egyfelvonásosok
8. Uray Géza emlékére
9. Kínai források az ázsiai avarokról
10. Kínai buddhista filozófia *(első kiadása elfogyott)*
11. Tibeti buddhista filozófia
12. Buddhista logika

Előkészületben:

13. Kínai szofisztika és logika

Felelős kiadó az Orientalisztikai Munkaközösség vezetője, Tőkei Ferenc
Készült a Balassi Kiadó gondozásában
9,8 (A/5) ív terjedelemben
A nyomdai munkálatokat a László és Társa Bt. végezte
Felelős vezető László András