

Pap Melinda

Buddhista filozófia a Tang-kori Kínában

AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK
BUDDHATERMÉSZETÉNEK ELMÉLETE
ZHANRAN A GYÉMÁNTPENGE
CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉBEN

Pap Melinda

Buddhista filozófia a Tang-kori Kínában

AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK

BUDDHATERMÉSZETÉNEK ELMÉLETE

ZHANRAN A GYÉMÁNTPENGE

CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉBEN

ELTE Konfuciusz Intézet

罗兰大学孔子学院

匈牙利布达佩斯

Budapest, 2020

Konfuciusz Könyvtár 5.

孔子学院文库

A kötet megjelenését a Magyar Kína-kutatásért
Alapítvány támogatta

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó.....	1
Kutatástörténet	3
A jelen munka célja és tartalma	5
I. ZHANRAN ÉLETRAJZA	9
I.1. Az életrajzhoz felhasznált források.....	9
I.2. Zhanran élete	13
II. A BUDDHATERMÉSZET FOGALMA A KÍNAI BUDDHIZMUSBAN	43
II.1. A buddhatermészet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a lefordított sūtrák és értekezések tükrében..	43
II.1.1. A <i>Tathāgatagarbha sūtra</i>	44
II.1.2. A <i>Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra</i>	51
II.1.3. A <i>Ratnagoṭravibhāga</i>	56
II.1.4. A <i>Laṅkāvatāra sūtra</i>	60
II.1.5. További – feltehetően Kínában keletkezett – értekezések a buddhatermészetről.....	63
II.1.6. A buddhatermészet fogalma a <i>mahāyāna</i> <i>Mahāparinirvāṇa sūtrában</i>	66
II.2. A buddhatermészet fogalma néhány kínai buddhista irányzat filozófiájában. Zhanran buddhatermészetről alkotott elméletének az előzményei.....	95
II.2.1. A <i>nirvāṇa</i> iskola	95
II.2.2. A <i>sanlun</i> iskola mesterének, Jizangnak az álláspontja: „A fűveknek és fáknak is van buddhatermészetük!”	99
II.2.3. Zhiyi filozófiája: A középút és a buddhatermészet azonossága	114
III. AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK BUDDHATERMÉSZETÉNEK BIZONYÍTÁSA ZHANRAN A <i>GYÉMÁNTPENGE</i> CÍMŰ MŰVÉBEN	123
III.1. A szöveg feldolgozásának módszere és a felhasznált elsődleges források.....	123
III.2. A <i>gyémántpenge</i> című mű kommentárokkal kiegészített fordítása és elemzése	127
III.2.1. A mű címének értelmezései	127

III.2.1.1./a. Fordítás (1.).....	127
III.2.1.1./b. Elemzés (1.): Mingkuang értelmezése.....	128
III.2.1.2./a. Fordítás (2.).....	133
III.2.1.2./b. Elemzés (2.) Zhanran értelmezése	134
III.2.2. Bevezetés (xu).....	137
III.2.2.1./a. Fordítás (3.).....	137
III.2.2.1./b. Elemzés (3.): A buddhatermészet megértése, a <i>mahāyāna</i> lényege.....	139
III.2.2.2./a. Fordítás (4.).....	140
III.2.2.2./b. Elemzés (4.): A buddhatermészet mint a létbirodalmak kölcsönös tartalmazásának az alapja.....	142
III.2.2.3./a. Fordítás (5.).....	144
III.2.2.3./b. Elemzés (5.): Az álomhasonlat és a vendég megjelenése.....	145
III.2.3. A fő tanítás (<i>zhengzong</i>).....	147
III.2.3.1. A <i>Nirvāṇa sūtra</i> és az élettelen tárgyak buddhatermészetének tagadása	147
III.2.3.1.1./a. Fordítás (6.).....	147
III.2.3.1.1./b. Elemzés (6.): A vita kiindulópontja: Idézet a <i>Nirvāṇa sūtrából</i>	149
III.2.3.1.2./a. Fordítás (7.).....	151
III.2.3.1.2./b. Elemzés (7.): Zhanran tézise: A buddha- természet mindent magába foglal	154
III.2.3.1.3./a. Fordítás (8.).....	156
III.2.3.1.3./b. Elemzés (8.): A buddhatermészet és az üres tér hasonlata	160
III.2.3.1.4./a. Fordítás (9.).....	161
III.2.3.1.4./b. Elemzés (9.): Az eredmény szintjének akadálytalansága	164
III.2.3.1.5./a. Fordítás (10.).....	165
III.2.3.1.5. Elemzés (10.): A buddhatermészet és az üres tér különbsége	169
III.2.3.1.6./a. Fordítás (11.).....	170
III.2.3.1.6./b. Elemzés (11.): Bizonyítása annak, hogy az élettelen tárgyakról tett kijelentés a <i>Nirvāṇa sūtra</i> relatív tanítása	177
III.2.3.1.7./a. Fordítás (12.).....	179

III.2.3.1.7./b. Elemzés (12.): Az ellentétpárok nem kettőssége.....	181
III.2.3.1.8./a. Fordítás (13.).....	183
III.2.3.1.8./b. Elemzés (13.): Az üres tér és a négy nagy elem párhuzama.....	186
III.2.3.1.9./a. Fordítás (14.).....	188
III.2.3.1.9./b. Elemzés (14.): A relatív tanítás szerinti tett- és értelemek és a valós tanítás szerinti alapvető ok különbsége	192
III.2.3.1.10./a. Fordítás (15.).....	194
III.2.3.1.10./b. Elemzés (15.): A buddhatermészet és az üres tér határtalansága	195
III.2.3.1.11./a. Fordítás (16.).....	196
III.2.3.1.11./b. Elemzés (16.): A tíz hamis nézet és a buddhatermészet behatároltságának a cáfolata.....	207
III.2.3.1.12. Fordítás (17.).....	209
III.2.3.1.12./b. Elemzés (17.): A buddhatermészet teljessége és nem teljessége.....	211
III.2.3.1.13./a. Fordítás (18.).....	212
III.2.3.1.13./b. Elemzés (18.): A buddhatermészet három okának kölcsönös tartalmazása.....	214
III.2.3.2. A <i>Nirvāṇa sūtra</i> relatív és valós tanításai	215
III.2.3.2.1./a. Fordítás (19.).....	215
III.2.3.2.1./b. Elemzés (19.): A buddhatermészet mint a buddhák sajátja	223
III.2.3.2.2./a. Fordítás (20.).....	223
III.2.3.2.2./b. Elemzés (20.): A buddhák és a buddhaföldek nem kettőssége.....	225
III.2.3.2.3./a. Fordítás (21.).....	226
III.2.3.2.3./b. Elemzés (21.): A négy állítás	228
III.2.3.2.4./a. Fordítás (22.).....	229
III.2.3.2.4./b. Elemzés (22.): A szintekre osztható buddhatermészet	233
III.2.3.2.5./a. Fordítás (23.).....	235
III.2.3.2.5./b. Elemzés (23.): A <i>Nirvāṇa sūtra</i> relatív tanításainak az indítéka.....	238
III.2.3.2.6./a. Fordítás (24.).....	240

III.2.3.2.6./b. Elemzés (24.): Az öt korszakon végigvonuló hirtelen tanítás.....	240
III.2.3.2.7./a. Fordítás (25.).....	244
III.2.3.2.7./b. Elemzés (25.): A relatív és a valós tanítások indítóka	245
III.2.3.2.8./a. Fordítás (26.).....	246
III.2.3.2.8./b. Elemzés (26.): Példák a <i>Nirvāṇa sūtra</i> relatív és valós tanításaira, külön-külön.....	251
III.2.3.3. A <i>mahāyāna</i> tökéletes tanítása.....	252
III.2.3.3.1./a. Fordítás (27.).....	252
III.2.3.3.1./b. Elemzés (27.): A valós tanítás a <i>Lótusz</i> és a <i>Nirvāṇa sūtrákban</i>	253
III.2.3.3.2./a. Fordítás (28.).....	255
III.2.3.3.2./b. Elemzés (28.): A buddhatermészet egyete- messége a csak-tudat tanának értelmében	259
III.2.3.3.3./a. Fordítás (29.).....	262
III.2.3.3.3./b. Elemzés (29.): Az élettelen tárgyak kérdése a <i>hīnayāna</i> és a <i>mahāyāna</i> szerint	264
III.2.3.3.4./a. Fordítás (30.).....	265
III.2.3.3.4./b. Elemzés (30.): A valós jelleg két aspektusa: a víz és a hullám hasonlata	270
III.2.3.4. A dharmatermészet és más fogalmak magyarázata..	272
III.2.3.4.1./a. Fordítás (31.).....	272
III.2.3.4.1./b. Elemzés (31.): A dharmatermészet fogalma	274
III.2.3.4.2./a. Fordítás (32.).....	276
III.2.3.4.2./b. Elemzés (32.): A dharmatermészet és a buddhatermészet fogalmak lényegi azonossága	281
III.2.3.4.3./a. Fordítás (33.).....	283
III.2.3.4.3. Elemzés (33.): A fogalmak azonosságáról	285
III.2.3.4.4./a. Fordítás (34.).....	286
III.2.3.4.4./b. Elemzés (34.): A fogalmak közti különbségről.	290
III.2.3.4.5./a. Fordítás (35.).....	292
III.2.3.4.5./b. Elemzés (35.): Az élettelen tárgyra vonatkozó elméletek a különböző szintű tanításokban	294
III.2.3.5. A buddhatermészet három okának magyarázata és a negyvenhat kérdés	296
III.2.3.5.1./a. Fordítás (36.).....	296

III.2.3.5.1./b. Elemzés (36.): A <i>dharma-dhātu</i> kölcsönös tartalmazásának megvilágítása negyvenhat kérdéssel	298
III.2.3.5.2./a. Fordítás (37.)	299
III.2.3.5.2./b. Elemzés (37.): Öt kérdés a buddha-természetről	301
III.2.3.5.3./a. Fordítás (38.)	302
III.2.3.5.3./b. Elemzés (38.): Öt kérdés az élettelen tárgyokról	304
III.2.3.5.4./a. Fordítás (39.)	305
III.2.3.5.4./b. Elemzés (39.): Öt kérdés a csak-tudatról	306
III.2.3.5.5./a. Fordítás (40)	307
III.2.3.5.5./b. Elemzés (40.): Öt kérdés az élőlényekről	309
III.2.3.5.6./a. Fordítás (41.)	311
III.2.3.5.6. Elemzés (41.): Öt kérdés a buddhaföldekről	313
III.2.3.5.7./a. Fordítás (42.)	315
III.2.3.5.7./b. Elemzés (42.): Öt kérdés az eredményről	319
III.2.3.5.8./a. Fordítás (43.)	321
III.2.3.5.8. Elemzés (43.): Öt kérdés a valós jellegről	322
III.2.3.5.9./a. Fordítás (44.)	323
III.2.3.5.9./b. Elemzés (44.): Öt kérdés a hasonlatokról	326
III.2.3.5.10./a. Fordítás (45.)	329
III.2.3.5.10./b. Elemzés (45.): Hat kérdés a gyakorlásról	331
III.2.3.5.11./a. Fordítás (46.)	332
III.2.3.5.11./b. Elemzés (46.): Az azonosság hat fokozata	334
III.2.3.6. A vendég megtérése	340
III.2.3.6.1./a. Fordítás (47.)	340
III.2.3.6.1./b. Elemzés (47.): A vendég vallomása	342
III.2.3.6.2./a. Fordítás (48.)	343
III.2.3.6.2./b. Elemzés (48.): A vendég megválaszolja a kérdéseket	347
III.2.3.6.3./a. Fordítás (49.)	349
III.2.3.6.3./b. Elemzés (49.): A <i>tiantai</i> iskola rövid bemutatása és a gyakorlás fontosságának a hangsúlyozása	357
III.2.3.6.4./a. Fordítás (50.)	358
III.2.3.6.4./b. Elemzés (50.): A tévedés okának magyarázata	361
III.2.3.6.5./a. Fordítás (51.)	362
III.2.3.6.5./b. Elemzés (51.): Az élettelen tárgyak buddha-természete és a térítés négy doktrínája	373

III.2.3.6.6./a. Fordítás (52.).....	374
III.2.3.6.6./b. Elemzés (52.): A térítés négy doktrínája és a kölcsonös tartalmazás elve.....	378
III.2.3.6.7./a. Fordítás (53.).....	380
III.2.3.6.7./b. Elemzés (53.): Az egy gondolatban benne lévő háromezer világ.....	385
III.2.3.6.8./a. Fordítás (54.).....	389
III.2.3.6.8./b. Elemzés (54.): A <i>Lótusz sūtra</i> kiválósága.....	390
III.2.3.6.9./a. Fordítás (55.).....	391
III.2.3.6.9./b. Elemzés (55.): Felhívás gyakorlásra.....	393
III.2.4. Elterjedés (liutong).....	394
III.2.4.1./a. Fordítás (56.).....	394
III.2.4.1./b. Elemzés (56.): A tanítás módszere.....	398
III.2.4.2./a. Fordítás (57.).....	399
III.2.4.2./b. Elemzés (57.): Hogyan tanítsuk az élettelen tárgyak buddhatermészetének elvét?	401
III.2.4.3./a. Fordítás (58.).....	402
III.2.4.3./b. Elemzés (58.): Az ellenérvek legyőzésének a módszere	404
III.2.4.4./a. Fordítás (59.).....	406
III.2.4.4./b. Elemzés (59.): A tanítvány felszólítása gyakorlásra.....	411
III.2.4.5./a. Fordítás (60.).....	413
III.2.4.5./b. Elemzés (60.): Befejezés: ébredés az álomból.....	414
VI. ÖSSZEGZÉS.....	416
VI.1. Az értekezés szerkezete	416
VI.2. Idézetek és utalások	417
VI.3. A jelentésrétegek gazdagsága	417
VI.4. Az értekezés lényeges pontjainak rövid összefoglalása.....	420
1. számú melléklet: Zhanran életének főbb eseményei (táblázat)	435
2. számú melléklet: A buddhatermészet fogalmát tárgyaló <i>sūtrák</i> és értekezések (táblázat).....	437
3. számú melléklet: Az azonosság hat fokozata (táblázat).....	441
4. számú melléklet: Fogalomtár	441
Irodalomjegyzék	448

ELŐSZÓ

Jelen tanulmány a 2011-ben benyújtott és sikeresen megvédett doktori disszertációm átdolgozásával jött létre. Ezúton is szeretném megköszönni témavezető tanáromnak, Hamar Imre professzor úrnak a disszertáció megírásához nyújtott felbecsülhetetlen segítséget, a folyamatos biztatást, a szellemi inspirációt és a szakmai útmutatást, amely nélkül a jelen kötet nem jelenhetett volna meg.

A könyv központi témája a kínai buddhizmus *tiantai* iskolájához (*tiantai zong* 天台宗) tartozó Tang-kori (618–907) szerzetes, Zhanran 湛然 (711–782) fő műve, *A gyémántpenge* (*Jin'gang bei* 金剛鐮; T46:1932) című értekezés és az abban tárgyalt élettelen tárgyak buddhatermészetének (*wuqing you xing* 無情有性) kontextusba helyezett elmélete.

Zhanran 湛然 nevéhez a *tiantai* iskola Tang-kori reneszánsza fűződik. Ő volt az a kiemelkedő szerzetes, aki a Tang-kor első felének *tiantai* iskoláját jellemző hosszú hallgatás és hanyatlás időszaka után megtörte a csendet. Munkássága nyomán a *tiantai* iskola viszszyanyerte korábbi tekintélyét, és vitába tudott szállni a kor jelentős buddhista iskoláival. A *tiantai* iskola alapítója és legjelentősebb gondolkodója Zhiyi 智顗 (538–597) volt. Zhiyi azt tűzte ki feladatául, hogy az időszámításunk kezdete óta Kínába áramló hatalmas mennyiségű és eltérő tartalmú buddhista tanokat és szent iratokat egységes, mindent átfogó, hierarchikus rendszerbe kovácsolja. A tanítások rendszerezésével (*panjiao* 判教) a *tiantai* iskola lett az első olyan kínai buddhista iskola, amely képes volt az indiai örökségtől elszakadva, sajátosan kínai gondolatrendszerben önálló alkotásokat létrehozni.

Zhiyi nemcsak kiváló buddhista tudós, hanem jó politikai érzékel megáldott szerzetes is volt. Korának viharos társadalmi és politikai viszonyai közepette is tekintélyre tett szert, császárok tanácsadója és pártfogoltja lett, tanai pedig elterjedtek a birodalomban. Tekintélye nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a buddhizmus állami ideológiává vált a rövid életű Sui-dinasztia (581–618) idején. A Sui-dinasztiát felváltó Tang uralkodók a taoizmust részesítették

előnyben, a buddhizmus sinizálódási folyamata és az újabb kínai buddhista iskolák megjelenése és megerősödése azonban töretlenül folytatódott. Egyes kiemelkedő buddhista szerzetesek továbbra is részesültek császári pártfogásban, a Sui-dinasztiával szorosan együttműködő *tiantai* iskola azonban politikai okokból sem élvezhette a korábbi dinasztiával ellenséges érzelmeket tápláló Tang uralkodók kegyeit. A hanyatlási folyamathoz az is hozzájárult, hogy Zhiyi tanítványai között nem akadt hozzá hasonló, sokoldalú, kiemelkedő egyéniség.

A Tang-kor derekán Zhanran volt az, aki folytatta a *tiantai* iskola alapítójának az életművét, kommentárokat írt Zhiyi legfontosabb műveihez, amelyekben kifejtette saját újszerű gondolatait is. Zhanran nevéhez fűződik a *tiantai* iskola legismertebb tanításának, az öt korszak és nyolc tanítás (*wushi bajiao* 五時八教) elméletének a csiszolása, a rendszer tökéletesítése. Az elméletet alkotó fogalmak nagy része megtalálható ugyan Zhiyi műveiben, de Zhanran volt az, aki mindezeket átfogó és összefüggő rendszerré kovácsolta. Zhanran nevéhez fűződik továbbá az élettelen tárgyak buddhatermészetének a bizonyítása. Egyetlen nem kommentár, hanem önálló értekezés formájában írott műve, *A gyémántpenge* ezt az elméletet tárgyalja. Zhanran életműve – *A gyémántpenge* című értekezés kivételével – a *tiantai* iskola alapműveihez írott kommentárokból áll. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Zhanran csupán egyszerű szövegmagyarázó volt, aki kortársai számára érthetővé tette a nagy mester szavait. Zhanran a Zhiyi által létrehozott szellemi hagyomány örököseként ezekből az alapokból kiindulva és a kínai buddhista irodalom átfogó ismeretének az eszközével értelmezte a tanításokat. Így keresett válaszokat azokra a filozófiai kérdésekre, amelyek korának buddhista gondolkodóit foglalkoztatták, továbbá saját iskolájának a védelmében vitába szállt más irányzatok képviselőivel. Azzal, hogy új megvilágításba helyezte Zhiyi elméleteit, új lendületet és irányvonalat adott az iskola további fejlődéséhez. Zhanran újító tevékenységének leglényegesebb pontja az élettelen tárgyak buddhatermészetének a bizonyítása volt. Maga az elmélet nem számított újnak a kínai gondolkodásban. Zhiyi filozófiájában szintén találunk olyan kijelentéseket, amelyek támpontot nyújtanak Zhanran következtetéséhez, ám sem Zhiyi, sem más, Zhanran előtt élt szerzetes nem bizonyította módszeresen az élettelen tárgyak buddhatermészetének az elméle-

tét. A bizonyításban helyet kapnak a *tiantai* filozófia alapelvei, a három igazság, a tanítások rendszerezése stb. A mű utókorra gyakorolt hatását bizonyítja, hogy a *tiantai* iskolán belül mind Kínában, mind pedig Japánban általánosan elfogadott nézetté vált az, hogy az élet-telen tárgyaknak is van buddhatermészetük. A *gyémántpenge* Zhanran legutolsó munkája, amelyet közvetlenül a halála előtt írhatott: ez Zhanran filozófiai szempontból legkiforrottabb és irodalmi szempontból is legeredetibb műve. Zhanran arra törekedett, hogy a *tiantai* irányzatot az egyetlen legitim, Buddha igaz örökségét folytató iskolaként elismertesse, ezért műveiben vitába szállt a kor népszerű buddhista iskoláival és elméleteivel. Zhanran hatalmas írásművet hagyott hátra, és nagy szerepe volt abban, hogy a *tiantai* iskola nem merült az ismeretlenségbe, hanem a Tang-kor közepén új lendületet kapott a további fejlődéshez.

Kutatástörténet

Magyar nyelven mindeddig nem jelent meg sem Zhanran életművével kapcsolatos, sem a *tiantai* iskolát vagy Zhiyi munkásságát bemutató átfogó tudományos munka. A nyugati nyelveken – elsősorban angol nyelven – megjelent, *tiantai* iskolával foglalkozó munkák nagy része Zhiyi életművét és általában a *tiantai* filozófia alapjait tárgyalják. Ezek a művek Zhiyi életének, filozófiájának és legfőbb írásainak átfogó és alapos feldolgozását nyújtják. A Zhanran életművével foglalkozó munkák – valamennyi nyelven – ennél lényegesen hiányosabbak, holott Zhanran szerepe a *tiantai* iskola történetében korántsem elhanyagolható. Általában elmondható, hogy a *tiantai* kutatás területén írott legkorábbi művekben – például Hurvitz (1962) Zhiyi életét és filozófiáját bemutató alapművében, továbbá Chappell (1983), Swanson (1985) stb. a *tiantai* filozófia leglényegesebb tanításaival foglalkozó műveiben – Zhanran neve vagy egyáltalán nem szerepel, vagy csak az említés szintjén jelenik meg. A később keletkezett, a *tiantai* filozófia vagy a kínai buddhista filozófia valamely aspektusát átfogóan elemző tanulmányokban már valamivel nagyobb hangsúlyt kapnak Zhanran elméletei (ezek közé tartoznak például Ziporyn [2000], Schmithausen [2009] művei stb.). A legkorábbi írárok szerzői tehát úgy tekintettek Zhanranra,

mint egyszerű szövegmagyarázó, Zhiyi műveinek kommentátorára, és azt feltételezik, hogy Zhiyi halálakor a *tiantai* filozófia már teljes egészében kiforrott rendszerként állt rendelkezésre. A kutatások előrehaladtával viszont egyre nyilvánvalóbbá vált Zhanran újító szerepe, egyéni hozzájárulása az iskola fejlődéséhez. Zhanran életművével konkrétan két, kiadásban nem megjelent, angol nyelvű PhD-disszertáció foglalkozik. A korábbi Lang Eun Ra (1988) munkája, amely Zhanran *A nem kettősség tíz kapuja* című művének fordítását és részletes elemzését tartalmazza. A disszertáció érdeme a mű részletes elemzése, a benne foglalt elméleteket azonban nem helyezi tágabb összefüggésbe, és Zhanran életéről, koráról sem tesz említést. Linda L. Penkower (1993) PhD-disszertációja kiválóan ismerteti a *tiantai* iskola Tang-kori történetét, amelyben kiemelkedő szerep jut Zhanrannak. Zhanran életét külön fejezetben, részletesen tárgyalja. A *tiantai* iskola Tang-kori történetéről és Zhanran életéről írott terjedelmes fejezetek a témákat elsősorban történelmi megközelítésből ismertetik. Az disszertáció harmadik fejezete *A gyémánt-penge* című értekezés lábjegyzetekkel ellátott fordítása. A szerző a lefordított művet nem magyarázza, nem elemzi, csupán egy rövid bevezető rész erejéig utal a jelentőségére. Saját fordításom számos ponton eltér Penkower fordításától. Penkower disszertációja nagy elismerésnek örvend a témában, ezt bizonyítja az is, hogy a Zhanran életművének valamely aspektusát tárgyaló későbbi művek szinte kivétel nélkül hivatkoznak rá. A fenti két értekezésen kívül találunk utalásokat Zhanran életművére olyan írásokban, amelyek átfogóan tárgyalják a *tiantai* filozófia vagy általában a kínai buddhista filozófia bizonyos aspektusait.

Kínai nyelven a közelmúltban több terjedelmes mű is készült a *tiantai* iskola átfogó történetéről, amelyek néhány rövid fejezet erejéig kivétel nélkül tárgyalják Zhanran életét, fő műveit és legfontosabb elméleteit – e kategóriához tartoznak például Pan–Wu (2001) vagy Dong (2002) monográfiái. A Zhanran filozófiáját bemutató fejezetekben kiemelt figyelmet kap az élettelen tárgyak buddhatermeszetének a gondolata, amelyet a szerzők röviden ismertetnek. Kifejezetten Zhanran filozófiájával foglalkozik Lai Yonghai (1993) *Zhanran* című munkája. A tanulmány nagyon röviden ismerteti a *tiantai* iskola Zhanran előtti történetét, majd – mindössze négy oldal terjedelemben – Zhanran életét. Egy hosszabb fejezetet szen-

tel az élettelen tárgyak buddhatermészetéről szóló elmélet elemzésének, amelyet *A gyémántpenge* című műből kiragadott részletek közlésével támaszt alá. A továbbiakban egyéb lényeges tantételeket tárgyal, majd kitér Zhanran filozófiájának a Song-kori *tiantaira* gyakorolt hatására is.

A *tiantai* kutatásának szempontjából nagy jelentőséggel bír a japán nyelvű anyag, amely a nyugati és a kínai nyelvű tanulmányoknak is gyakori hivatkozási alapja. Zhanran szerepének megítélésében kulcsfontosságú Sekiguchi Shindai 関口真大 (1907–1986) munkássága, aki megkérdőjelezte azt a hagyományos nézetet, miszerint Zhanran csupán Zhiyi műveinek a kommentátora volt, és elsőként bizonyította nyomós érvekkel, hogy a *tiantai* tanítások rendszerezését (*panjiao*) valójában Zhanran és nem Zhiyi vitte tőkélyre. A Sekiguchi munkáiban kifejtett érvek és nézetek a 60-as évek közepétől a 80-as évekig tartó parázs vitákat váltottak ki a japán *tiantai* kutatóinak a körében. Sekiguchi kutatási eredményeinek hatása némi késsedelemmel ugyan, de nyomon követhető a fent bemutatott nyugati nyelvű munkákban. Mára a kutatók nagy része elfogadja Sekiguchi következtetését. Zhanran életével és egy bizonyos művével foglalkozó japán nyelvű tanulmányok például Wu (2007) és Chi (2008) idézett munkái.

A jelen munka célja és tartalma

Tanulmányom témája Zhanran fő műve, *A gyémántpenge* című értekezés és az ebben tárgyalt elmélet az élettelen tárgyak buddhatermészetéről. Célom, hogy Zhanran fő művét kommentárokkal kiegészítve lefordítsam, átfogóan és részletesen elemezzem, a műben található fogalmakat és eszméket meghatározzam, valamint a buddhatermészet Zhanran előtti fogalmát értelmezzem, és a kínai buddhizmusban betöltött szerepét feltérképezsem. – Mindezek a mű megértéséhez elengedhetetlenül szükségesek.

A gyémántpenge egy tekercsből álló szövege rendkívül tömör és nehezen érthető. A szöveg megértését az is nehezíti, hogy számos buddhista műre tett utalást rejt magában, amelyek a legtöbb esetben pontatlanok. Mindezek miatt elengedhetetlenül szükségesnek bizonyult a Tang- és Song-kori kommentárok és a szöveget részekre

tagoló, címekkel és alcímekkel ellátó szerkezeti vázak (*kepan* 科判) feldolgozása. A szöveget tehát kisebb és nagyobb tartalmi egységekre osztottam, közbeékelve a szöveget tagoló legrészletesebb szerkezeti váz címeinek a teljes fordítását, a szöveghez írott legkorábbi kommentár teljes fordítását és – amennyiben szükségesnek bizonyult – további, Song-kori kommentárokból kiragadott részletek fordítását. Az általam hatvan nagyobb tartalmi egységre osztott szöveget a kommentárok figyelembevételével, saját meglátásaim szerint elemeztem és értelmeztem. A fordítást és az elemzést megelőző bevezető részben (III.1. A szöveg feldolgozásának módszere és a felhasznált elsődleges források bemutatása) részletesen tárgyalom a szöveg feldolgozásának a módszerét, és bemutatom a felhasznált kommentárokat.

A munka négy fő fejezetből áll: I. Zhanran életrajza; II. A buddhatermészet fogalma a kínai buddhizmusban; III. Az élettelen tárgyak buddhatermészetének a bizonyítása Zhanran *A gyémántpenge* című művében; IV. Összegzés.

Az első fejezetben a szerzetesi életrajzokat tartalmazó Song-kori (960–1279) művek Zhanranról szóló fejezeteinek fordításán, összehasonításán és elemzésén keresztül vázolom föl Zhanran életútját. A szerzetesi életrajzok a hitelesnek tekinthető életrajzi adatokon és történelmi eseményeken kívül számos csodálatos motívumot is tartalmaznak, így ez az első fejezet a szerzetesi életrajzok világába is röpke bepillantást nyújt, továbbá az iskola Zhanran előtti történetébe is bevezeti az olvasót.

Mivel Zhanran értekezésének központi témája az élettelen tárgyak buddhatermészetének a bizonyítása, mielőtt *A gyémántpenge* fordítására és elemzésére rátérek, bemutatom a buddhatermészet fogalmának a kínai buddhizmusban való megjelenését, fejlődését és értelmezéseit. Ez a hosszabb tartalmi egység lényegében két részből áll, először azokat a legfontosabb *sūtrákat* és értekezéseket tárgyalom, amelyek meghatározták a fogalom kínai értelmezéseit, majd ezt követően körvonalazódnak azon kínai iskolák és gondolkodók elméletei, amelyek a fogalom kínai fejlődését tekintve meghatározóak voltak. A művek, az iskolák és a gondolkodók bemutatásakor súlyozottan kerülnek előtérbe azok az elméletek, amelyek *A gyémántpengében* előfordulnak, vagy bizonyíthatóan hatással voltak Zhanran gondolkodására. Így letisztulnak mind Zhanran következ-

tetéseinek a premisszái, mind pedig az általa megcáfolni kívánt ellenérvek. E fejezet célja tehát Zhanran elméleteinek tágabb kontextusba helyezése, valamint azoknak az előzményeknek a felkutatása, meghatározása, amelyek *A gyémántpenge* megírásához vezettek.

A disszertáció harmadik, legfontosabb és legterjedelmesebb tartalmi egysége *A gyémántpenge* kommentárokkal kiegészített fordítása és fejezetekre tagolt részletes elemzése. Az elemzések egyik legfontosabb célja a bonyolult filozófiai szöveg világos és közérthető magyarázata és a fő gondolatmenet kiemelése. Ezt követi az összegzés, amely átfogóan közelít a műhöz, és összefoglalja a leglényegesebb pontjait.

I. ZHANRAN ÉLETRAJZA

Zhanran életútja számos, szerzetesi életrajzokat tartalmazó műben fennmarad. A továbbiakban a legkorábbi és legjelentősebb eredeti források feldolgozásával mutatom be Zhanran életét.

I.1. Az életrajzhoz felhasznált források

A kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye (Song gaoseng zhuan 宋高僧傳)

Zhanran legkorábbi ismert életrajza *A kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteményében* található. Ezt a művet a *vinaya* iskolához (*lüzong* 律宗) tartozó Zanning 贊寧 (919–1002) írta, Taizong 太宗 császár (976–998) parancsára, azzal a céllal, hogy folytassa a két korábban készült, szerzetesek életrajzát bemutató gyűjteményt.¹ Zanning elkészítette az előző életrajzi gyűjtemények összeállítása óta született szerzetesek életrajzát – ezekhez tartozik Zhanrané is –, valamint olyan korábban élt szerzetesekét is, amelyeket elődei kihagytak. A *Song gaoseng zhuan* a Tang-korban élt szerzetesek életét bemutató legfontosabb forrás, 531 fő és 124 alárendelt életrajzot tartalmaz. A szerzeteseket tíz csoportba sorolja,² Zhanran életrajza

¹ Az első a Huijiao 慧皎 (497–554) által írt *Kiváló szerzetesek életrajza (Gaoseng zhuan 高僧傳)*, amely mintául szolgált a későbbi buddhista életrajzírók számára. Ez a mű a 67-től 519-ig terjedő időszakban élt 250 kiemelkedő szerzetes életrajzát, valamint 200 életrajzi feljegyzést tartalmaz. A második a Daoxuan 道宣 (696–667) által írt *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása (Xu gaoseng zhuan 續高僧傳)* című munka, amely 340 fő és 160 alárendelt életrajzot tartalmaz. Az életrajzi művekről lásd Hamar 1998. pp. 24–29 és Hamar 2002/b. pp. 23–30.

² A tíz csoport: 1. fordítók (*yijing* 譯經); 2. szövegmagyarázók (*yijie* 義解); 3. meditálók (*xichan* 習禪); 4. regulaértelmezők (*minglü* 明律); 5. tanvédők (*hufa* 護法); 6. csodatevők (*gantong* 感通); 7. öncsonkítók (*yishen* 遺身); 8. recitálók (*dusong* 讀誦); 9. erényeket gyakorlók (*xingfu* 興福); 10. egyéb (*zake* 雜科). Zanning ezt a csoportosítási módszert Daoxuantól vette át, aki pedig némileg Huijiao rendszerét módosította. Huijiao rendszerében más sorrendben szerepelnek a csoportok, hiányzik a tanvédők kategóriája, az utolsó kettő pedig a himnuszköltők és a prédikálók csoportja, akik Zanningnél az egyéb csoportban szerepelnek (Hamar 2017. p. 176).

a második csoportban, az úgynevezett „szövegmagyarázók” (*yijie* 義解) között található. Ez arra enged következtetni, hogy Zanning szerint Zhanran legnagyobb érdeme a *sūtrák*hoz és kommentárokhoz írott magyarázatok és alkommentárok megalkotása volt.

Zhanran átfogó életrajza ebben a gyűjteményben szerepel először, holott Zhanran halála (782) és a mű keletkezése (988) között több mint 200 év telt el. Közvetlenül a mester halála után sírfeliratok és töredékes feljegyzések készültek az életéről tanítványai vagy világi követői tollából.³ A neves konfuciánus írástudó és Zhanran világi tanítványa, Liang Su 梁肅 által írt sírfelirat szövege megtalálható a műben. Zhanran munkáiban is található olyan életrajzi adatok, amelyeket az életrajzírók felhasználtak. Zanning a korai sírfeliratok, feljegyzések, valamint a Zhanran műveinek előszavaiban szereplő adatok alapján állította össze a mester átfogó életrajzát, amely minden későbbi összeállításnak az alapja lett, ezért teljes egészében lefordítottam.

A kilenc tiantai pátriárka életrajza (Tiantai jiuzu zhuan 天台九祖傳)

Zanning után, a Song-kor kései éveiben keletkezett legfontosabb Zhanran-életrajzokat a *tiantai* iskolához tartozó szerzetesek írták. Ezeket az életrajzi gyűjteményeket azzal a szándékkal készítették, hogy az egyre népszerűbb *chan* 禪 iskolával szemben a *tiantai* iskola legitimitását igazolják, és bebizonyítsák, hogy ez az iskola Buddha tanításainak egyedüli igaz örököse. Ezekben a művekben a *chan* iskola példáját követve és azzal versengve szoros mester-tanítvány láncolaton keresztül mutatták be a tan egyenes ágú átadási vonalát a Buddhától a *tiantai* pátriárkákig.⁴ Ezek közül legfontosabbak:

³ A legkorábbi ismert, írásban fennmaradt életrajzi utalás Zhanran halála után harminchét évvel keletkezett, és a japán *tendai* iskola egyik megalapítójától, Saichőtől 最澄 (767–822) származik. Terjedelme csupán két sor, amelyben Saichō Zhanran érdemeit méltatja, és Xuanlang legkiválóbb tanítványának nevezi (Penkower 1993. pp. 11–16).

⁴ A Song-korban jelentek meg azok a történeti munkák, amelyek a buddhista hagyományt egyik vagy másik iskola szempontjából mutatták be. A *chan* iskola volt az első, amely ilyen művek egész sorát hozta létre. Az első és legfontosabb *A Jingde korszakban készült feljegyzés a lámpa átadásáról* (*Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄). Ezekben a művekben a *chan* iskola szempontjából mutatták be a kínai buddhizmus és a kiváló szerzetesek történetét, például Zhiyi a *chan* buddhizmus követőjeként szerepel. Ezért a *tiantai* iskola képviselői hevesen bírálták ezeket a műveket,

A kilenc tiantai pátriárka életrajza (*Tiantai jiuzu zhuan* 天台九祖傳); *A buddhista iskolák helyes leszármazása*⁵ (*Shimen zhengtong* 釋門正統) és *A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzés* (*Fozu tongji* 佛祖統紀). Zhanran életrajza mind a háromban megtalálható. Az életrajzok szövegéből kitűnik, hogy ismerték és felhasználták Zanning Zhanran-életrajzát, ezt alapul véve azonban kisebb-nagyobb változtatásokat végeztek, egyes részeket kihagytak, és új szövegrészeket is betoldottak, amelyeket más forrásokból vettek át, például Zhanran műveinek elő- vagy utószavaiból, kőtáblákra véselt feliratokból stb.

A kilenc tiantai pátriárka életrajzát a *tiantai* iskolához tartozó Shiheng 士衡 írta, a mű 1207-ben készült el. Shiheng a hagyományos szemlélet szerinti kilenc *tiantai* pátriárka életrajzát mutatja be, kronológiai sorrendben. Az első Nāgārjuna, a kilencedik pedig Zhanran életrajza. Shiheng gyakorlatilag lemásolta a Zanning által írt Zhanran-életrajzot úgy, hogy néhány írásjegyet kicserélt benne. Két lényeges különbség van a kettő között. Az egyik, hogy az életrajz első tartalmi egységéből Shiheng kihagyta a tan átadásának bemutatását, hiszen előtte részletesen tárgyalja a korábbi pátriárkák életrajzeit, és a mű szerkezete is a tan átadásának vonalát követi. A második különbség sokkal fontosabb: Shiheng az életrajz befejezésében leírja a Kaiyuan 開元 kolostor⁶ kis kőtáblájára véselt szöveget, amelyet – vallomása szerint – személyesen olvasott, és amelyet maga Zhanran írt. Ez a szöveg olyan részletekkel szolgál Zhanran életére vonatkozóan, amelyek nem szerepelnek a *Song gaoseng zhuan*-ban, ám nagyon jól kiegészítik, és beleillenek Zhanran élettörténetébe. A kis kőtábla szövegének fordítását az élettörténet kronológiáját követve, a megfelelő események közé illesztettem.

és saját iskolájuk védelmében megírták a *tiantai* szempontból bemutatott szerzetesi életrajzok gyűjteményeit (Hamar 2004. pp. 152, 153; Hamar 2002/b. p. 27).

⁵ Egy világi buddhista hívő, Wu Keji 吳克己 írta meg először 1195 és 1214 között, majd 1330 körül Zongjian 宗鑑 kibővítette. Ez volt az első olyan buddhista történeti mű, amely a hivatalos császári krónikák szerkezeti felépítését alkalmazta (Hamar 2002/b. pp. 27, 28).

⁶ A Kaiyuan kolostor 238–250 között épült, eredeti neve Tongxuan si 通玄寺 volt, a Tang-korban nevezték át Kaiyuan sire, a Song-kor után többször is lerombolták, majd újjáépítették. Ma Suzhou városában van.

A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzés (Fozu tongji 佛祖統紀)

A *tiantai* iskolához tartozó Zhipan 志磐 írta 1258 és 1269 között. *Tiantai* szempontból mutatja be a kínai buddhizmus átfogó történetét, amely szerint Śākyamuni Buddha tanítása a *tiantai* eszmékben és vallási gyakorlatokban őrződött meg egyedül legtisztább, legeredetibb formájában. Ez a *tiantai* iskola legterjedelmesebb történeti munkája, felépítése különbözik a hagyományos *Gaoseng zhuanok* szerkezetétől. Zhipan buddhista és világi forrásokat egyaránt felhasznált, és a hivatalos történeti művek szerkezeti beosztását követte: évkönyvek, örökletes házak, életrajzok, táblázatok, értekezések. Érdeme, hogy a buddhizmus történetét a kínai történelem egészébe helyezte, valamint a buddhisták és nem buddhisták vallási életéről egyaránt beszámolt, álláspontja ugyanakkor meglehetősen részrehajló.

Az ebben a műben bemutatott Zhanran-életrajz több ponton eltér Zanning változatától. Zhipan az életrajz több mint felét a *Song gaoseng zhuanból* másolta, de sok új adatot is közöl, amelyeket más forrásokból vett át, például a fent említett, Shiheng által idézett kis kő tábla tartalmát ő is belefűzte a történetbe, de nem közli, hogy ezek az adatok a Kaiyuan kolostor kis kő tábláján szerepeltek volna. A tartalmilag azonos részekben a mondat szerkezet és a szóhasználat nagyjából megegyezik, és vannak teljesen azonos mondatok is, de Shiheng változatához képest sokkal több az eltérés. Zhipan kiegészítéseit Zanning szövege között, a megfelelő helyekre tűzdelve közli.

A következőkben a lefordított *Song gaoseng zhuan* szerint fogom bemutatni és elemezni Zhanran életét és munkásságát, kiegészítve a *Tiantai jiuzu zhuan* és a *Fozu tongji* életrajzaiban szereplő adatokkal. Az eredeti szöveg egységes és összefüggő, az átláthatóság és a könnyebb elemzés kedvéért osztottam tematikus fejezetekre.

I.2. Zhanran élete

A Tang-kori taizhou-beli Guoqing kolostor⁷ szerzetesének, Zhanrannak (711–782) az életrajza

唐台州國清寺湛然傳

(a.) A tan átadása Śākyamuni Buddhától Zhanranig

Shi Zhanran világi családneve Qi volt. Családja nemzedékek óta a jinlingbeli Jingxiben élt, tehát [Zhanran] Changzhou körzetből⁸ való volt.⁹

釋湛然，俗姓戚氏，世居晉陵之荊溪，則常州人也。

Nagyon régen, a Buddha *nirvāṇája* után tizenhárom pátriárka [követte egymást] egészen Nāgārjunáig.¹⁰ [Nāgārjuna] volt az első, aki írásban kifejtette az elsődleges igazságot.¹¹ Akik az ő tanítását örökölték, a dharmatermészet-iskola¹² nevet viselik.

⁷ A Guoqing kolostor 國清寺 a *Tiantai* hegyen, a Folong hegycsúcs lábánál található, a *tiantai* iskola központjának tekinthető, ma is létező kolostor. Eredeti neve Tiantaishan si 天台山寺 volt, a Sui-dinasztia második császára, Yang di 煬帝 (uralkodott: 605–617) építette Zhiyi 智顗 (538–597) iránti tiszteletből, a mester eredeti tervei szerint. 605-ben a császár a kolostor nevét Guoqing sire változtatta, amelynek jelentése: az ország megtisztulásának a kolostora.

⁸ Changzhou körzet a mai Jiangsu tartomány területén volt, Jingxi pedig a mai Yixing 宜興 településtől délre.

⁹ A *Song gaoseng zhuan*beli Zhanran életrajz teljes kínai szövegének forrása: T50: 2061: 739b9–p740a16.

¹⁰ Nāgārjuna a buddhista filozófia *madhyamaka* (középút) iskolájának a megalapítója. Nāgārjuna az i. sz. 2. században élt és alkotott India területén, életéről nagyon keveset tudunk. Kiváló filozófus volt, akit valamennyi *mahāyāna* buddhista rend és irányzat kiemelkedő mesterként tisztelt. (Lásd Hamar 2009/a.)

¹¹ Az elsődleges, elsőrendű vagy legfelső igazság (*di-yi yi di* 第一義諦; *paramārtha satya*) az üresség tanítása, amely Nāgārjuna filozófiájának az alappillére.

¹² A buddhizmus iskoláinak dharmatermészet- (*faxing zong* 法性宗) és dharmajelleg- (*faxiang zong* 法相宗) iskolákra való felosztása Kínában történt. Ez a két fogalom széles körben elterjedt a kelet-ázsiai buddhizmusban. A hagyomány a két fogalom megalkotását és a kínai buddhizmus iskoláinak egyik vagy másik csoportba sorolását a *huayan* iskolához tartozó Fazang 法藏 (643–712) nevéhez fűzi. Fazang valóban használta a *faxiangzong* elnevezést Xuanzang 玄奘 (600–664) *yogācāra* tanításaira, Hamar azonban bebizonyította, hogy a dharmatermészet és dharmajelleg megkülönböztethető elnevezés alkalmazása valójában Chengguan 澄觀 (738–

昔佛滅度後，十有三世至龍樹。始用文字廣第一義諦。嗣其學者號法性宗。

A Yuan [nemzetség által alapított] Wei¹³ és a Gao [nemzetség által alapított] Qi¹⁴ dinasztiák idejében élt Shi Huiwen¹⁵, aki csendben megértette [Nāgārjuna tanítását], majd átadta azt a Nanyuebeli [Hui]si Nagy Mesternek. A három meditáció¹⁶ tanítása tőlük ered. 元魏高齊間，有釋慧文，默而識之，授南嶽思大師，由是有三觀之學。

De csak Zhizhe Nagy Mester [Zhiyi] volt az, aki gazdagon felvirágoztatta [ezt a tanítást] a *Tiantai*-hegyen, az ő útja hatalmas és csodálatos volt. A tan szempontjából tehát [Zhan]ran valójában Nāgārjuna leszármazottja [tanításának örököse]. Zhizhe ötödik generációs leszármazottja és a Zuoxi [hegy] [Xuan]lang¹⁷ mesterének „dharma-gyermeke” [közvetlen tanítványa].

839) műve volt. Chengguan rendszerében a *faxiangzong* (dharmajelleg-irányzat) a *mahāyāna* kezdetleges tanításait foglalja magába, és általában a *yogācāra* tanításokat sorolja ebbe a kategóriába, míg a *faxingzong* (dharmatermészet-irányzat) a *mahāyāna* végső tanításait foglalja magába, és általában a *madhyamaka* és a *tathāgatagarbha* tanításokat tartalmazza (Hamar 2007/a).

¹³ A *tuoba* (tagbacs) Yuan nemzetség által alapított Keleti Wei-dinasztia (534–550).

¹⁴ A Gao család által alapított Qi-dinasztia az Északi Qi-dinasztia (550–557).

¹⁵ Huiwen 534–558-ig élt. A *tiantai* iskola hagyományos nézete szerint Huiwen az iskola második pátriárkája, de valójában csak a *tiantai* előfutárának tekinthető. A hagyomány szerint Huiwen egy Nāgārjunának tulajdonított mű (a *Dazhidu lun* 大智度論) olvasásakor érte el a megvilágosodást, ezért tekinthető Nāgārjuna tanítványának. Ez a magyarázat a mester-tanítvány láncolat Buddháig való visszavezetésében játszott kulcsszerepet. Huiwen és Huisi mindketten a *tiantai* iskola előfutárainak tekinthetők, életükről és tanításaikról kevés adat maradt fenn.

¹⁶ A három meditáció az üres, a függő és a közép igazságán való meditáció, szemlélődés (*kongguan* 空觀; *jiaguan* 假觀; *zhongguan* 中觀). A három igazság Nāgārjuna két igazságának az újrafogalmazása. A *paramārtha satya* a végső igazság, vagyis az üresség igazsága, a *saṃvṛti satya* pedig a világi, vagyis függő igazság, ez Nāgārjuna két igazsága, amelyek végső soron azonosak. A két igazság közti azonosság egy harmadik, a közép igazságaként való megfogalmazása Zhiyi nevéhez fűződik. A három igazság filozófiájáról lásd: Swanson 1989.

¹⁷ Xuanlang 玄朗 (673–754) a hagyomány szerinti nyolcadik *tiantai* pátriárka volt, aki közvetlen mester-tanítváni láncolaton keresztül kapta örökségül Zhiyi tanításait, a következőképpen: A Zhiyi szóban elhangzott tanításait lejegyző, hűséges tanítvány, Guanding 灌頂 (561–632) lett az ötödik pátriárka. A hatodik Fahua Zhiwei

泊智者大師蔚然興於天台，而其道益大。以教言之，則然乃龍樹之裔孫也，智者之五世孫也，左溪朗公之法子也。

Az első bekezdés tartalma a későbbi életrajzokban is azonos, az életrajzok általános jellemzője, hogy a szerző az első bekezdésben közli a személy neveit és származási helyét. Zhipan annyit tesz hozzá, hogy mivel Zhanran Jingxiből származott, ezért tisztelői gyakran Jingxi néven említik.¹⁸

A további bekezdések, amelyek a tan átadását mutatják be, hiányoznak Shiheng és Zhipan Zhanran-életrajzából. A *kilenc tiantai pátriárka életrajza* című mű teljes egészében erről a kilenc pátriárkáról szól, tehát érthető, hogy a Zhanran-életrajz elején nem tesz említést róluk, hiszen sokkal részletesebben tárgyalja a Zhanrant megelőző nyolc pátriárka életrajzát, külön-külön. A kilenc pátriárka sorrendben a következő: Nāgārjuna (Longshu 龍樹, i.sz. 2. sz.), Huiwen 慧文 (534–558), Huisi 慧思 (515–577), Zhiyi 智顗 (538–597), Guanding 灌頂 (561–632), Fahua Zhiwei 法華智威 (meghalt: 680), Huiwei 慧威 (634–713), Xuanlang 玄朗 (673–754) és Zhanran 湛然 (711–782). A *tiantai* iskola alapjait valójában a hagyomány szerinti negyedik pátriárka, Zhiyi tette le, aki a *tiantai* filozófia legkiemelkedőbb személyisége volt, ebből a meggondolásból egyes kutatók őt nevezik első pátriárkának.¹⁹ A hagyomány azonban úgy tartja számon, hogy Zhiyi csupán a negyedik pátriárka, és az iskola kezdeteit az indiai Nāgārjuna névéhez köti. Nāgārjuna semmiképpen sem tekinthető a *tiantai* iskola valós alapítójának, hiszen közel négy évszázad telt el Nāgārjuna korától a második *tiantai* pátriárka megjelenéséig. A *tiantai* iskola ezzel az elmélettel kívánta

法華智威 (meghalt: 680) volt, a hetedik pedig Xuanlang mestere, Huiwei 慧威 (634–713). Zuoxi annak a hegynek a neve, ahova Xuanlang visszavonult meditációt gyakorolni, ezért leggyakrabban ezen a néven említik őt. A Zuoxi hegy Zhejiang tartomány középső részén található, ma ott látható a Xuanlang emléket őrző Zuoxi kolostor.

¹⁸ „Akik akkoriban a tanítását tisztelték, ezen az adott néven [ti. Jingxi] említették” 時人尊其道因以為號. (*Fozu tongji*: T49: 2035: 188c6).

¹⁹ Penkower Zhiyt nevezi első pátriárkának, így nála Zhanran hatodik pátriárkaként szerepel. Az eredeti kínai életrajzi források (*Song gaoseng zhuan*, *Fozu tongji* stb.) azonban Zhanrant kilencedik pátriárkaként (*jiuzu* 九祖) említik, és ezt a hagyományt a modern kínai nyelvű írások is tiszteletben tartják, ezért helyesebbnek tartom a hagyományt követve kilencedik pátriárkának nevezni Zhanrant.

igazolni legitimitását és a tanítások hiteles eredetét, visszavezetve azt a történelmi Buddháig. Mind Zhanran, mind pedig tanítványai és tanításának örökösei nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a tan egyenes ági áthagyományozási vonalát pátriárkák láncolatán keresztül visszavezessék magához a történelmi Buddhához. A pátriárkák vonalának megállapítása későbbi fejlemény, Guanding tett először kísérletet arra, hogy a tanítások eredetét visszavezesse Buddháig.²⁰ Zhanran korában és azt követően ez a törekvés rendkívül fontossá vált a rivális *chan* iskola egyre növekvő népszerűsége miatt, valamint a *chan* által hirdetett közvetlen mester-tanítvány kapcsolat fontossága miatt.

Zhiyi tanításait hűséges tanítványa, Guanding jegyezte le, így keletkeztek a *tiantai* iskola alapművei.²¹ Ezt követően Zhanran megjelenéséig nem születtek áthagyományozott írásművek, sem a három köztes pátriárka, sem más Zhiyi iskolájához tartozó szerzetes tollából, ezért ez az időszak a hanyatlás korszakaként szerepel a *tiantai* iskola történetében.²²

(b.) Zhanran fiatalkora és elhivatása (711–748)

[Zhanran] családja konfuciánus volt. „Egyedül én akarom meghaladni a közönséges világot!” [mondta Zhanran]. A gyerekektől [gyerekes dolgoktól] távol tartotta magát, [mert] máshogy viszonyult a megszokott emberi kapcsolatokhoz.

家本儒墨。“我獨有邁俗之志。”童丕邈焉，異於常倫。

Amikor húszéves elmúlt, megkapta a *sūtrák* tanítását Zuoxitól [Xuanlangtól]. [Zuoxi] miután beszélgetett vele, nagyon meglepődött. Egy másik napon ezt mondta [Zhan]rannak: „Mit álmodtál?”

²⁰ Penkower 1993. p. 148.

²¹ A *tiantai* iskola három alapműve a következő: *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (Mohe zhiguan 摩訶止觀; T46:1911), *A Lótusz sūtra szövegelemzése* (Miaofa lianhua wenju 妙法蓮華經文句; T34:1718) és *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése* (Miaofa lianhua xuanyi 妙法蓮華經玄義; T33:1716). Az első a meditáció két alapvető formájával foglalkozik, a másik kettő pedig a *Lótusz sūtra*hoz írott kommentár. A *tiantai* iskola szerint a *Lótusz sūtra* tartalmazza Buddha végső, tökéletes tanítását. Zhanran mind a háromhoz több kommentárt is írt.

²² Penkower 1993. pp. 30–33.

[Zhan]ran ezt válaszolta: „Nem olyan régen, egy éjszaka azt álmodtam, hogy szerzetesi köntös volt a vállamon, két kereket vittem a hónom alatt, és egy hatalmas folyóban gázoltam. Zuoxi ezt mondta: „Ó! Vajon nem a lecsendesedés és szemlélődés két módszerével²³ kell majd kimentened a lények millióit a születés és halál völgyéből [samsārából]?!”

年二十餘，受經於左溪。與之言，大駭。異日謂然曰，“汝何夢乎？”然曰：“疇昔夜夢披僧服，掖二輪，遊大河之中。”左溪曰：“嘻！汝當以止觀二法，度群生於生死淵乎？！”

Ezután [Zuoxi] megtanította [Zhanrannak] a lecsendesedés és a szemlélődés [módszerét], úgy, ahogy az ő mestere [Huiwei] is átadta neki. [Zhan]ran erénye kifinomult lett, szelleme élesen ragyogott, alapos tudása mélyreható tettekben nyilvánult meg, életenergiáját a bölcsesség alkalmazásának szentelte, szívében pedig egyesült a végtelennel. Ezt elérve világi buddhista írástudóként kezdte el hirdetni a tant. Tanítványai örömmel követték, hasonlóan a patakok sokaságához, amelyek [boldogan] sietnek a nagy folyó felé.

乃授以本師所傳止觀。然德宇凝精，神鋒爽拔，其密識深行，冲氣慧用，方寸之間，合於天倪。至是，始以處士傳道。學者悅隨，如群流之趣於大川也。

²³ A lecsendesedés, *zhi* 止 (*śamatha*) és a szemlélődés, *guan* 觀 (*vipaśyanā*) a meditáció két típusa. Az előbbi az aktív tudat kiküszöbölését és a gondolatok lecsendesítését célozza, az utóbbi pedig a jelenségek megfigyelését, elemzését és ez által a tudat megtisztítását. A *tiantai* meditáció egymás kiegészítéseként tekint a kettőre, a lecsendesedés során a tudat megnyugszik, és az eredendően tiszta, megvilágosodás természetében időzik, ezután a meditáló ezzel a tiszta tudattal világít rá a világban létező dolgokra, felismerve azok valódi természetét. Zhiyi a *Lótusz sūtra* tanulmányozása mellett nagyon nagy figyelmet szentelt a *zhiguan* meditáció módszerének, a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (*Mohe zhiguan*) című művében a tökéletes és hirtelen lecsendesedés és szemlélődés (*yuandun zhiguan* 圓頓止觀) meditációt tanítja, amely jellegzetesen kínai, *tiantai* tanítás. Zhiyi az indiai eredetű *śamatha* és *vipaśyanā* fogalmak kínai megfelelőjét sokkal tágabb értelemben használja, mint amit azok eredetileg jelentettek. Zhiyi értelmezésében a *zhiguan* a buddhista vallásgyakorlat egészét magába foglalja, beleértve az erkölcs (*sīla*) és a bölcsesség (*prajñā*) művelését is. Ez a tanítás nemcsak Zhanranra volt nagy hatással, hanem a kínai buddhizmus többi iskolája is nagy becsben tartotta (Donner–Stevenson 1993. pp. 3–13). A *tiantai* buddhizmus *zhiguan zong* 止觀宗, vagyis „lecsendesedés és szemlélődés irányzat” néven is ismert.

A *Song gaoseng zhuan* nem említi Zhanran születésének idejét, de leírja halálának az évét (782) és azt is, hogy ekkor hetvenkét éves volt. Ebből arra következtethetünk, hogy 711-ben született. A *Fozu tongji* megadja Zhanran születésének évét, e szerint Ruizong császár Jingyun uralkodói korszakának második évében, vagyis 711-ben született.²⁴

Mindhárom forrás említést tesz róla, hogy konfuciánus családban látta meg a napvilágot, és különleges gyermek volt, de többet nem árulnak el gyermekkori konfuciánus neveltetéséről és tanulmányairól. A szöveg utolsó részéből azonban megtudjuk, hogy Zhanrannak konfuciánus körökben is voltak tisztelői és követői, közülük a legfontosabb a Hanlin akadémikus, Liang Su, aki Zhanran sírfeliratát írta, amelynek szövegét Zanning idézi.

A következő esemény, amelyről a *Song gaoseng zhuan*ból értesülünk, az az, hogy miután Zhanran húszéves elmúlt, megkapta a *sūtrák* tanítását Zuoxi Xuanlangtól. A *Tiantai jiuzu zhuan*ban található Zhanran-életrajz utolsó tartalmi egységében Shiheng a Kaiyuan kolostor kis kőtáblájára véssett szöveget idézi. Ennek egyik mondata arról számol be, hogy mielőtt Zhanran Xuanlang mesterrel találkozott volna, egy Fangyan²⁵ nevű szerzetestől már megkapta a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* szövegét. A kis kőtábla első mondata így hangzik:

A Kaiyuan-korszak tizenhatodik évének (728) elején [én, Zhanran] a Zhe [vidék] keleti részén vándoroltam, és mestert kerestem, akit a tanításról kérdezhettem volna. [A Kaiyuan-korszak] huszadik évében (732) a Dongyang [prefektúrabeli] Jinhuában találkoztam Fangyan

²⁴ „[Zhanran] Ruizong császár Jingyun uralkodói korszakának (710–711) második évében született” 睿宗景雲二年生。(*Fozu tongji*: T49: 2035: 188.c8). A kínai hagyomány szerint születésének pillanatában egyévesnek minősül valaki, ebből ered az egy év eltérés.

²⁵ Fangyanról csak annyit lehet tudni, hogy Zhanran első tanítója volt. Ebben a szövegrészletben az áll, hogy Zhanran 732-ben találkozott Fangyan apáttal, majd ezután Xuanlanggal. A *Fozu tongji* viszont eltérő adatot közöl, eszerint Zhanran a Kaiyuan-korszak tizennyolcadik évében, vagyis 730-ban kezdett el Xuanlangtól tanulni, és azt is hozzáteszi, hogy ebben az évben húszéves volt. Abban mindhárom forrás egyetért, hogy Zhanran húszéves kora után lett Xuanlang tanítványa, Zhanran 731-ben lett húszéves, tehát valószínűbb, hogy a *Tiantai jiuzu zhuan* (vagyis az idézett kis kőtábla szövege) a pontosabb ebben a tekintetben.

apáttal.²⁶ [Fangyan] kifejtette [számomra] a *tiantai* alaptanításait, és átadta a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* [szövegét] és egyéb szövegeket. Ezután Zuoxi [Xuanlang] nagy mesternél tanultam. [Xuanlangtól] megkaptam a leglényegesebb tanításokat, de úgy éreztem, hogy tudásom nem elég világos. Mindent, amit hallottam, vagy láttam, tintával papírra vetettem.²⁷

開元十六年首，遊浙東，尋師訪道。至二十年，於東陽金華遇方巖和尚。示以天台教門，授止觀等本。遂求學於左谿大師。蒙誨以大旨，自惟識昧。凡所聞見，皆紀於紙墨。

Zhipan nem említi ugyan a Kaiyuan kolostorbeli kis kőtablát, de valószínűleg innen vette át a történetet. Míg Shiheng az életrajz végére illeszti be ezt az epizódot, Zhipan beépíti a történetbe, az események kronológiáját követve:

[Amikor Zhanran] tizenhét éves lett (Ruizong [császár] Jingyun [korszakának] második évében [711] született, [tehát] Xuanzong [császár] Kaiyuan [korszakának]²⁸ tizenötödik évében [727] tizenhét éves kellett legyen) a tan felkutatásáért a Zheyong [térsebbe ment]. Találkozott a Jinhua[beli] Fangyannel, akitől megkapta a lecsendesedés és a szemlélődés tanítását.²⁹

年十七（睿宗景雲二年生。至玄宗開元十五年，當十七歲）訪道浙右。遇金華方巖，授以止觀之法。

Zhipan ezután számol be arról, hogy Zhanran húszéves kora után kezdett el Zuoxi Xuanlangtól tanulni. Zhanran álmát és Xuanlang álmofejtését mindhárom forrás idézi, majdnem szóról szóra, a variációkban csupán néhány írásjegy különbözik, ez azonban nem változtat a jelentésen. A szerzetesi életrajzok gyakori motívumai a csodálatos események, próféciaik vagy a jövőbe mutató álmok. Zhanran

²⁶ A Zhe vagy Zheyong térség a mai Zhejiang tartomány területén van, és itt található Jinhua is.

²⁷ T51: 2069: 103.a20-22.

²⁸ Xuanzong császár Kaiyuan-korszaka: 713–741.

²⁹ T49: 2035: 188, c7-9. A *Fozu tongji* jellemzője, hogy az eredeti szöveg zárójeleket tartalmaz, amely magyarázatot, pontosítást vagy többletinformációt közöl, ezeket valószínűleg később illesztették a szövegbe.

álmával a szerző azt kívánja bizonyítani, hogy elhivatása sorsszerű, előre elrendelt volt.

Zanning költői megfogalmazásban írja le Zhanran lelki átváltozását, amelyet minden bizonnyal a meditáció elsajátításának tulajdonít. Shiheng majdnem szóról szóra veszi át Zanningtól ezt a részletet, Zhipan azonban nem tesz említést róla. A lecsendesedés és a szemlélődés módszere a *tiantai* iskola egyik legfontosabb tanítása, terjedelmes kifejtése Zhiyi egyik főművében, a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* címűben található. A *tiantai* közösség az ebben leírtak szerint gyakorolta és tanította a meditáció két módszerét. Zhanran nagy becsben tartotta a szöveget, tanította, magyarázta, és több kommentárt is írt hozzá. Az életrajzokból kiderül, hogy Zhanran nagyobb jelentőséget tulajdonított ennek a szövegnek és a benne foglalt tanításoknak, mint a *Lótusz sūtrához* írt kommentároknak.

Végül arról is mindhárom szerző beszámol, hogy Zhanran világi buddhistaként kezdett el *zhiguan* meditációt tanítani. Shiheng pontosan a fent idézett részlet szerint írja le, Zhipan viszont más megfogalmazásban, az ő változatában Zhanran kifejezetten a szemlélődés tanítását hirdette.³⁰

(c.) Zhanran szerzetesi életének korai korszaka (748–754)

A Tianbao³¹ [korszak] kezdeti éveiben³² levetette írástudói köntösét, és [neve] felvételte a szerzetesek lajstromába. Ezután Yuezhoub³³ ment, hogy részt vegyen Tanyi *vinaya* mester³⁴ dharmagyűlésén,

³⁰ „Később világi, visszavonult írástudóként tanította a szemlélődés módszerét” 遂以處士服受教觀之道 (*Fozu tongji*: T49: 2035: 188.c13-14).

³¹ A Tang-dinasztia Xuanzong 玄宗 császáranak harmadik uralkodói korszaka (*nianhaó*ja) volt a Tianbao (742–756).

³² A *chu nian* kifejezés első évet is jelent, a továbbiakban azonban az áll a szövegben, hogy Zhanran a Jianzhong-korszak harmadik évében, 782-ben halt meg, és azt is hozzáteszi, hogy ekkor 74 éves volt, szerzetesi életkora (*fala*) pedig 34 év volt. Ha visszaszámolunk, azt kapjuk, hogy Zhanran 748-ban tehetett le a szerzetesi fogadalmakat, nem pedig a Tianbao-korszak első évében, 742-ben. Ezért fordítottam a *chu nian* kezdeti éveknél és nem első évnél. Továbbá a *Fozu tongji* párhuzamos szövegrészletében az áll, hogy Zhanran a Tianbao-korszak hetedik évében, vagyis 748-ban tette le a szerzetesi fogadalmakat, tehát valószínűleg ez a helyes évszám.

³³ Yuezhou a mai Zhejiang tartományban, Shaoxing város helyén volt.

³⁴ Tanyi (692–771) a *vinaya* iskola *dongta* 東塔 aliskolájához tartozott, szerzetesi

ahol széleskörűen tanulmányozta a megtartandó [előírások] és elke-
rülendő [vétségek] szabályrendszerét [azaz a *vinayát*].

天寶初年，解逢掖而登僧籍。遂往越州曇一律師法集，廣尋
持犯開制之律範焉。

Később a Wu prefektúrabeli Kaiyuan kolostorban népszerűsítette
a lecsendesedés és a szemlélődés [tanát]. [Xuan]lang mester nem-
sokára távozott az élők sorából.³⁵ [Zhanran] fölemelte a [*tiantai*
tanítások] titokzatos tárházát, és egyedül kóborolt [vele] délkelet
[Kínában].

復於吳郡開元寺，敷行止觀。無何朗師捐代，挈密藏獨運於
東南。

Miután közel húsz évet töltött Xuanlang mester mellett tanulással,
meditációs gyakorlatok végzésével és tanítással, Zhanran csak har-
mincnyolc éves korában tette le a teljes szerzetesi fogadalmat, az ál-
talános gyakorlathoz képest későn.³⁶ A szerzetessé avatás színhelyét
csak a *Fozu tongji* említi, és így ír erről az eseményről:

A Tianbao-korszak hetedik évében (748) először vetette le írástudói
köntösét, és öltötte magára a *saṃghātī* [a szerzetesek öltözékét].
(Ebben az évben harmincnyolc éves volt. A szerzetesi fogadalmakat
a Yixing[-beli] Jun-hegy vidékén [lévő] Jingle kolostorban³⁷ tette
le. A levetett köntös a konfuciánus írástudók posztóruháját [jelenti],

regulákat tanító, koreai származású mester volt. A Kaiyuan kolostor 開元寺 főszer-
zetesének is kinevezték. Számos híres szerzetes tanult nála, például a *huayan* iskola
pátriárkája, Chengguan 澄觀 (738–839) is. Chengguan Zhanran fiatalabb kortársa
volt, és az életrajzok tanúsága szerint többször is találkoztak. 775-ben Chengguan
Suzhouba ment, hogy Zhanrantól *tiantai* meditációt tanuljon, és a *Lótusz*, *Vima-
lakīrti* és más *sūtrák* kommentárjait tanulmányozza. Chengguan neve nem jele-
nik meg a tanítványok között Zhanran életrajzaiban, Yuanhao életrajzában – akiről
még szó lesz a továbbiakban – azonban Chengguan tanulótlárásként szerepel (Hamar
1998. pp. 44–48; Hamar 2002b. p. 38).

³⁵ Xuanlang életrajzából tudjuk, hogy 754-ben, nyolcvankét éves korában halt meg.

³⁶ Általában húszéves koruk körül tették le a szerzetesi fogadalmat a tanoncok
(Penkower 1993. p. 59).

³⁷ A Jingle kolostor, Zhanran születési helyéhez, Jingxihez közel található.

a *saṃghāti* rongydarabokból varrt szerzetesi ruhaként fordítandó.³⁸
[Zhanranét] huszonöt darabból [varrták]).³⁹

天寶七載，始解縫掖著僧伽梨。(時年三十八。受業於宜興君山鄉淨樂寺。縫掖儒士布衣，僧伽梨，翻為大衣。二十五條也)。

Tanyi vinaya mesternél folytatott tanulmányairól mindhárom forrás beszámol. Miután a szerzetesi regulák rendszerét kellőképpen elsajátította, figyelme újra a lecsendesedés és a szemlélődés tanítása felé fordult. A Kaiyuan kolostorban a lecsendesedés és a szemlélődés módszerét gyakorolta, valamint Zhiyi Nagy *lecsendesedés és szemlélődés* című művét tanította és magyarázta. Ez volt az első szöveg, amelyet Zhanran szerzetesként tanított. Már fiatalkorában, Fangyan irányítása alatt megismerkedett a lecsendesedés és a szemlélődés módszerével, később pedig nagyon nagy fontosságot tulajdonított ennek a szövegnek, és számos kommentárt írt hozzá. Elmondható róla, hogy ez a szöveg Zhanran egész életét végigkísérte, és nagyban befolyásolta tanítói tevékenységét. Zhanran hátrahagyott műveiből az is kiderül, hogy az elméleti tanításokat a *zhiguan* meditáció megértéséhez vezető eszköznek tartotta, és ennek rendelte alá.⁴⁰

Xuanlang 754-ben halt meg, ekkor Zhanran negyvennégy éves volt. Xuanlang halála után robbant ki Kínában az An Lushan- 安祿山 felkelés (755–763), amely nagy csapást mért a buddhista közösségekre.⁴¹ Mindhárom életrajz szerint Zhanran ekkor Kína délkeleti területein utazott egyik helyről a másikra, magával vitte és átmenekítette a birtokában levő szövegeket, amelyeket megőrzött és tanított. Az életrajzok nem említik az An Lushan-felkelést, több

³⁸ A *saṃghāti* rongydarabokból összevarrt szerzetesi ruha, a darabok számának rangjelölő szerepe van. Összesen kilenc fokozat létezik: három alacsony fokozat 9, 11 és 13 darabból álló ruhával, három középső fokozat 15, 17 és 19 darabból álló ruhával és három felső fokozat 21, 23 és 25 darabból álló ruhával. Zhanran tehát a legmagasabb fokozatú szerzeteseknek járó ruhát kapta.

³⁹ *Fozu tongji*: T49: 2035: 188.c14-15.

⁴⁰ Penkower 1993. p. 70.

⁴¹ Ebben az időszakban számos kolostort leromboltak, és a harcokban sok szöveg elveszett, a szerzetesi levelek áruba bocsátása az államkincstár kisegítése érdekében pedig erkölcsileg rombolta a szerzetesek közösségét.

mint valószínű azonban, hogy az általános zűrzavar és a csatározások miatt kellett Zhanrannak egyik helyről a másikra vándorolnia.

(d.) Zhanran tanításai

[Zhanran] így szólt tanítványaihoz: „Tudom, hogy a helyes utat nehéz követni.⁴² A régi bölcsek nyugalomban a létezők gyökerét szemlélték, és amikor cselekedtek, harmóniában voltak a létezőkkel.⁴³ E kettő [nyugalom és cselekvés] közül egyikben sem tartózkodtak, így beléphettek a végtelenbe. A mai emberek vagy az ürességben ténferegnek, vagy pedig a léthez ragaszkodnak. Megbetegítik magukat, majd megfertőznek másokat, ezért a tan lehasnyatlik. Ha valaki az igaz utat akarja választani, akkor kihez is fordulhatna rajtam kívül?” Ezért [Zhanran] magasra emelte a felsőbbrendű tant, és sokféle módon tanított.

謂門人曰：“道之難行也，我知之矣。古先至人，靜以觀其本，動以應乎物，二俱不住，乃蹈于大方。今之人或蕩於空，或膠於有。自病病他，道用不振。將欲取正，捨予誰歸？”於是大啟上法，旁羅萬行。

Tökéletesen egyesítette a számtalan megkülönböztető tulajdonságot,⁴⁴ így ezek beleolvadtak a határtalan egységbe. Az írott szövegek segítségével valósította meg a szemlélődés [módszerét], a beszéd és a hallgatás irányításával visszatért az eredethez. A pátriárka

⁴² Zhanran első mondata, egy írásjegy kivételével megegyezik *A közép mozdulatlansága* (Zhongyong 中庸) negyedik bekezdésével: „Tudom, hogy a helyes utat nem követik” 道之不行也，我知之矣。 (Tőkei 2005. I. kötet, p. 198.)

⁴³ A *Fozu tonggji* az ennek megfelelő szövegrészletben a „gyökér” (*ben*) írásjegyet a „visszatérés” (*fu*) írásjeggyel helyettesíti. A fordítás tehát: „A régi bölcsek nyugalomban a létezők visszatérését szemlélték” 古之至人，靜以觀其復。 (T49:2035:188.c18-19). Ez a mondat utalás Laozi 老子 *Az út és az erény könyve* (*Dao de jing* 道德經) 16. fejezetére: „Elérek a teljes ürességig, megőrzöm a rendíthetetlen nyugalmat, és minden dolog maga növekszik, én meg csak szemlélem visszatérésüket [körforgásukat]. Íme, minden dolog felvirágzik, s minden visszatér a gyökeréhez [kezdetéhez]. A gyökérhez való visszatérést nevezik nyugalomnak, erről pedig azt mondják: meghódolás a sors előtt...” (Tőkei 2005. II. kötet, p. 22).

⁴⁴ A *xiang* jelentése: megkülönböztető tulajdonság, jelleg, amelytől a világ jelenségei, a *dharmák* mind egymástól különbözőnek, egyedinek látszanak.

[Zhiyi] által hagyományozott kommentárokhoz terjedelmes magyarázatokat írt.

盡攝諸相，入於無間。即文字以達觀，導語默以還源。乃祖述所傳章句，凡十數萬言。

[Azt tanította, hogy] ha a tudat számos meditáció [*dhyāna* eszközeivel] megváltásra lel, akkor a személy nem fogja áthágni a helyes szabályokat. A három tanítás⁴⁵ egyformán ragyogott, és [tanítványainak] számtalan kétsége napról napra kevesebb lett. Az igazgyöngyöt keresők⁴⁶ és az árnyékot kérdezők⁴⁷ típusa fokozatosan megértette, hogy miben áll Formánélküli [Wangxiang]⁴⁸ érdeme.

⁴⁵ A három tanítás: fegyelem, meditáció és bölcsesség.

⁴⁶ A gyöngyöt kereső (*qiuzhu*) a *Lü mester tavasza és ősze* (*Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋) című mű, *Kiszáritja a tavat és keresi az igazgyöngyöt* (*Jie chi qiu zhu* 竭池求珠) című példázatára való utalás. A történet a következő: „A Song-beli Huan hadügyminiszternek volt egy értékes igazgyöngye. [Huan] vétség miatt száműzték. A király elküldött egy embert, hogy megkérdezze tőle, hol található az igazgyöngy. [Huan] így felelt: »A tóba dobtam.« Erre a király kiszáraitotta a tavat, és kereste a gyöngyöt, de nem találta. A halak mind megdöglöttek a tóban” 宋桓司馬有寶珠。抵罪出之。王使人問珠之所在，曰：投之池中。於是竭池而求之，無得。魚死焉。

⁴⁷ Az árnyékot kérdező (*wen ying*) a Zhuangzi 莊子 *A dolgok egyenlőségéről* (*Qi wu lun* 齊物論) című fejezetének tizenegyedik történetére való utalás. A példázat címe: *A féldrányék kérdezi az árnyékot* (*Wangliang wen ying* 罔兩問影), a történet a következő: „A féldrányék megkérdezte az árnyéktól mondván: – Egyszer jársz, máskor állsz; egyszer ülsz, máskor felemelkedsz. Hogyhogy nincs saját kezdeményezésed? Az árnyék így felelt: – Nekem van valakim, akitől függök, s attól vagyok ilyen. S akitől én függök, annak szintén van mitől függenie, s attól olyan. Olyan vagyok én, mint a kígyó bőre vagy a cikáda szárnya. Hogyan ismerhetném meg azt, ami ilyenén tesz? Hogyan ismerhetném meg azt, ami nem tesz ilyenén?” (Tőkei 2005. II. kötet, p. 74).

⁴⁸ Wangxiang vagy Xiangwang egy képzeletbeli figura a Zhuangzi 莊子 *Ég és Föld* (*Tiandi* 天地) című fejezetének egyik történetében. Jelentése forma nélküli, mintha lenne formája, de valójában nincs. A történet a következő: „A Sárga Császár a Vörös-folyótól északra kóborolt, felmászott a Kunlun-hegy csúcsára és delfélé nézett, a visszaúton elvesztette csodálatos gyöngyét. Elküldte Tudást, hogy keresse meg, de az nem találta, elküldte Messzelátót, hogy keresse meg, de az sem találta, elküldte Legerősebbet, de az sem találta. Végül elküldte Forma-nélkülit, és Forma-nélküli megtalálta. A Sárga Császár ezt mondta: – Milyen különös! Forma-nélküli meg tudta találni!” 黃帝游乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：異哉！象罔乃可以得之乎！（A kínai szöveg forrása: Lei 2001. p. 118.)

A lecsendesedés és a szemlélődés [tanításának] reneszánsza [Zhan] ran erőfeszítéseinek volt köszönhető.

心度諸禪，身不踰矩。三學俱熾，群疑日潰。求珠問影之類，稍見罔象之功行。止觀之盛始然之力也。

Ez a szövegrészlet Zhanran néhány tanítását, tanítványaihoz intézett szavait ismerteti. Ez a fejezet sok szempontból eltér az eddig olvasott vagy a továbbiakban következő szövegrészletektől: ugyanis nincsenek benne Zhanran életére vonatkozó adatok. A felvázolt tanítások és aforizmaszerű kinyilatkoztatások számos klasszikus konfuciánus és taoista szövegre való utalást rejtenek magukban, amelyek ismerete szükséges az értelmezéshez. Ezen felül a párhuzamos szövegek, amelyekre az utalások vonatkoznak, további értelmezési lehetőséget kínálnak a leírtaknak, vagy árnyalják azok értelmét. A szövegrészlet alátámasztja azt a feltevést, hogy a hagyományos kínai kultúra mélyen áthatotta a kínai buddhizmus világát, és nem lehet attól elkülönítve tanulmányozni. A filozófiai iskolák – mint a *tiantai* és a *huayan* – képviselői elsősorban a kínai művelt elit, valamint az uralkodó társadalmi réteg támogatására számíthattak. E támogatás elnyerésére irányulhatott a hagyományos kínai filozófia alpműveiben való jártasság bizonyítása, amely tetten érhető a kínai buddhizmus kiemelkedő szerzeteseinek a munkásságában, akik – alapvetően buddhista mondanivalójuk kifejtésekor – gyakran szerepeltetnek műveikben taoista és/vagy konfuciánus fogalmakat, jelképeket, hasonlatokat.⁴⁹

A Zhanran szavait idéző bekezdés első mondata: „Tudom, hogy a helyes utat nehéz követni” a konfuciánus klasszikus, *A közép moudulatlansága* (*Zhongyong* 中庸) egyik mondatával mutat hasonlóságot („Tudom, hogy a helyes utat nem követik”). Következő mondatában Zhanran a régi bölcsek nagysága és kortársai érdemtelensége között von párhuzamot, a konfuciánus művekben nagyon gyakori az ilyen párhuzam. A régi bölcsek, akik nyugalmsukban a létezők gyökerét (*ben* 本), vagy Zhipan változatában a létezők visszatérését

⁴⁹ Buddhista gondolatának kifejtésében Chengguan is gyakran alkalmaz őshonos kínai fogalmakat, jelképeket stb. Hamar arra következtet, hogy a művelt írástudó réteg figyelmét, érdeklődését kívánja felkelteni, miközben széles körű műveltségét is bizonyítani kívánja (Hamar 1999. pp. 291–292).

(*fu* 復) szemlélték, Laozi 老子 filozófiájára emlékeztetnek. Az út és az erény könyve (*Dao de jing* 道德經) tizenhatodik fejezete így kezdődik: „Elérek a teljes ürességig, megőrzöm a rendíthetetlen nyugalmat, és minden dolog maga növekszik, én meg csak szemlélem visszatérésüket [körforgásukat].”⁵⁰

A fent lefordított részlet legnehezebben értelmezhető mondata, amely a legtöbb utalást tartalmazza, a következő: „Az igazgyöngyöt keresők és árnyékot kérdezők típusa fokozatosan megértette, hogy miben áll Forma-nélküli [Wangxiang] érdeme.” Az igazgyöngyöt kereső példázata a *Lü mester tavasza és ősze* (*Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋) című műben található. A történet főhőse fölöslegesen fáradozik, nemhogy haszna nem származik abból, amit tesz, de még azt is elveszíti, amije van, tehát a történet a balgaság és a kapzsiság példázata. Az árnyékot kérdező példázata Zhuangzi 莊子 *A dolgok egyenlőségéről* (*Qi wu lun* 齊物論) című fejezetében található. Az árnyék és a félárnyék, vagyis az árnyék árnyéka, mozgásában egyaránt függ attól, aminek az árnyéka, kettejük párbeszédéből az derül ki, hogy önmagukból kiindulva tévesen látják a világot, úgy gondolják, hogy minden dolog hozzájuk hasonló. Az árnyékot kérdező tehát a tévelygések és a hamis nézetek rabját jelképezi. Forma-nélküli (Wangxiang) története Zhuangzi *Ég és Föld* (*Tiandi* 天地) című fejezetében található. A Sárga császár mitikus gyöngyét, amely itt a megvilágosodás szimbóluma lehet, sem tudással, sem más különös képességgel nem lehet elérni, hanem csakis az ürességtermészet megértésével.

A fent idézett utolsó bekezdés hiányzik a *Fozu tongji* Zhanran életrajzából. E helyett Zhipan egy hosszabb szövegrészletben elemzi a Zhanran korában virágzó buddhista iskolákat, a *chan*, a *huayan* 華嚴, valamint a csak-tudat irányzatait. Az alább olvasható szövegből egyértelműen kitűnik, hogy Zhipan a *tiantai* iskola szemszögéből és annak védelmében mutatja be, elmarasztaló hangvételben, ezeket az iskolákat. Következtetésében kiemeli Zhanran érdemét, aki fölemelte a buddhizmus igaz örökségét, és vitába szállt a tévutakat követő iskolákkal. Egy objektív történeti munkában – amilyen a *Song gaoseng zhuan* – nem szerepel ehhez hasonló, részrehajló elemzés.

⁵⁰ Tőkei 2005. II. kötet, p. 22.

Az alább idézett részlet Zhipan *tiantai* iránti elkötelezettségéről tanúskodik:

[Zhanran] a tökéletes és hirtelen [*tiantai*] iskola minden tanítását teljes egészében kiigazította. A buddhista tudósok közt, akik az azt követő több mint száz évben [éltek], hogy Zhizhe [Zhiyi] [vitában] legyőzte észak és dél [szerzeteseit], nem volt olyan, aki ne úgy tekintett volna magára, mint aki azonos mértékben hirdeti a meditációt és a bölcsességet, [és e kettő] tökéletesen beragyogta az egyjárművet [tant].⁵¹ Kezdetben nem létezett az egy kerék és az egy szárny⁵² hibás nézete.

使一家圓頓之教悉歸於正。每以智者破斥南北之後，百餘年間，學佛之士，莫不自謂雙弘定慧，圓照一乘。初無單輪隻翼之弊。

A Tang-kortól kezdődően azonban a Yuling⁵³ [hegység környékén] teret hódítottak a köntös- és a koldulócsésze-átadók [*chan* iskola], Chang'anban pedig felvirágoztak a *dharma-dhātura*ról értekezők [*huayan* iskola] és a nevet és jelleget kifejtők [*yogācāra*]. Ez a három [*chan*, *huayan* és *yogācāra*] mind látványosan és feltűnően gyakorolja a tant, hírnevük eljutott mind a kilenc égbe. [Hirdetőik] császárok tanítói lettek, ezért tanaik elterjedtek, és így önmagukat nevezik „egy iskolának” [Buddha egy, tökéletes tanának].

⁵¹ Az egy jármű a *Lótusz sūtra* hasonlata, ez a tökéletes tanítás, Buddha végső soron igaz tanításának a jelképe, a *tiantai* követők a *tiantai* iskolát értik alatta.

⁵² Zhiyi az elméleti tanításokat (*jiao* 教) és a vallásgyakorlatot, a meditációt (*guan* 觀) a madár két szárnyához és a szekér két kerekéhez hasonlította, a hasonlattal azt kívánta megvilágítani, hogy csakis e kettő együttes alkalmazásával érhető el szellemi fejlődés. Az Északi és Déli dinasztiák korában (Nanbeichao 南北朝 317–589) Kína északi területein a meditációra, délen pedig az elméleti tanításokra helyeződött nagyobb hangsúly. Zhiyi a Kínába áramló buddhista tanok szintézisét tűzte ki céljául, oly módon, hogy egyforma hangsúlyt fektetett a tanítás elméleti és gyakorlati oldalára. Ez a szimmetriaműveiben is tükröződik, Zhiyi fennmaradt művei nagyjából fele-fele arányban foglalkoznak elméleti és gyakorlati tanításokkal (Donner–Stevenson 1993. pp. 3–5). Az egy kerék és az egy szárny hibás nézete tehát a valamelyik irányba történő elhajlást jelenti. A szerző azzal vádolja a Tang-kor népszerű iskoláit, hogy a tan vagy egyik, vagy másik aspektusára helyezik a hangsúlyt, és ezzel eltérnek a helyes iránytól.

⁵³ A Yuling hegység Jiangsu és Guangdong tartományok határán található.

而自唐以來，傳衣鉢者起於庾嶺，談法界闡名相者盛於長安。是三者皆以道行卓犖，名播九重。為帝王師範，故得侈大其學，自名一家。

Így aztán a *sūtrákat* követőknek, az értekezéseket terjesztőknek és a magyarázatokat rendszerezőknek nem maradt kihez fordulniuk. A *Huayan* [*Avatamsaka sūtra*] magyarázó [huayan iskola] csak a személyes ében [megnyilvánuló] Buddhát tisztelik. A csak-tudat [tanokat] olvasók [*yogācāra*] nem ismernek el más *sūtrát*. Ami pedig a tanításokon kívüli másfajta átadás [hirdetőit] illeti [*chan*], ők csak az érzelmeket fogadják el, és semmi többet.

然而宗經，弘論，判釋，無歸。講華嚴者唯尊我佛。讀唯識者不許他經。至於教外別傳但任胸臆而已。

A mester [Zhanran] igyekezett átmenekíteni a tanítást [*tiantai* tanokat], vitatkozott [más iskolákkal], és értekezésekben fejtette ki [erre vonatkozó nézeteit]. [Ezeket a műveket] nevezik *Arany pengének* [*Gyémántpengének*] és [*A lecsendesedés és szemlélődés*] összességének.⁵⁴ [Zhanran] teljes [életműve hasonló] Menciuszéhoz, aki Konfuciusz útját tisztelte, és elvetette Yang [Zhu] és Mo[di] szavait. A bölcsek úgy vélik, hogy ha Jingxi [Zhanran] nem született volna meg, akkor a tökéletes értelmezés örökre feledésbe merült volna.⁵⁵ 師追援其說辯而論之。曰金鉅，曰義例。皆孟子尊孔道闢楊墨之辭。識者謂荊溪不生則圓義將永沈矣。

Zhipan értékeléséből kirajzolódik Zhanran hagyományosan elfogadott alakja, akinek legnagyobb érdeme a *tiantai* tanok Tang-kori reneszánsza, valamint a *tiantai* iskola megerősítése volt. A szerző tiszteletét fejezi ki, hogy Zhanrant a konfucianizmus hatalmas személyiségéhez, Menciuszhoz hasonlítja. A kínai buddhizmus különböző irányzatai a Tang-korban érték önálló, kiforrott iskolákká, a legfontosabbak a filozófiai téren kiemelkedő *tiantai* és *huayan*, valamint a nép körében hódító és a Tang-kor közepére egyre nép-

⁵⁴ Zhanran művei közül kettő: *Jin'gang bei* és *Zhiguan yili*, lásd alább a Zhanran műveiről szóló fejezetet. Az előző elméleti jellegű, témája az élettelen tárgyak buddhatermészete, a második a *zhiguan* meditációt tárgyalja.

⁵⁵ *Fozu tongji*: T49: 2035: 188.c24-p.189.a6.

szerübbé váló *chan* 禪 és Tisztaföld- (*jingtu* 淨土) iskolák voltak. Az iskolák képviselői egymással vitatkoztak, a császári kegyekért versengtek, és igyekeztek bebizonyítani, hogy iskolájuk Buddha tanainak egyetlen, igaz örököse. Az élénk intellektuális légkör az iskolák által hirdetett tanok gazdagodását és a kor buddhizmusának sokszínűségét eredményezte. A szövegrészlet a *tiantai* iskola követői által folytatott vallási propaganda terméke, amely Zhipan korában és azt megelőzően is folyt.

(c.) Zhanran szerzetesi életének kései korszaka (755–782)

A Tianbao-korszak végén és a Dali-korszak⁵⁶ elején egymás után hívták az udvarba császári rendeletekkel, [Zhanran azonban] betegségeire hivatkozva mindannyiszor elutasította. A nagy háborúk és éhínség idején⁵⁷ a tan átadása hol kisebb, hol nagyobb mértékben szenvedte el a [háború és éhínség] befolyását.⁵⁸ A tanítványok azonban egyre többen lettek. Reménykedve tekintettek a [kolostor] termeire és szobáira, és a [kolostort] vélték támaszuknak. [Zhan]ran kegyesen fogadta őket, és nagy gonddal vigyázott rájuk. [Zhanranak] egy nagy darab posztó volt a ruhája, és egy fekhely az otthona. A saját példájával tanított másokat, és nagyon idős korában sem pihent meg.

天寶末，大曆初，詔書連徵，辭疾不就。當大兵大饑之際，揭厲法流，學徒愈繁。瞻望堂室，以為依怙。然慈以接之，謹以守之。大布而衣，一床而居。以身誨人，耆艾不息。

Zhanran életének kései korszakára vonatkozó feljegyzések a császári udvarba történő meghívások említésével kezdődnek. Nem világos, hogy pontosan mikor és hányszor hívták Zhanrant az udvarba.

⁵⁶ Daizong 代宗 császár Dali- 大曆 korszaka (766–780).

⁵⁷ Az An Lushan- 安祿山 felkelés (755–763) okozta belháborúk és az ennek következtében felmerülő társadalmi problémák korszakára utal.

⁵⁸ A *qi* 揭 szó jelentése: fölemelt ruhával való átkelés sekély gázlón, a *li* 厲 jelentése: ruhában való átkelés mély gázlón, úgy, hogy a ruha beér a vízbe. Ezek a kifejezések a *Dalok* könyvének *Beh keserű a töklevel* című versében fordulnak elő. („Ahol mély, a ruha beér. / Szoknyát emelünk, hol sekély...” 深則厲，淺則揭. *Klasszikus kínai költők* 1967. I. kötet, p. 62.) A két szó együttes jelentése: elszenvadni egy külső erő befolyását, hol kisebb, hol nagyobb mértékben.

A *Fozu tongji* ebben a kérdésben eltérő adatokat közöl: e szerint a Tianbao- (742–756) és a Dali- (766–779) korszakok között kapott Zhanran háromszor meghívást, Xuanzong 玄宗 (ur. 712–756), Suzong 肅宗 (ur. 756–762) és Daizong 代宗 (ur. 762–779) császároktól.⁵⁹ Abban azonban mindhárom forrás egyetért, hogy Zhanran mindannyiszor visszautasította a császári kegyet, amelynek általában a szerzetesek örömmel eleget szoktak tenni, hiszen hírnév és elismerés járt egy-egy udvari meghívással. Zhanran magatartása a világtól elvonuló és a politikai eseményektől elzárkózó szerzetesére vall, életét a meditáció gyakorlásának, tanítványai nevelésének és kommentárjai megírásának szentelte. Zhanran élete során került a nagyvárosokat, és Zhiyivel ellentétben nem került kapcsolatba uralkodókkal és politikai vezetőkkel, figyelmét egyedül vallási küldetésének a teljesítése kötötte le. Szerény, remeteéletmódot folytatott, és önmegtartóztatásával mutatott példát követőinek. Az erre vonatkozó részlet mindhárom forrásban megtalálható.

A nagy háborúk és éhínség ideje az An Lushan-felkelést követő zűrzavaros korszakot jelenti. A *Song gaoseng zhuan* nem árul el többet Zhanran utazásairól és tevékenységéről ebből a hosszú korszakból. A *Tiantai jiuzu zhuan*ban található, korábban már idézett kis kőtábla szövege azonban ennek az időszaknak az eseményeit is kiegészíti. A második fejezetben már idézett részlet kihagyásával a kis kőtábla szövege a következő:

Miután [Zhiyi] három főművének kommentárjával⁶⁰ elkészült, a mester személyesen odaajándékozta [ezeket] a Gusu⁶¹ [hegyen lévő] Kaiyuan kolostor könyvtárának. [A mester szavait] egy kis kőtáblára vésték föl, ami máig fennmaradt. [Ami a kőtáblára írva

⁵⁹ „A *tianbao* és a *dali* uralkodói korszakok között (Xuanzong, Suzong és Daizong [császárok idején]) háromszor kapott meghívást a császári udvarba. Mindhárom alkalommal betegségre hivatkozott, és nem indult útnak” 天寶大歷間（玄、肅、代三宗）朝廷三詔。並辭疾不起。；(*Fozu tongji*: T49: 2035: 189, a6-7).

⁶⁰ Zhanran három legjelentősebb alkotása a Zhiyi három főművéhez írott alkommentár. A *Lótusz sūtra rejtélyes jelentéséhez* írott kommentár a *Fahua xuanyi shiqian* 法華玄義釋籤 (T33:1717), A *Lótusz sūtra szövegelemzéséhez* írott kommentár a *Fahua wenju ji* 法華文句記, más néven *Fahua shuji* 法華疏記 (T34:1719), a *Nagy lecsendesedés és szemlélődéshez* írott kommentár a *Zhiguan fuxing zhuan hong jue* 止觀輔行傳弘訣 (T46:1912).

⁶¹ Jiangsu tartomány délnyugati részén található hegy.

van, én, Shiheng] is lejegyzem itt, hogy aki olvassa, annak könyörület szülessen a szívében. [A kőtáblán] ez áll:

[...] A Zhide-korszak⁶² derekán (757), ebbe a kolostorba [Kaiyuan] költöztem, és mire a Kanyuan korszakba⁶³ értünk [jegyzeteimből] kéziratkezcseket állítottam össze. [Csak azért írtam ezeket, hogy] megóvjam magam a tévelygéstől és a tévedésektől, [mivel] azonban a tan minden irányba terjed, véletlenül újra másolták [műveimet]. Most gyengének és betegnek érzem magam, és sok mindent nem tudok már megtenni, [ezért] ezt a kötetet [*Zhiguan fuxing zhuan hong jue*] a [*Fahua*] *xuan*[*yi shiqian*] és [*Fahua*] *shu*[*ji*] két kommentárral együtt, ami összesen harminc tekercs, ennek a könyvtárnak adományozom. Ha a régen élt mesterek hagyatékához egy hajszálnyit is hozzá tudtam tenni, akkor nem szegtem meg korábbi ígéretem. Remélem, hogy mind megőrződnek és átadatnak az utókornak, hogy tanulmányozhassák [ezeket]. Írta Zhanran, a *sramaṇa*, a Dali-korszak tizenkettedik évében (777), az ősz első havában.

述三部記成，師親書寄姑蘇開元寺大藏。語刊小石碑，至今存焉。亦錄於此，庶見慈悲為人之心也。其又曰：“[...] 暨至德中，移隸此寺，乾元已來，攢成卷軸。蓋欲自防迷謬，而四方道流，偶復傳寫。今自覺衰疾，諸無所任，留此本兼玄。疏兩記共三十卷，以寄此藏。儻於先師遺文，碑[裨]補萬一，則不負比來之誠。幸眾共守護，以貽後學。大曆十二祀孟秋，沙門湛然記。”⁶⁴

A kis kőtábla szövegéből megtudjuk, hogy a vándorlások korszakában Zhanran hosszabb ideig tartózkodott a Kaiyuan kolostorban. Az ekkor már szép hírnévnek örvendő, császári meghívásokat viszszautasító Zhanran szavai rendkívüli szerénységről tanúskodnak. A *Fozu tongji* nem ír Zhanran Kaiyuan kolostorban való tartózkodásáról, közöl azonban egy olyan történetet, amelyről bebizonyosodott, hogy valótlan, meg nem történt eseményekről tudósít. Az alábbi részlet a császári meghívásokról tudósító bekezdés után található a szövegben:

⁶² Suzong császár Zhide-korszaka: 756–758.

⁶³ Suzong császár Kanyuan-korszaka: 758–760.

⁶⁴ *Tiantai jiuzu zhuan*: T51:2069: 103.a18-b1.

A mester először Lanlingben⁶⁵ tartózkodott. Egyszer a Jianghuai [térsg] negyven híres szerzetesével együtt elzarándokolt a Wutai [hegyre]⁶⁶. Ekkor történt, hogy Bukong⁶⁷ *tripitaka* [mester] tanítványa, Hanguang így szólt a mesterhez [Zhanranhoz]: „Régebben, amikor Bukongot követve Indiában utaztam, találkoztam egy indiai szerzetessel, aki ezt mondta: Hallottam, hogy a nagy Tang- [birodalomban] létezik a *tiantai* [iskola] tanítása, [mely által] megismerhető a részreahjló és a tökéletes [igazság], megkülönböztethető a hamis és az igaz, [valamint] világossá válik a lecsendesedés és szemlélődés [gyakorlata]. Lehetséges lenne lefordítani ezeket [a tanításokat], és elhozni erre a vidékre [Indiába]?” A mester [Zhanran] meghallva ezt, sóhajtott, és ezt mondta: „Vajon nem mondható erre az, hogy ha a középső országban elvész a tan, akkor keressük azt a négy környező irányban?”⁶⁸ Később [Zhanran] visszatért a [Tian] tai-hegyre.⁶⁹

師始居蘭陵。嘗與江淮名僧四十人，同禮五臺。有不空三藏門人含光白師曰：“頃從不空遊歷天竺，見梵僧云：“聞大唐有天台教迹，可以識偏圓，簡邪正，明止觀。可能譯之，至此土耶？”師聞之歎曰：“可謂中國失法求之四維。”晚歸台嶺。

Erről a történetről Chen bebizonyította, hogy nem hiteles életrajzi adat, valójában Zhanran követőinek utólagos betoldása Zhanran

⁶⁵ Több Lanling nevű helység is ismert ebből a korból, kettő a mai Shandong tartomány területén, egy a mai Jiangsu tartomány területén. Penkower 1993. p.101.

⁶⁶ A buddhizmus négy szent hegye közül az egyik, fő temploma 471 és 500 között épült. A mai Shanxi tartományban van, ma is sokak által látogatott szent hely.

⁶⁷ Bukong 不空 indiai szerzetes, eredeti nevén Amoghavajra (705–774), a Tang-kori Kínában tevékenykedett, ahol az ezoterikus/tantrikus buddhizmus tanait népszerűsítette. Bejárása volt a császári udvarba, ahol nagyra tartották tudását és állítólagos mágikus képességeit. Amoghavajra-fordításai nagy szerepet játszottak az ezoterikus buddhizmus Japánban való elterjedésében és sikerében (lásd Kiss 2016.). Az ezoterikus buddhizmus kínai történetéről lásd: Hamar 2009/b.

⁶⁸ A középső ország itt Indiát jelenti. Zhanran szavai utalást tartalmaznak a következőkre: *Zuozhuan* 左傳: Konfuciusz mondta: Ha az Ég fia elveszíti a hivatalokat, tanulja meg azt a négy barbár [néptől]. 孔子曰：天子失官，學在四夷。 *A Kései Han-dinasztia keleti barbárokról szóló krónikájának előszava* 後漢東夷傳序: Ha a Középső Birodalomban [Kínában] kihálnak a rítusok, keressük azokat a négy barbár [népnél]. 中國失禮求之四夷。

⁶⁹ *Fozu tongji*: T49: 2035: 189, a7-14.

Fahua wenju ji című művébe.⁷⁰ Zhanran és Hanguang (662–732) Wutai-hegyen történő találkozásáról és beszélgetésükről a *Song gaoseng zhuan* is beszámol, de csak a Hanguang életéről szóló fejezetben.⁷¹ Zanning az életrajzi gyűjtemény összeállításakor a *Fahua wenju jiben* található betoldást másolta át Hanguang életrajzába, Zhanran életrajzában azonban nem tett említést róla, feltehetően, mivel kételkedett a történet hitelességében.⁷² A *tiantai* iskola indiai hírnevét Zanning megkérdőjelezte, Hanguang életrajzában a történetet azzal a kérdéssel zárta le, hogy vajon valóban megtörténhetett-e mindez.⁷³ Zhipan azonban a *tiantai* iskolához való hűsége folytán nem kételkedett a történet valóságában, és beleírta Zhanran életrajzába is. Zhanran és Hanguang találkozásának és beszélgetésének történetét, amelyben a *tiantai* iskola indiai hírnevéről esik szó, Zhanran követői találták ki azzal a céllal, hogy a *tiantai* iskola presztízsét növeljék Kínában.

(f.) Zhanran búcsúbeszéde és világból való távozása

A Jianzhong-korszak⁷⁴ harmadik évében [782], a második hónap ötödik napján, amikor a Folong⁷⁵ templomban tartózkodott, betegség jelei mutatkoztak rajta. Ekkor hátranézett, és ezt mondta tanítványainak: „Az út [Buddha tana] végtelen, a [buddha]természet nem a testben lakozik. Élet és halál egylényegű. Csontjaim ezen a hegyen fognak pihenni, [mert] ma estére az én karmám véget ér [meghalok]. A tant magyarázva akarok töletek búcsút venni. Egy gondolatnak⁷⁶

⁷⁰ Chen 1999/a. pp. 24–39.

⁷¹ Hanguang életrajza: *Song gaoseng zhuan*: T50: 2061: 879, b14-c2.

⁷² A szóhasználat és a mondatszerkezet hasonlósága bizonyítja, hogy Zanning a *Fahua wenju jiben* megjelenő történetet másolta át saját művébe. Chen azt is bebizonyítja, hogy a *Fahua wenju jiben* megjelenő Hanguang történet utólagos betoldás, hiszen nem illik bele a szöveggörnyezetbe (Chen 1999/a. pp. 28–30).

⁷³ „Soha nem hallottam olyasmiről, hogy egy Kínában kifejtett buddhista tanítás visszakerült volna a nyugati területekre [Indiába]. Vajon volt ilyen?” 未聞中華演述佛教，倒傳西域，有諸乎？ (*Song gaoseng zhuan*: T50: 2061: 879c3-4).

⁷⁴ Dezhong 德宗 császár első uralkodási korszaka (780–784).

⁷⁵ A Folong templom a *Tiantai*-hegyen található, Zhiyi alapította.

⁷⁶ A *tiantai* filozófia egyik alaptétele, hogy egyetlen gondolat tartalmazza az egész univerzumot. Ennek megfogalmazása az a kijelentés, hogy a három ezer világ benne található egyetlen gondolatpillanatban (*yi nian sanqian* 一念三千).

sincs saját, megkülönböztető jellege, ezt nevezzük az üres [igazságának]; nincs egyetlen olyan *dharma*, amely ne lenne teljes és tökéletes [egyesiségében], ezt nevezzük a függő [igazságnak]; [az üres és a függő] sem nem azonos, sem nem különböző, ezt nevezzük a közép[igazságának]. A közönséges ember számára [a három igazság a buddhatermészet] három okával⁷⁷ egyenlő, a szent [buddhák] számára pedig a három erényt⁷⁸ jelenti. Ha meggyújtasz egy kanócot, akkor az eleje és a vége hasonlóan [fog égni], [de] ha besétálsz a tengerbe, akkor [érezni fogod], hogy a sekély és a mély víz áramlása különböző.⁷⁹ Ebben áll a magunk üdvéért [való cselekvés], és a mások üdvéért [való cselekvés értelme]. Jól jegyezzétek meg!”

建中三年二月五日，示疾佛隴道場。顧語學徒曰：“道無方，性無體。生歟死歟，其旨一貫。吾歸骨此山，報盡今夕。要與汝輩談道而訣。夫一念無相，謂之空。無法不備，謂之假。不一不異，謂之中。在凡為三因，在聖為三德。熬炷則初後同相，涉海則淺深異流。自利利人，在此而已。爾其志之！”

Miután befejezte szavait leroskadt az [ágyán lévő] asztalkára, és csendesen eltávozott a világból. [Zhanran] hetvenkét tavaszt és őszt élt meg, szerzetesi életkora pedig harmincnégy év volt [harmincnégy évig volt szerzetes]. Tanítványai sírva gyászolták, és egész testét egy pagodába temették, amelyet Zhizhe Nagy Mester [Zhiyi] sírjának délnyugati sarkába emeltek. Bizalmas tanítványáról,⁸⁰ Wumenbeli Yuanhaóról⁸¹ elmondhatjuk, hogy személyesen is közel került [mesteréhez, Zhanranhoz], és közel volt az ő terméhez [tanításához] is.

⁷⁷ A buddhatermészet három oka az alapvető (*zhengyin* 正因), tett- (*yuanyin* 緣因) és értelemok (*liaoyin* 了因), a későbbiekben sok szó esik e három kategóriáról. Lényegi jelentésük az, hogy a lényekben megnyilvánulatlan formában benne található a buddhák tiszta természete.

⁷⁸ A három erény a tantest (*dharmakāya*) erénye (*fashen de* 法身德), a bölcsesség (*prajñā*) erénye (*bore de* 般若德) és a megszabadulás erénye (*jietuo de* 解脫德).

⁷⁹ Az objektív és a szubjektív tapasztalás különbségére vonatkozik a hasonlat, ha kívülről szemlélünk valamit, akkor nem érzékeljük a folyamat finom árnyalatait, ha viszont mi vagyunk az esemény megtapasztalói, akkor minden apró különbséget közvetlenül érzékelünk.

⁸⁰ A *rushi dizi* kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy „a terembe belépő tanítvány”, vagyis a mester bizalmát élvező, közeli tanítvány és esetleg utódjelölt.

⁸¹ Yuanhao (meghalt: 817 vagy 818) életrajza megtalálható a *Song gaoseng zhuan-*

言訖隱几，泊然而化。春秋七十二，法臘三十四。門人號咽，奉全身起塔，祔于智者大師塋兆西南隅焉。入室弟子吳門元浩，可謂邇其人，近其室矣。

Zhanran halálának pontos dátumát illetően mindhárom életrajz megegyező adatot közöl. Mindhárom forrás közli, hogy Zhanran hetvenkét évet élt, és harmincnégy éven át volt szerzetes. A *Fozu tongji* érdekessége, hogy Zhanran szerzetesi életkorát nem harmincnégy, hanem negyvenhárom évben állapítja meg, ez nyilvánvalóan elírás, az írnok tévedésből cserélhette fel a hármas és a négyes számokat, mivel az életrajz adatai szerint itt is harmincnégy év telt el Zhanran szerzetessé avatása és halála között.⁸² Zhanran tanítványaihoz intézett utolsó tanbeszédének szövege – egy-két írásjegy eltéréssel – azonos formában található meg mindhárom forrásban.

Búcsúbeszédében Zhanran a *tiantai* iskola egyik sarkalatos tanítéletét, a három igazság tanítását magyarázza, ezek az üres, a függő és a közép igazsága. A három igazság elméleti megfogalmazásához Zhiyi a három szemlélődés (*sanguan* 三觀) módszerét rendelte, amely által ezek az igazságok megtapasztalhatók. Ez a megközelítés az elméleti és a gyakorlati tanítások egységét és egyensúlyát hangsúlyozza, amely a *tiantai* iskola egyik fő törekvése. Zhanran kifejti, hogy a közönséges ember számára a három igazság a megszabaduláshoz vezető okokat, magvakat jelenti, a megvilágosodott buddhák számára pedig a három erényt (tantest, bölcsesség és megszabadulás).

Az életrajz vallomása szerint Zhanran kiválasztott utóda Yuanhao 元浩 nevű bizalmas tanítványa lett volna. Zhanran pátriárkai címének örökösét illetően két különböző hagyomány ismert, az egyik szerint Yuanhao, a másik szerint Daosui 道邃 követte Zhanrant a pátriárkák sorában. Daosui arról híres, hogy a japán szerzetes Saichō 最澄 (767–822) egyik kínai tanítója volt.⁸³ A *tiantai* tanokat

ban, közvetlenül Zhanrané után. Mielőtt Zhanran tanítványa lett volna, a déli *chan* iskola követője volt. Ez a részlet arra enged következtetni, hogy Yuanhao lett volna Zhanran utóda. Yuanhao életéről lásd Penkower 1993. pp. 123–125.

⁸² „Hetvenkét évet élt, szerzetesi életkora pedig negyvenhárom volt” 壽七十二，夏四十三。 (*Fozu tongji*: T49: 2035: 189, a22–23).

⁸³ Daosui születésének és halálának éve ismeretlen, Daosui életéről lásd Groner 2000. pp. 40–43; Penkower 1993. pp. 113–118.

Saichō honosította meg Japánban, amely ezután virágzó és befolyásos iskolává fejlődött.

(g.) Zhanran művei

[Zhan]ran élete során a [*tiantai*] tanokat írásművekbe foglalta, [ezáltal] világosan tisztázta a korábban kétes [tantételeket], és az utókor számára megnyitotta [az utat, elhárítva minden] akadályt. [Művei többek közt] a következők: *Magyarázó jegyzetek a Lótusz sūtra [rejtélyes jelentéséhez] (Fahua [xuanyi] shiqian)*⁸⁴, *Kommentár a Lótusz sūtra [szövegelemzéséhez] (Fahua shuji; [Wenju ji])*,⁸⁵ mindkettő tíz-tíz tekercsben; *Átfogó magyarázatok a Nagy lecsendesedés és szemlélődés gyakorlásához (Zhiguan fuxing zhuan hong jue)*,⁸⁶ tíz tekercsben; *Kiegészítő magyarázatok a Lótusz samādhihoz (Fahua sanmei buzhu yi)*, egy tekercsben;⁸⁷ *Kiegészítés az akadályokon való mahāyāna meditációhoz (Fangdeng chan buque yi)*, két tekercsben;⁸⁸ *Rövid kommentár a Vimalakīrti [-nirdeśa sūtrához] (Lüe Weimo shu)*, tíz tekercsben; *Jegyzetek a Vimalakīrti [-nirdeśa sūtra] kommentárjához (Weimo shu ji)*, három tekercsben; *A Nirvāṇa [sūtra] kommentárjának javítása (chong zhiding Niepan shu)*, tizenöt tekercsben;⁸⁹ *A gyémántpenge értekezés (Jin bei lun)*, egy tekercsben, valamint *A Nagy lecsendesedés és szemlélődés összegzése (Zhiguan yili)*; *A lecsendesedés és szemlélődés lényegi jelentése (Zhiguan dayi)*; *A lecsendesedés és szemlélődés szövegelemzése (Zhiguan*

⁸⁴ Zhiyi *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése (Miaofa lianhua xuanyi 妙法蓮華經玄義*; T33: 1716) című műhöz írott kommentár, teljes címe: *Fahua xuanyi shiqian 法華玄義釋籤* (T33: 1717).

⁸⁵ Zhiyi *A Lótusz sūtra szövegelemzése (Miaofa lianhua wenju 妙法蓮華經文句*; T34: 1718) című műhöz írott kommentár. A *Fozu tongjiban Wenju ji 文句記* néven szerepel. Teljes címe: *Fahua wenju ji 法華文句記* (T34:1719).

⁸⁶ Zhiyi *Nagy lecsendesedés és szemlélődés (Mohe zhiguan 摩訶止觀*; T46:1911) című művéhez írott kommentár. Teljes címe: *Zhiguan fuxing zhuan hong jue 止觀輔行傳弘訣* (T46:1912).

⁸⁷ Teljes címe: *Fahua sanmei xingshi yunxiang buzhu yi 法華三昧行事運想補助儀* T46: 1942.

⁸⁸ A mű elveszett (Chi 2008. p. 86).

⁸⁹ Guanding *Nirvāṇa sūtrához* írott kommentárját, a *Dapan Niepanjing shu 大槃涅槃經疏* (T38:1767) című művet javította ki Zhanran, a ma létező mű Zhanran javított változata (Chi2008. p. 92).

wenju); *A nem kettősség tíz csodálatos kapuja* (Shimiao bu'er men)⁹⁰ stb. [Zhanran] művei széles körben elterjedtek a világban.

然平日輯纂教法，明決前疑，開發後滯，則有：《法華釋籤》，《法華疏記》，各十卷；《止觀輔行傳弘訣》十卷；《法華三昧補助儀》一卷；《方等懺補闕儀》二卷；《略維摩疏》十卷；《維摩疏記》三卷；重治定《涅槃疏》十五卷；《金錚論》一卷；及《止觀義例》；《止觀大意》；《止觀文句》；《十妙不二門》等。盛行于世。

Zhanran műveinek felsorolása nem kimerítő összegzés, Zanning tizenhármát emel ki, Shiheng ugyanezeket sorolja föl, Zhipan azonban eltérő listát közöl, ő huszonnégy mű címét írja le, felsorolja a Zanning által leírt tizenhármát, és még tizenegy címet tesz hozzá.⁹¹ Zhanran kommentárjainak nagy része a lecsendesedés és a szemlélődés témakörhöz,⁹² illetve a *Lótusz sūtra* témaköréhez⁹³ tartozik. Ezen kívül kommentárokat írt a *Vimalakīrtinirdeśa sūtrához*,⁹⁴ a *Nirvāṇa sūtrához* és az *Avataṃsaka sūtrához*⁹⁵ is.

⁹⁰ A *Fahua xuanyi shiqian* kiemelt fejezetei alkotják.

⁹¹ A művek táblázatba foglalása megtalálható: Chi 2008. p. 86.

⁹² Ezek a művek Zhiyi Nagy lecsendesedés és szemlélődés (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀; T46:1911) című művéhez írott kommentárok. Zhanran a *zhiguan* témakörében írott és Zanning által felsorolt művei a következők: *Zhiguan fuxing zhuan hong jue* (T46:1912); *Zhiguan yili* (T46:1913); *Zhiguan dayi* (T46:1914); *Zhiguan wenju* (elveszett) (Chi 2008. p. 87–88).

⁹³ A *Lótusz sūtra* témaköréhez írott művek Zhiyi *A Lótusz sūtra szövegelemzése* (*Miaofa lianhua wenju* 妙法蓮華經文句; T34:1718) és *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése* (*Miaofa lianhua xuanyi* 妙法蓮華經玄義; T33:1716) című művekhez írott kommentárok. Zhanran *Lótusz sūtra* témakörben írott és Zanning által felsorolt művei a következők: *Fahua xuanyi shiqian* 法華玄義釋籤 (T33:1717), *Fahua wenju ji* 法華文句記 vagy más néven *Fahua shuji* 法華疏記 (T34:1719) és a *Shi miao bu'er men* 十妙不二門 (T46:1927).

⁹⁴ Ezek a *Lüe Weimo shu* 略維摩疏, teljes nevén *Weimojing lüe shu* 維摩經略疏 T38: 1778 (*A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rövid kommentárja* Zhiyi *Weimojing wen shu* 維摩經文疏 [*A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra szövegének kommentárja* X18: 338] című művének rövidített változata); *Weimo shu ji* 維摩疏記, teljes nevén: *Weimojing shu ji* 維摩經疏記 ZZ28 (*Jegyzetek A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra kommentárjához* az előző két mű nehezen érthető részeinek magyarázata) (Chi 2008. pp. 91–92).

⁹⁵ Ezt csak a *Fozu tongji* említi: *Huayan jing gumu* 華嚴經骨目 (T36:1742).

(h.) Zhanran méltatása

Ha megvizsgáljuk [Zhan]ran mester [életét], [azt látjuk, hogy szerzetesi karrierje] a Tianbao-korszakban kezdődött, és a Jianzhong-korszakban ért véget. Olyan tudattal hirdette a soha nem hallott tant, amely egyedül is képes a megvilágosodásra. Vajon nincs megírva a [Lótusz] *sūtrában*: „Mondd, hogyan lehetséges ifjú korban beteljesíteni Buddha művét?”⁹⁶ [Zhan]ran mester valóban ilyen volt!

詳其然師，始天寶，終建中。以自證之心說未聞之法。經不云乎：“云何於少時大作佛事？”然師有焉。

A császári udvarból egyedül a művelt tudós, Liang Su értette meg [Zhanran] tanítását. Ezért [Liang Su] megragadta csodálatos ecsetjét [kifinomult művészeti stílusát], és varázslatosan szép szavakat alkotott. Az [általa írt] sírfelirat így hangzik. Megpróbálom összefoglalni: „Ha szent ember nem emelkedik föl [a népből], akkor biztosan megjelenik egy kiváló ember.” Miután Zhizhe [Zhiyi] átadta a tant Guandingnek, Guandinget két generáció [követte, míg a tan] eljutott Zuoxihez. A világosság útja, mintha sötét lenne,⁹⁷ és arra várt, hogy mesterem megvilágítsa. [Miután Zhanran] felszállt erre a drágaságos járműre,⁹⁸ [a *tiantai* tanítás] ragyogva újra felemelkedett. Azok a szerzetesek, akik tőle tanultak, és csodálatos képességekre [tettek szert], harminckilencen voltak, továbbá azok a hivatalnokok, magas rangú és híres személyek, akik meghajoltak előtte, és elfogadták tanításait, több tucattal voltak. Ha a tanító szigorú és komoly, akkor közéről és távolról hozzá fordulnak jóindulatáért. Ha

⁹⁶ Az idézett mondat – egy írásjegy eltéréssel – a *Lótusz sūtrából* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經) van: „Mondd, hogyan lehetséges ifjú korban beteljesíteni Buddha művét?” 云何於此少時大作佛事? (T09: 262:41.c6-7). A szövegrészlet, amelyben ez a mondat elhangzik, arról szól, hogy Buddha hallgatósága megkérdezi tőle, hogyan lehetséges, hogy ifjú korban beteljesítette a Buddha művét, vagyis elérte a megvilágosodást. Buddha válaszként elmagyarázza, hogy korábbi életeiben hosszú *kalpákon* keresztül jó karmát halmozott fel, így vált lehetségessé, hogy már fiatalon elérje a buddhaságot.

⁹⁷ Idézet az *Út és az erény* könyvből (*Daode jing* 道德經) (Tókei 2005. II. kötet, p. 31).

⁹⁸ A *tiantai* iskola egy másik neve az egy jármű iskolája (*yi sheng jia* 一乘家), itt erre utal a szöveg.

[Zhanran] nem égi elrendelés folytán született volna, akkor hogyan is juthatott volna ilyen magasra?

其朝達得其道者，唯梁肅學士。故摘鴻筆成絕妙之辭。彼題目云：“嘗試論之：聖人不興，其間必有命世者出焉。自智者以法傳灌頂，頂再世至于左溪。明道若昧，待公而發。乘此寶乘，煥然中興。蓋受業身通者，三十有九僧。搢紳先生，高位崇名，屈體承教者，又數十人。師嚴道尊，遐邇歸仁。向非命世而生，則何以臻此。”

Megvizsgálva a nagy tudós, Liang [Su] értekezését, [azt látom, hogy] hasonlata tökéletes. Ha nem ez az ember [Zhanran lett volna], akkor hogyan is lehetett volna megindítani a híres írástudót? Ha pedig nem [lett volna] az ecset [Liang Su művészete], akkor hogyan is lehetett volna köbe vésni a kiváló bölc[s] [Zhanran dicséretét]? Tehát, ha kinyitod a kaput, és belépsz, [csak akkor] látod az ősök templomának a gazdagságát. Ezért tanulmányozom ezt az esszét [Liang Suét]. De ó, jaj! Még a mi [buddhista] követőink közt is gyakran akadnak olyanok, akik nem ismerik [Zhan]ran útját! A *Dalok* könyvében ez áll: „Szarka fészken / Gerle fészkel.”⁹⁹ [Ezek a sorok] bizony ráillenek Liang [Su] mesterre, aki mélyen megértette a buddhizmus alapelveinek a tárházát.

觀夫梁學士之論，擬議偕齊。非此人何以動鴻儒，非此筆何以銘哲匠。蓋洞入門室，見宗廟之富。故以是研論矣。吁！吾徒往往有不知然之道。詩云：“維鵲有巢，維鳩居之。”梁公深入佛之理窟之謂歟？

A Kuaijibeli Fahua [Lótusz-] hegy¹⁰⁰ Shenyong¹⁰¹ [mestere] dicsőhimnuszt írt [Zhanranról]. A Song-dinasztia Kaibao-¹⁰² korszakában, Wu–Yue királya¹⁰³, akinek családneve Qian volt, kutatta [Zhanran

⁹⁹ Az idézet a *Dalok* könyvének „Szarka fészken” című verséből van. (*Klasszikus kínai költők* 1967. I. kötet, p. 55).

¹⁰⁰ A mai Zhejiang tartományban található.

¹⁰¹ Shenyong (719–788) is Xuanlang tanítványa volt, tehát Zhanran egykori tanuló társa.

¹⁰² Az északi Song-dinasztia megalapítójának, Taizu 太祖 császárnak harmadik uralkodási korszaka (968–976).

¹⁰³ Wu–Yue királysága (907–978) az Öt dinasztia korának egyik rövid életű királysága volt, nagyjából a mai Jiangsu és Zhejiang tartományok területét foglalta

tanításait], dicsőítette [nevét], és a „Mindentudó Tiszteletreméltó” címet adományozta neki. Mennyire igaza volt!

有會稽法華山神邕作真讚。至大宋開寶中。吳越國王錢氏，
追重而誄之，號圓通尊者焉。可不是歟！

Zhanran sírfeliratának megírásával a híres konfuciánus hivatalnokot és Hanlin Akadémikust, Liang Sut 梁肅 (753–793) bízták meg, aki Zhanran legjelentősebb világi követője volt. Zhanran halálát követően rövid ideig a *tiantai* iskola megőrizte hírnevét és befolyását, Liang Sunak fontos szerepe volt ebben, mivel megismertette az elit írástudó réteggel Zhanran filozófiáját.¹⁰⁴

Liang Su sírfeliratát mindhárom forrás idézi, a sírfelirat előtti bevezető szöveg és az utána következő bekezdés, amelyben Zanning Zhanran és Liang Su példaértékű mester-tanítvány kapcsolatát méltatja, azonban hiányoznak Zhipan életrajzából. Shiheng ezeket a bekezdéseket is idézi, és megjegyzi, hogy ezek Zanning szavai. Zhipan nem ír Shenyong dicshimnuszáról, de beszámol arról, hogy Zhanran Wu–Yue királyától a „Mindentudó Tiszteletreméltó” poszt-humusz címet kapta. Ezt követően Zhipan elmesél még egy csodálatos elemekkel tarkított történetet, amely szerint Zhanran földi maradványait az égbe emelték:

A jelenleg uralmon lévő dinasztia [Song] Yuanyou-korszakának¹⁰⁵ elején a Yongjiabeli [Ji]zhong mester¹⁰⁶ elküldte tanítványait pago-

magába. A Wu–Yue királyságnak öt uralkodója volt, és mindegyiknek Qian volt a családneve. Az a király, aki a Song-dinasztia Kaibao-korszakával egy időben uralkodott, az utolsó király, Qian Chu 錢俶 vagy más néven Zhong Yi 忠懿 volt, uralkodása 947–978 közé esett. A királyság államvallása a buddhizmus volt, és utolsó királya különösképpen támogatta a *tiantai* buddhizmust.

¹⁰⁴ A Tang-kor közepén nem Liang Su volt az egyetlen konfuciánus írástudó, akire hatással volt a *tiantai* filozófia. Liang Su a neokonfucianizmus előfutáraként ismert Li Aóval 李翱 (kb. 772–836) baráti kapcsolatban volt, és gyakran beszélgettek *tiantai* eszmékről. Zhanran filozófiája tehát a neokonfucianizmusra is hatást gyakorolt, különösképpen a természetről alkotott nézetei. A „rég stílus” mozgalomhoz tartozó híres irodalmár, Liu Zongyuan 柳宗元 (773–819) is tanulmányozta a *tiantai* és a *chan* tanításokat, és jó viszonyt ápolt híres szerzetesekkel, a *Fozu tongji* őt Zhanran negyedik generációs tanítványaként tünteti föl (Penkower1993. pp. 41, 67).

¹⁰⁵ Yuanyou-korszak: 1086–1094.

¹⁰⁶ Jizhong (1012–1082) a *tiantai* iskolához tartozó szerzetes volt, a mai Zhejiang tartomány területén lévő Yongjiaban született. A *Lótusz sūtrát* tanította, valamint a szemlélődésmeditációt.

dát [síremléket] takarítani. A fű és a bozót teljesen benőtte, és nem lehetett felismerni [a Zhanran holtteste fölé emelt pagodát]. Ekkor a Liang [Su által írott] sztélé alapján, a Nagy Mester [Zhiyi] sírhe-lyétől száz lépést tettek, és ott keresték. Felismerték [Zhanran sírhe-lyét], [ám] a sírbolt már üres volt, csak egy szál illatos füstölő volt ott. Éjszaka [Jizhong] álmában a Xuanbi hegy ura így szólt hozzá: „Korábban az istenség elküldte számos szolgáját, akik kiemelték [Zhanran] egész testét, és elvitték magukkal. Nem szabad [ebben] kételkedned!” Erre aztán [Jizhong] a régi alapokra kőpagodát épít-tetett, hogy felismerhető legyen [Zhanran síremléke].

本朝元祐初，永嘉忠法師遣門人掃塔。草棘荒蕪，不能辨。即案梁氏碑，去大師塋兆百步尋，識之，其龕已空，唯乳香一塊耳。夜夢玄弼山君謂曰：“昨者天神遣多人，取全身去也。不須猶豫！”於是即舊基建石塔，以識之。

(i.) Összefoglalás

Zhanran életrajzai rendkívül sokszínűek, találunk precíz, pontos tör-ténelmi és életrajzi adatokat, filozófiai fejtegetéseket és tanításokat, klasszikus kínai művekre és személyekre való utalásokat, vallási propagandaszövegeket és hamis beszámolókat – ez utóbbi főleg a *tiantai* iskola követői által írt életrajzokra jellemző –, de találunk bennük csodálatos történeteket, profetikus álmokat is. A különböző források egybevetéséből nagyvonalakban a következő történet tárul elénk.

Zhanran konfuciánus családban született, és a későbbiekben is jó kapcsolatot ápolt konfuciánus hivatalnokokkal. Fiatalon, világi hívőként *tiantai zhiguan* meditációt tanult Fangyan mestertől, és valószínűleg az ő ösztönzésére kereste fel Xuanlang mestert, Zhiyi tanításainak az örökösét. A lecsendesedés és a szemlélődés medi-tációs módszere, valamint az ezt tárgyaló *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* tanulmányozása, kommentálása és tanítása egész életét végigkísérte. Világi hívőként kezdett el *tiantai* meditációt tanítani, majd viszonylag későn, harmincnyolc éves korában tette le a szer-zetesi fogadalmakat. Fogadalomtétele után Tanyi mester útmutatá-sát követve elsajátította a *vinaya* rendszerét. Szerzetesként először a Kaiyuan kolostorban tanította a *zhiguan* meditációt.

Xuanlang halála után, az An Lushan-felkelést követő zavaros időkben írta meg három terjedelmes művét, amelyek Zhiyi három fő művéhez írott kommentárok. A vándorlás időszakában hosszabb időt töltött a Kaiyuan kolostorban, amelynek kis kőtablája – amelyet Shiheng is láthatott – Zhanran szavait őrizte. Zhanran híre a császári udvarba is eljutott, ennek következtében az udvarba hívták tanítani, ami rendkívüli kitüntetésnek számított, és Zhiyi után nem volt olyan *tiantai* szerzetes, aki ebben a kegyben részesült volna. Zhanran mégis visszautasította, kitartott egyszerű, visszahúzódó élete mellett, és távol tartotta magát a politikai ügyektől.

Zhanran kirajzolódó jelleme szerénységet, állhatatos szorgalmat, tanítványaival szembeni kedves odaadást, komolyságot és szilárd küldetéstudatot sugall. Minden életrajz igyekszik hangsúlyozni, hogy a *tiantai* iskola Tang-kori reneszánsza Zhanran érdeme volt, és életrajzait vagy műveit olvasva ebben mi sem kételkedhetünk.

II. A BUDDHATERMÉSZET FOGALMA A KÍNAI BUDDHIZMUSBAN

II.1. A BUDDHATERMÉSZET FOGALMÁNAK MEGJELENÉSE ÉS KORAI ÉRTELMEZÉSEI A LEFORDÍTOTT *SŪTRÁK* ÉS ÉRTEKEZÉSEK TÜKRÉBEN

A *mahāyāna* buddhizmus egyik legalapvetőbb tantétele, amely elméleti és gyakorlati téren egyaránt meghatározó, hogy valamennyi lény képes a megvilágosodásra, vagyis képes elérni, megvalósítani a buddhaság állapotát. Ez a tanítás szorosan kötődik a buddhatermészet fogalmához. A buddhatermészet – vagy más néven *tathāgata-garbha* – tanítása a kínai *mahāyāna* buddhizmus egyik alapköve. Lényegében annyit jelent, hogy minden élőlényben eredendően benne van a buddhatermészet magva, a buddhává válás lehetősége.¹⁰⁷ Ez tehát a szellemi út és a gyakorlás kiindulópontja és eszköze is egyben. E tantétel fényében a megvilágosodás az a pillanat, amikor egy lény ráébred önnön buddhatermészetére. A buddhatermészet tanítása Közép- és Kelet-Ázsiában rendkívül nagy hatást gyakorolt a buddhizmus fejlődésére. Indiában nem létezett önálló iskolaként, hanem a két legfontosabb filozófia iskola, a *madhyamaka* és a *vijñānavāda* (csak-tudat) tantételei közt szerepelt. Kínában a *tathāgata-garbha* tan önálló iskolává fejlődött, és a legfontosabb *mahāyāna* iskolák sarkalatos tantételét képezte. A kínai buddhizmus virágkorának tekintett Tang-korban a *huayan* 華嚴 iskola pátriárkái, Fazang 法藏 (643–712) és Zongmi 宗密 (780–841) a *tathāgata-garbha* tanát a tanítások rendszerezésében a legfelsőbb szintre helyezte, tehát a legkiválóbb tanításnak tartotta, továbbá a *tiantai* 天台 és a *chan* 禪 iskolák tanításaiban is rendkívül fontos szerepet játszott a buddhatermészetéről szóló tanítás.

A kínai *foxing* 佛性 fogalma szó szerint buddhatermészetet jelent. A kínai buddhizmusban ezt a kifejezést alkalmazzák leggyakrabban

¹⁰⁷ A *tathāgata-garbha* tan előfutárának tekinthető a tudat tiszta természetéről szóló tanítás, amely már a páli kánonban megtalálható, majd később a *mahāyāna sūtrák*-ban és értekezésekben is előfordul (Hamar 2000. p. 52).

erre a fogalomra. Ennél régebbi keletű a *rulaizang* 如來藏, amely a szanszkrit *tathāgatagarbha* megfelelője, szó szerinti fordítása. A Tathāgata Buddha egyik neve. A szanszkrit szónak két jelentése is lehet: „aki eképpen távozott” vagy „aki eképpen érkezett”. A kínai fordítás (*rulai* 如來) az utóbbit követi. A fogalom arra utal, hogy Buddha ugyanúgy érkezett, ahogyan a múltbeli buddhák is tették. A *garbha* szó alapvetően embriót vagy anyaméhet jelent, az ennek megfeleltetett kínai *zang* szó pedig tárházat.¹⁰⁸ A *tathāgatagarbha* (*rulai zang* 如來藏) általánosságban a Tathāgata rejtett tárházat jelenti, ami lényegében arra utal, hogy minden lényben rejtve van a Tathāgata bölcsessége és minden erénye, a számtalan szennyezettség (*kleśakośa*) azonban beborítja, és elrejtí elölünk ezt az alapvetően tiszta természetet, amely minden lény sajátja. Kínában a szó szerinti *rulaizang* fogalmával szemben sokkal nagyobb népszerűségnek örvendett a fogalom jelentését visszaadó *foxing* kifejezés. A *foxing* fogalom megalkotásában valószínűleg szerepet játszott a konfuciánus filozófia érdeklődése az emberi természet iránt. A *tathāgatagarbha* filozófia mutat némi hasonlóságot Menciusz álláspontjával, aki az emberi természet eredendő jóságát hirdette, ez a hasonlóság valószínűleg növelte a buddhatermészet tanításának a népszerűségét.¹⁰⁹

A továbbiakban részletesen elemzem azokat a buddhatermészetéről szóló *sūtrákat* és értekezéseket, valamint a bennük foglalt tanításokat, amelyek megalapozták a kínai buddhista iskolák buddhatermészetéről alkotott elképzeléseit. Kínai nyelvre való lefordításukat követően ezek a *sūtrák* és értekezések nagyon nagy hatással voltak a *nirvāṇa* és a *sanlun* 三論 iskolákra, majd pedig a sinizálódott buddhizmus legnagyobb és legismertebb irányzataira, a *tiantai*, a *huayan* és a *chan* iskolák filozófiájára.

II.1.1. A *Tathāgatagarbha sūtra*

A buddhatermészet tanításának kiindulópontja a *Tathāgatagarbha sūtra*. A mű a harmadik században keletkezett, viszonylag rövid szö-

¹⁰⁸ A *garbha* és a *zang* szavak jelentését a *Tathāgatagarbha sūtra* tanításairól szóló alfejezetben részletesen tárgyalom.

¹⁰⁹ Hamar 2000. p. 52.

veg. Az indiai *mahāyāna* irodalomban ez az első olyan szöveg, amely a buddhatermészet fogalma és tanítása köré épül. A műben központi fogalomként szerepel a *tathāgatagarbha*, és a fogalom létrejötte is ehhez a *sūtrához* fűződik. Ez a szöveg fogalmazta meg először azt a tanítást, hogy minden élőlénynek van buddhatermészete.¹¹⁰

A *Tathāgatagarbha sūtránál* korábban keletkezett szöveg az *Avatamsaka sūtra*, amely ugyan nem kifejezetten a buddhatermészettel foglalkozik, de azon lényeges tanítása révén, hogy Buddha bölcsessége (*buddhajñāna*) minden lényt áthat, hatással volt a *tathāgatagarbha* filozófia kialakulására és fejlődésére. Az a gondolat, hogy a lények végső soron azonosak Buddhával, mivel hozzá hasonló (rejtett) képességekkel rendelkeznek, a *tathāgatagarbha* tan előfutárának tekinthető, és feltehetően ebből alakult ki a buddhatermészet egyetemességének a nézete.¹¹¹

(a.) A *Tathāgatagarbha sūtra* kínai fordításai

A *Tathāgatagarbha sūtra* feltehetően a harmadik század második felében keletkezett, és a harmadik század végére már létezett kínai fordítása.¹¹² A *Tathāgatagarbha sūtrának* két máig fennmaradt kínai fordítása van, az eredeti szanszkrit szöveg elveszett. A legrégebbi fennmaradt fordítás Buddhahadra (Fotuobatuoluo 佛陀跋陀羅) műve, és az ötödik század elején, 420 körül keletkezhetett, címe *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經 (T16: 666). Később, a nyolcadik század közepén Amoghavajra (Bukong 不空) is lefordította, *Da fangguang rulaizang jing* 大方廣如來藏經 címmel (T16: 667). Amoghavajra fordításában több olyan szövegrész is szerepel, amely Buddhahadra fordításából hiányzik, ezek valószínűleg későbbi betoldások.¹¹³ A kínai *sūtrakatalógusok* említést tesznek még

¹¹⁰ Zimmermann 2002. p. 7.

¹¹¹ Hamar 2002/a. p. 69. A terjedelmes *Avatamsaka sūtra* egésze több szövegrészből állt össze, vagyis korábban önállóan is létező szövegeket szerkesztettek egybe. A *sūtra* korai keletkezését bizonyítja, hogy egyes fejezeteit már a 2–3. században lefordították kínaira. Bővebben lásd Hamar 2002/a. pp. 37–71.

¹¹² Zimmermann 2002. p. 79.

¹¹³ Zimmermann 2002. p. 16.

két korai – harmadik század végi, negyedik század eleji – fordításról, amelyek mára elvesztek.¹¹⁴

(b.) A *Tathāgatagarbha sūtra* tanítása

A szöveg kilenc hasonlat segítségével magyarázza a *tathāgatagarbha* jelentését, amelyek közül mindegyik a *garbha* szó egyik jelentéséhez köthető. Ez a kilenc hasonlat alkotja a mű gerincét. A *tathāgatagarbha* kifejezés eredetileg valószínűleg a lényeket jelentette, akik mindannyian a Tathāgata hordozói, majd később további jelentésrétegekkel gazdagodott.

A szöveg bevezető részében, miután a szerző ismerteti a tanítás elhangzásának alkalmát és körülményeit,¹¹⁵ egy csodálatos jelenség leírása következik, amely a képekben rendkívül gazdag szöveg kezdőmotívuma. Amikor Buddha visszavonult meditálni, rengeteg színés, hatalmas és még ki nem nyílt lótuszvirág jelent meg a közönség színe előtt, majd ezek mind felemelkedtek az égbe. Beborítván az eget, minden lótuszvirág kelyhében egy-egy fénylő Tathāgata ült lótuszülésben. Buddha ereje által a lótuszsziromok elsötétültek és elfonnyadtak, a *tathāgaták* azonban továbbra is beragyogtak min-

¹¹⁴ A mára elveszett két fordítás Faju 法炬 és Fazu 法祖 művei. A *Chu sanzang jiji* 出三藏記集, amely Sengyou 僧祐 alkotása, és 515-re készült el, két fordításról tesz említést. Az egyik a már fent említett Buddhahadra, a másik Faju 法炬 fordítása. Ez utóbbi, a katalógus szerint a 3. század végén, 4. század elején keletkezett *Fozang fangdeng jing* 佛藏方等經 címmel. A *Zhongjing mulu* 眾經目錄, amely Fajing 法經 munkája, és 593-ben keletkezett, ugyanezt a kettőt említi, Buddhahadrát viszont a Yixi-periódusra (404–418) datálja. A *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記, amely Fei Changfang 費長房 műve, és 597-ben keletkezett, egy újabb fordítást említ, amelynek címe *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經, fordítója pedig Fazu 法祖, aki Hui császár uralkodása alatt (290–306) fordított. Ez a katalógus Buddhahadra fordítását 420-ra datálja. Zimmermann megkérdőjelezi a katalógusok által közölt adatok hitelességét és e két korai fordítás létezését vagy helyes datálását, ugyanakkor nem állítja azt sem, hogy nem léteztek (Zimmermann 2002. pp. 14–15).

¹¹⁵ A tanítás elhangzásának alkalmát és körülményei a következők: Buddha tíz évvel tökéletes megvilágosodása után a Keselyű-hegyen (Gṛdhrakūṭa, Rājagṛha mellett) tartózkodott százezer szerzetes társaságában. A jelentősebb tanítványok neveinek felsorolása után megtudjuk, hogy jelen volt még számtalan sok *bodhisattva*, istenek, démonok, emberek stb. A fontosabb *bodhisattvák* neveit szintén felsorolja a szerző (Zimmermann 2002. pp. 94–97).

dent. Mivel a döbbsent közönség nem értette a jelenséget, Vajramati (Jin'ganghui 金剛慧) *bodhisattva* megkérte Buddhát, magyarázza el, hogy mit jelent mindez. Buddha azt válaszolta, hogy azért mutatta meg ezt a csodálatos jelet, hogy a *Tathāgatagarbha sūtrát* számukra megtanítsa. Ezután Buddha elmesélte a kilenc hasonlatot. A kilenc hasonlat szerkezete azonos, vagyis – egy kivétellel – valamennyi egy konkrét hétköznapi szituációból indul ki, amelyet egy spirituális párhuzam követ, amely minden esetben a lényekben létező buddhatermészet értelmezése. A *Tathāgata* szerepe, a hasonlatoknak megfelelően, az, hogy ráébredse a lényeket a bennük rejlő rejtett kincsre, képességekre. A hasonlatok lényege, hogy bár rejtve van, és nincs tudomásunk róla, mégis létezik minden lényben ez a tiszta természetű kincs. E kincset bár szenny veszi körül, mégis tiszta természetét megőrizve várja azt a pillanatot, hogy felfedezzék és megismerjék.

A legelső hasonlat a lótuusz hasonlat, amely összefüggésben áll a kezdőképpel.¹¹⁶ A kilenc hasonlat között ez az egyetlen, amely nem hétköznapi szituációval indít. Az ebben élénk tároló kép az elfonynyadt, rothadó, csúnya lótuuszvirágok motívuma. E kép láttatása után Buddha felfedi, hogy minden lótuuszvirág kelyhében (*padmagarbha*) – a kelyhet szintén a *garbha* szó jelöli – a szirmoktól eltakarva egy-egy fénylő, tiszta *Tathāgata* található. A szirmok által eltakart *Tathāgatát* csak Buddha látja, és ő az, aki a tanítás átváltoztató erejével a szirmokat kibontja. A rothadó szirmok a szenny, a vágy, a tudatlanság stb. szimbólumai. Buddha csodálatos bölcsességgel látja, hogy mindezekről eltakarva, minden egyes lény belsejében egy *Tathāgata* ül mozdulatlanul, lótuuszülésben. A hasonlat megfejtése, hogy a lényekben a szennyezettségtől és a vágytól körülveve változatlanul megtalálható a *Tathāgata* tiszta természete (*tathāgatadharmatā*), Buddha pedig látja a minden lényben benne lévő *Tathāgatát*.

A második hasonlat képe egy faágról lelógó kerek méhkas, amelyet több százezer méh őriz. A lényekben lévő *Tathāgatát* is minden oldalról őrzi több százezer vágy, szennyezettség stb. Buddha, aki tudja, hogy a méhraj közepén édes méz található, a megfelelő ügyes eszközökkel (*upāya*) eltávolítja a méheket. A harmadik hasonlatban

¹¹⁶ Zimmermann szerint ez az első hasonlat valószínűleg később, a többi nyolc hasonlat után íródott hozzá a szöveghez (Zimmermann 2002. p. 35).

a gabonaszemek értékes magvát haszontalan héj borítja. A negyedik hasonlat képe az értékes aranyrög, amely belesüppedt a trágyába. Az ötödik hasonlatban egy szegény ember háza alatt rejtett kincs található. A hatodik hasonlat a magba zárt csíra, ahol a külső héjon belül örök, változatlan természet nyugszik. A hetedik hasonlat képe a rothadó rongyokba tekert, drágakövekből készült Buddha-képmás. A nyolcadik hasonlat képe szerint egy otthontalan, visszataszító, szegény asszony méhében királyi sorsra rendelt sarj fogant. A kilencedik az aranszobrokat rejtő, égetett agyag öntőformaképe.¹¹⁷ A mű befejezésében a *sūtra* népszerűsítéséből, a tanítások hirdetéséből származó érdemek sorakoznak, valamint annak kijelentése jelenik meg, hogy egyetlen hasonlat megértése, hirdetése összehasonlíthatatlanul többet ér bármilyen erényes cselekedetnél. Az a gondolat, hogy a tanítás örömteli elfogadása érdemszerzésnek minősül, a *Lótusz sūtra* egyik alapvető tanítása. Ez a motívum a *Lótusz sūtra* hatására enged következtetni.¹¹⁸

A fentiekből az következik, hogy a *tathāgatagarbha* fogalma általánosságban véve a Buddháéval azonos természetet, belső lényegiséget jelent. Szó szerinti jelentései: „Tathāgata-embrió”, vagyis a lényekben embrió formájában létező Buddha és „a Tathāgata méhe”, ami azt jelenti, hogy minden lény egy buddhát őrző anyaméh, vagyis az a közeg, amelyben a megvilágosodott lény embrióként létezik, és ahonnan buddhává fejlődhet. Ez az értelmezés közelebb áll a ló-tusz-hasonlathoz: a ló-tuszvirág kelyhe (*padmagarbha*) zárja magába a *tathāgatákat*. A kehely az anyaméh szimbóluma, egy befogadó edény, belső tárház. A *garbha* alapvető jelentései tehát: „tartalmazás”, „anyaméh” és „embrió”. A *tathāgatagarbha* fogalma a később keletkezett ló-tusz-hasonlatban szerepel, ebből Zimmermann arra következtet, hogy a többi nyolc hasonlat keletkezése után alkották meg, mivel széles körű, gazdag jelentésrétegei jól illenek a különböző témájú hasonlatokhoz.¹¹⁹

A kínai fordítások a *rulaizang* 如來藏 vagy a *fozang* 佛藏 fogalmakat használják. Buddhahadra fordításában így fogalmaz: vala-

¹¹⁷ A hasonlatokat részletesen lásd Zimmermann 2002. pp. 105–144.

¹¹⁸ Zimmermann 2002. p.33. *Lótusz sūtra: Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經; *Saddharmapuṇḍarīka* (T09: 262). A kínai változat Kumārajīva (344–413 / 409) fordítása.

¹¹⁹ Zimmermann 2002. pp. 39–46.

mennyi lényben megtalálható a *tathāgatagarbha*¹²⁰ (一切眾生有如來藏), vagy pedig: a személyen belül megtalálható a *tathāgatagarbha*¹²¹ (身中有如來藏). Ez a megfogalmazás azt a képzetet sugallja, hogy a buddhatermészet a lényeken belül különálló entitásként létezik, holott az eredeti szövegre ez nem jellemző.¹²² Arra a kérdésre, hogy a kínai fordítók miért a *zang* 藏 kifejezést választották, Zimmermann a következő választ adja: a Han-kori hagyományos kínai orvoslásban az öt belső szerv neve *wu zang* 五藏 (öt tárház) volt, a kínaiak pedig úgy értelmezték a *tathāgatagarbhát*, mint a lényekben lévő belső lényegi létezőt.¹²³ A *Tathāgatagarbha sūtra* szerint ez a belső tárház lényegi, változatlan, mozdulatlan és az énnel azonos.¹²⁴

A mű alapgondolata szerint minden lényben megtalálható a Tathāgata, viszont ők ennek nincsenek tudatában, mivel a szennyezetségek (*klesā*) eltakarják a belső buddhát. A lények természete nem különbözik a Tathāgata természetétől, hiszen megvan bennük a buddhává válás lehetősége. Úgy válhat valaki buddhává, hogy megtisztul minden szennyezettségtől, és ekkor megnyilatkozik az eredendően benne lévő buddha.

A műben bemutatott hasonlatok értelmében a lények természetében nem történik alapvető változás, amikor eléri a buddhaállapotot. A mű két hasonlata – a magban lévő csíra és az asszony méhében lévő magzat hasonlatai – azonban más értelmezést sugall. Ezekben a *tathāgatagarbhának* ki kell fejlődnie, meg kell érnie, át kell alakulnia. Ennek ellenére a hasonlatok általában megtisztulásról és nem fejlődésről beszélnek, a megtisztulás vezet a buddhasághoz.¹²⁵ Fölmerül, hogy mi vezet el a megtisztuláshoz? A *Tathāgatagarbha sūtra* erre nem ad egyértelmű választ. Általánosan elfogadott nézet, hogy Buddha tanítása csak elindítja a folyamatot, a lényeknek maguknak kell a buddhista utat végigjárni, vagyis megtisztulni és tudatára ébredni a buddhabölcsességüknek. A gyakorlás szükségességére és

¹²⁰ Buddhahadra fordítása: *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經 (T16: 666, p. 457, c25-26).

¹²¹ Buddhahadra fordítása: *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經 (T16: 666, p. 457, c2).

¹²² Zimmermann 2002. pp. 18–20.

¹²³ Zimmermann 2002. p. 20.

¹²⁴ Hamar 2000. p. 52.

¹²⁵ Zimmermann 2002. pp. 62–63.

módjára ez a mű nem tér ki. A hasonlatok értelmezéséből általában az következik, hogy Buddha viszi véghez a megtisztítást.¹²⁶

A *Tathāgatagarbha sūtra* nem fejt ki, hogy egészen pontosan hogyan is tartalmazzák a lények a buddhatermészetet, hanem szugesztív hasonlatok segítségével érzékelteti, utal rá. Valószínű, hogy ilyen eszközökkel, a filozófiai fejtegetéseket nélkülöző, leíró jellegű szöveggel a szerző a buddhista filozófiában kevésbé jártas néptömegekhez kívánt szólni.¹²⁷

A *Lótusz sūtra* egyjármű- (*ekayāna*; *yisheng* 一乘) tanítása nagy hatással lehetett a *Tathāgatagarbha sūtrára*, ez utóbbi is azt hirdeti, hogy nincs más út, csak a *mahāyāna*. A *Lótusz sūtrában* is vannak olyan tanítások, amelyek szerint minden lény elérheti a buddhaságot, például a huszadik fejezetben *Sadāparibhūta* (neve azt jelenti, hogy Soha-nem-lekicsinylő, kínaiul *Changbuqing* 常不輕) *bodhisattva* senkit sem néz le, és minden lényt úgy tisztel, mint egy jövőbeli buddhát.¹²⁸ E tanítás lehetséges célzata a tömegek lelkesítése, gyakorlásra való buzdítása volt.¹²⁹ A *Tathāgatagarbha sūtra* tehát újabb bizonyítékokat kínál ahhoz a *Lótusz sūtrában* is kinyilatkoztatott elvhez, hogy a buddhaság mindenki számára elérhető. A *Tathāgatagarbha sūtra* pozitív jelzőkkel írja le a lények természetét, és egyszer sem szól a *mahāyāna* alapjának tekinthető üresség tanításáról.¹³⁰

¹²⁶ Zimmermann 2002. p. 67.

¹²⁷ Zimmermann 2002. p. 75. A *Tathāgatagarbha sūtra* nem tartalmaz filozófiai fejtegetéseket, és nem utal a *tathāgatagarbha* és a jelenségvilág kapcsolatára sem, ezt később keletkezett szövegek, a *Ratnagotravibhāga* és a *Śrīmālādevīsiṃhanāda sūtra* taglalják.

¹²⁸ Zimmermann 2002. p. 77. A *Lótusz sūtra* huszadik fejezetének címe *Sadāparibhūta [Soha-nem-lekicsinylő] bodhisattva (Changbuqing pusa pin* 常不輕菩薩品) (T09: 262, p. 50, b23). Erről a kérdésről lásd alább a III.2.4. fejezetet.

¹²⁹ Zimmermann 2002. p. 76.

¹³⁰ Az 1980-as években két japán tudós a kritikai buddhizmus (*hihan bukkjó* 批判仏教) szellemében azt állította, hogy a *tathāgatagarbha* filozófiája nem buddhista, mivel nem felel meg a buddhizmus két alappillérenek, az éntelenség és a függő keletkezés tanításainak. Zimmermann nem ért egyet ezzel, szerinte a buddhizmus több filozófiai doktrínáknál (Zimmermann 2002. p. 82). Tagadhatatlan tény azonban, hogy a lényekben létező buddhatermészet örök, változatlan lényegisége valóban nehezen egyeztethető össze a buddhizmus éntelenségről és ürességről szóló alaptanításaival.

A *Tathāgatagarbha sūtra* tanítása szerint a buddhatermészet az állatokban is megtalálható, mivel a szennyezettségek folytán a lények állatként is újjászülethetnek, de természetük még így sem különbözik a Tathāgataétól:

A Tathāgata az ő Tathāgata-szemével látja, hogy valamennyi lény, mint például azok, akik vétkeiktől bűzlenek, és akik szennyezettségeik miatt a létforgatag veszélyes útjain és végtelen pusztaságain születnek, élnek újra meg újra, és számtalanszor állati testet kapnak, mindazokban a lényekben, akik szennyezettek, vétkektől bűzlenek, és ezért gonoszságba süllyedtek, megtalálható a Tathāgata lényegisége, és semmiben sem különböznek tőlem [Buddhától].¹³¹

如來以如來眼見一切有情，如彼臭穢、故帛煩惱長於生死險道曠野之所流轉，受於無量傍生之身，彼一切有情煩惱臭穢、故弊帛中有如來體，如我無異。

Következésképpen a *tathāgatagarbha* elméletének legfőbb kiindulópontja a *Tathāgatagarbha sūtra*, ez határozza meg az alapvető szóhasználatot, továbbá a buddhatermészet és a szennyezettség (*kleśa*) egymáshoz való viszonyát. E korai szöveg szerint tehát a buddhatermészet nem más, mint szennyezett közegbe rejtett tiszta lényegiség.

II.1.2. A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra*

A cím magyar fordítása: *Śrīmālā királyné oroszlánüivöltése*. A *tathāgatagarbha* elméletének tanulmányozása szempontjából rendkívül fontos szöveg. A *tathāgatagarbha* irodalom egyik legfontosabb alapszövege, és egyike a legkorábbi *mahāyāna* műveknek, amelyek fő témája a buddhatermészet és az egy jármű tanítása. A *Tathāgatagarbha sūtránál* kidolgozottabban, elméleti síkon tárgyalja a témát. A *Ratnagotravibhāga* – amely e témában írott leg-

¹³¹ Amoghavajra fordítása: *Da fanguang rulaizang jing* 大方廣如來藏經 (T16: 667, p. 463, b15-19). Ez a kijelentés csak Amoghavajra fordításában van benne, Buddhahbhadráéban nem, tehát valószínűleg későbbi betoldás, viszont a *Ratnagotravibhāga*-ban már szerepel (Zimmermann 2002. p. 23).

átfogóbb értekezés – leginkább ebből a *sūtrából* merített ihletet, és ebből idéz a leggyakrabban.¹³²

A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* a harmadik században keletkezett Dél-Indiában, a *mahāsāṅghika* iskolán belül.¹³³ A *mahāsāṅghika* iskola álláspontja az volt, hogy a tudat eredendően tiszta, és csak utólag lepik be a szennyezettségek, mindvégig megmarad benne azonban egy tiszta természetű „tudat alatti” tudatosság (*mūl-avijñāna*).¹³⁴

(a.) A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* kínai fordításai

A szanszkrit eredeti nem maradt fenn, a *Ratnagotravibhāga* idéz belőle a legtöbbet.¹³⁵ Kínai nyelven két fordítása létezik, a legkorábbi Guṇabhadra (Qunabatuoluo 求那跋陀羅; 394–468) műve, amely 436-ban készült el, ennek rövid címe *Shengman jing* 勝鬘經 (T12: 353).¹³⁶ A Tang-kori Bodhiruci¹³⁷ (Putiliuzhi 菩提流志) szintén lefordította, ez a változat a *Ratnakūṭa* (*Dabaoji jing* 大寶積經) című gyűjteményben maradt fenn, annak 48. fejezete, címe: *Shengman furen hui* 勝鬘夫人會 (T11: 310).

(b.) A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* tanítása

A *sūtrában* bemutatott *tathāgatagarbha* filozófia nemcsak a *Ratnagotravibhāgára* gyakorolt nagy hatást, hanem a *Laṅkāvatāra sūtrára* és *A hit felkeltése a mahāyānában* című művekre is.¹³⁸ Indiában ez volt a legfontosabb olyan szöveg, amely a lényekben rejlő buddhává

¹³² Brown 1991. p. 3.

¹³³ Wayman–Hideko 1974. pp. 5–7. Wayman következtetését arra alapozza, hogy a *Laṅkāvatāra sūtra* idéz ebből a műből, tehát mindenképpen a 4. század előtt íródhatott.

¹³⁴ Wayman–Hideko 1974. p. 42.

¹³⁵ A Tang-korban némileg veszített jelentőségéből (Wayman–Hideko 1974. p. 6).

¹³⁶ Teljes címe: *Shengman shizi hou yisheng dafangbian fangguang jing* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經. Létezhetett egy korábbi fordítás is, amelynek címe *Furen jing* 夫人經 volt, ez azonban nem maradt fenn.

¹³⁷ Bodhiruci indiai szerzetes volt, aki 693-ban érkezett Chang'anba.

¹³⁸ Az a tanítás, hogy a *tathāgatagarbha* egyszerre üres és nem üres, *A hit felkeltése a mahāyānában* című mű fontos tanítása, amellyel az „ekkéntiség” vagy „valós jelleg” (*tathatā; zhenru* 真如) természetét jellemzi (Brown 1991. p. 3).

válás képességét hirdette. Kínában jelentős *mahāyāna* szövegnek tekintették, mivel tanítása megfelelt a kínai gondolkodásnak.¹³⁹

A mű által elbeszélte kerettörténet Śrāvāstīban kezdődik, ahol Prasenajit király és Mallikā királyné lánya, Śrīmālā érdeklődni kezd a buddhizmus iránt. Buddha megígéri, hogy el fogja érni a tökéletes megvilágosodást, majd ezt követően Śrīmālā tíz fogadalmat tesz, és bölcsességet kér Buddhától a tan hirdetéséhez. A tanítások elhangzását követően a királynő a nagy jármű tanításával megtéríti férjét, Yaśomitrát és minden nőt a fővárosban, a király pedig megtérít minden férfit. Az epilógusban Buddha a Jetavana kertben elmagyarázza a *sūtrát* Ānandának és Indrának, és végül meghagyja, hogy véssék jól emlékezetükbe.¹⁴⁰

A *sūtra* szintén azt tanítja, hogy a lények buddhatermészetét a különböző szennyezettségek elrejtik, meg is magyarázza azonban, hogy miben áll a szennyezettség és a buddhatermészet egymáshoz való viszonya. Négyfajta állandó szennyezettséget határoz meg, amelyekből a többi keletkezik. Mind közül a legsúlyosabb a tudatlanság, amely csak a buddhaság elérésekor szűnik meg teljes egészében. Amikor minden szennyezettség megszűnik, akkor megnyilvánul a felfoghatatlan és csodálatos buddhatermészet, és ekkor hangzik el a végső oroszlánüvöltés, amely a megvilágosodás szinonimája. A Tathāgatába vetett hit a lények valódi természetéből ered, ez ösztönzi őket arra, hogy menedéket vegyenek a tanban és a szerzetesek közösségében, a Tathāgata viszont önmagában egyenlő a három menedékkel. A *tathāgatagarbhāt* szennyezettség fedi, és amikor ettől megtisztul, akkor a Tathāgata tantestévé (*dharmakāya*) válik.

A négy nemes igazság valójában a Tathāgatákhoz tartozik, mert csak ők rendelkeznek a felfoghatatlan üresség tudásával. A négy nemes igazságnak keletkező és nem keletkező aspektusokat tulajdonít a szöveg. A szennyezettségek miatt a négy nemes igazság állandóan keletkezik, a szennyezettségek eltörlésével azonban nem keletkezővé válik. A valódi menedéket a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága jelenti. A szenvedés megszüntetése azonos a Tathāgata tantestével és a szennyezettségtől megtisztult *tathāgatagarbhával*.

¹³⁹ Wayman–Hideko 1974. p. 11.

¹⁴⁰ Wayman–Hideko 1974. pp. 22–23.

A Tathāgaták kétfajta felfoghatatlan üresség tudásával rendelkeznek, ez törli el a szennyezettségeket. Az egyik az, hogy a Tathāgata minden szennyezettségtől mentes, tehát üres, a másik pedig az, hogy a Tathāgatában megtalálható a buddhatermészet, tehát nem üres. A hétköznapi emberek ezzel szemben kettősségekben gondolkodnak: vagy nihilisták, és azt gondolják, hogy semmi sem állandó, vagy ennek az ellenkezőjében hisznek, és azt mondják, hogy a *nirvāṇa* örökkévaló, ezért nem tudják megérteni a felfoghatatlan üresség kettősségeken túli fogalmát. A *tathāgatagarbha* az alapja az ellentétektől mentes, tiszta buddhatermészetnek és a különböző formákat öltő szennyezett lételemeknek is. Maga a tudatosság eredendően tiszta, a lényekben ezt az eredendően tiszta tudatosságot azonban szenny fedi. Amikor a lényekben rejlő *tathāgatagarbha* megtapasztalja a szenvedést és a szennyezett világot, akkor a *nirvāṇa* keresésére, beteljesítésére, elérésére ösztönöz.¹⁴¹

Ha a *tathāgatagarbha* nem lenne, [akkor a lények] nem gyűlölnék a szenvedést, és nem találnának örömet a *nirvāṇa* felé törekvésben.¹⁴²
若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃。

A *sūtra* tanítása szerint az egy jármű (*ekayāna*) azonos a nagy járművel (*mahāyāna*), és minden más járművet magába foglal. A *Lótusz sūtrához* hasonlóan, az egy jármű tanítását összekapcsolja a *nirvāṇa* tanításával. Mindkét *sūtra* azt tanítja, hogy csak egyetlen tökéletes *nirvāṇa* van, az, amelyet a Tathāgata megvalósított, a *nirvāṇa* megvalósításának azonban vannak részleges fokozatai is, amellyel Buddha megjutalmazza az arra érdemeseket. Az egy jármű kiindulási alapja a *tathāgatagarbha*. Mivel ez a buddhaembrió mindenkinben azonos, ezért a jármű és a végső megvilágosodás is minden lény számára azonos.¹⁴³

A *nirvāṇa* és a *samsāra* olyan egységben léteznek, amelynek van tiszta és szennyezett aspektusa. A tiszta állapot a *nirvāṇa* előtérbe

¹⁴¹ Wayman–Hideko 1974. pp. 22–33 és 78–106.

¹⁴² *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便廣經): T12: 353, p. 222, b14–15.

¹⁴³ A *prajñāpāramitā* szövegek ezzel szemben különböző ösvényeket és különböző eredményeket határoztak meg a *śrāvakák*, *pratyeka-buddhák* és *bodhisattvák* számára.

kerülése, a szennyezett állapot pedig a *saṃsāra* érvényesülése.¹⁴⁴ Ugyanakkor a kettő közti állapot is elképzelhető, például a *bodhisattvák* képesek belépni a részleges *nirvāṇa*ba, fogadalmuk miatt azonban mégis a *saṃsārā*ban időznek. Amiről az *arhatok* azt hiszik, hogy *nirvāṇa*, az csupán a buddhák ügyes eszköze (*upāya*), olyan, mint a varázslatos város hasonlata a *Lótusz sūtrában*. Ha innen tovább akarnak lépni, akkor le kell tenniük a *bodhisattva* fogadalmat. A *nirvāṇa*, a bölcsesség és a megszabadulás azonos:

Tehát a *nirvāṇa* egységes ízű, ez az íz a megszabadulás íze.¹⁴⁵
是故涅槃一味，等味謂解脫味。

A *Śrīmālādevīsīmaṇāda sūtra* úgy határozza meg a *tathāgatagarbhát*, hogy az a jelenségvilág alapja, mivel egy soha nem keletkező és soha el nem múló végső lényegiség. A *tathāgatagarbhára* nem vonatkoznak a jelenségvilág törvényei, nem összetett, és nem befolyásolják okok és feltételek. Mivel nem keletkezik, és nem pusztul el, ezért örök és állandó.¹⁴⁶

A *saṃsāra* a *tathāgatagarbhára* támaszkodik [azon alapul]. [...] Amikor a *tathāgatagarbha* nincs [megnyilvánult állapotban], akkor születés és halál [*saṃsāra*] van. A *tathāgatagarbha* eltér [minden] összetett jellegű [létezőtől], a *tathāgatagarbha* örök és változatlan.¹⁴⁷
生死者，依如來藏。[...] 非如來藏，有生有死。如來藏者，離有為相，如來藏常住不變。

A *tathāgatagarbha* tehát a *saṃsāra* és a *nirvāṇa* alapja is egyben, mivel képes a szenvedést megtapasztalni és ezáltal a megszabadulás felé törekedni, majd abban kiteljesedni.

¹⁴⁴ Ez az elmélet a *nirvāṇa* és a *saṃsāra* egymáshoz való viszonyának újszerű megvilágítása. Az abhidharma irodalomban a *nirvāṇa* a *saṃsārával* ellentétes állapotot jelent. A korai *mahāyāna* eltörölte a kettő ellentétét, Nāgārjuna pedig azt tanította, hogy nincs különbség a *nirvāṇa* és a *saṃsāra* között (Wayman–Hideko 1974. p. 39).

¹⁴⁵ *Śrīmālādevīsīmaṇāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便方廣經): T12: 353, p. 220, b10-11.

¹⁴⁶ Brown 1991. p. 4.

¹⁴⁷ *Śrīmālādevīsīmaṇāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便方廣經): T12: 353, p. 222, b5; b10-11.

II.1.3. A *Ratnagotravibhāga*

Az egyetlen Indiában keletkezett és szanszkrit nyelven fennmaradt értekezés, amely a *tathāgataagarbhā*val foglalkozik, a *Ratnagotravibhāga*.¹⁴⁸ Valószínűleg a negyedik században keletkezett.¹⁴⁹ A *tathāgataagarbha* hagyomány legfontosabb szövege.¹⁵⁰ Átfogó értekezés a *tathāgataagarbha* tanításairól, amely elemzi és összefoglalja az addig keletkezett tanításokat. A *Tathāgataagarbha sūtra* tanítását is részletesen kommentálja, és tartalmazza a kilenc hasonlatot.¹⁵¹

(a.) A *Ratnagotravibhāga* kínai fordításai

A kínai fordítás rövidített címe *Baoxing lun* 寶性論 (Értekezés a [három] kincs természetéről; T31: 1611).¹⁵² A kínai hagyomány szerint a szerző Sāramati (Xianhui 賢慧), a fordítók pedig Ratnamati (Lenamoti 勒那摩提) és Bodhiruci (Putiliuzhi 菩提流志) voltak. A fordítás keletkezésének éve 511.¹⁵³ A *Baoxing lun* 寶性論 szövege valójában két szövegváltozatot tartalmaz, az első rövidebb, és kb. 300 versből áll, az utóbbi pedig hosszabb, több verset tartalmaz, és magába foglalja az eredeti mű prózai kommentárját is, a *Ratnagotravibhāgavyākhyāt*. Az első rész tehát kizárólag versekből áll, a második rész pedig versekből és azok prózai kommentárjából, amely sok idézetet tartalmaz különböző *sūtrákból*.¹⁵⁴ E két szövegváltozat

¹⁴⁸ Teljes címe: *Ratnagotravibhāga-mahāyānōttaratantra-śāstra*. Alcíme: (*mahāyāna*)*Uttaratantra(śāstra)*.

¹⁴⁹ Zimmermann p. 12. Brown megállapítja, hogy a szöveg végső formájában az 5. század elejére jöhetett létre (Brown 1991. p. 44).

¹⁵⁰ Hamar 2000. p. 54.

¹⁵¹ Zimmermann szerint az értekezés a *Tathāgataagarbha sūtra* legfontosabb kommentárja, Wayman szerint átfogó értekezés a *tathāgataagarbha* tanításokról általában és nem kifejezetten a *Tathāgataagarbha sūtra* kommentárja (Wayman–Hideko 1974. p. 44).

¹⁵² A teljes cím: *Foxing fenbie dasheng jiuqing yaoyi lun* 佛性分別大乘究竟要義論, rövidebb címe pedig: *Jiuqing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論.

¹⁵³ A *Kaiyuan shijiao mulu* 開元釋教目錄 (730) szerint létezett egy másik fordítás is, amely mára elveszett, fordítója Bodhiruci volt. Ratnamati és Bodhiruci kezdetben együttműködtek a fordításban, majd nézeteltérések miatt Bodhiruci elkészítette a saját változatát (Takasaki 1966. pp. 7–8).

¹⁵⁴ Takasaki 1966. p. 10.

közül azonban egyik sem felel meg teljesen a fennmaradt szanszkrit változatnak.¹⁵⁵

(b.) A *Ratnagotravibhāga* tanítása

A mű címében szereplő *ratna* (*bao* 寶, „kincs”) szó a *Buddha* (*Fo* 佛), *Dharma* (*Fa* 法) és *Śaṅgha* (*Seng* 僧) három kincsére utal. Rövid bevezető után három fejezetben, külön-külön tárgyalja a három kincs jelentését. Buddhát úgy határozza meg, mint azt, aki a buddhaságot megvalósította. A szöveg hangsúlyozza, hogy mindez nem csupán egyetlen lény által elért érdem, hanem valamennyi lényben szunnyadó lehetőség. Buddha természete tehát valamennyi lény természete.¹⁵⁶ A *Dharmának* két aspektusát határozza meg: a megszűnés igazságát (*mie di* 滅諦) és az út igazságát (*dao di* 道諦):

Mivel tudjuk, hogy azok [karma, szennyezettség, hamis nézetek stb.] önnön természetüket tekintve eredendően nem léteznek, [ezért] nincs kettősség, és nincs megkülönböztető cselekvés, ebből tudjuk, hogy a szenvedés eredendően nem keletkezik. Ez a szenvedés megszűnésének az igazsága.¹⁵⁷

以知彼自性本來寂滅，不二，無二行，知苦本來不生。是名苦滅諦。

Annak felismerése, hogy a szenvedés, hamis nézetek, szennyezettség stb. természetüket tekintve nem léteznek és nem keletkezők, elvezet a *tathāgatagarbha* buddhaságként való megnyilvánulásához, ezt nevezi a szöveg az út igazságának.¹⁵⁸ A *Śaṅgha* kincsének legjelesebb képviselője a *bodhisattva*, aki bölcsességével minden lényben és minden világban látja a *tathāgatagarbha* jelenlétét. A három

¹⁵⁵ Ruegg 1976. p. 349. Ruegg a továbbiakban arra következtet, hogy a szöveg mindenképpen különálló részekből állt össze, ennek tulajdonítható a szövegváltozatok közti nagyfokú eltérés (Ruegg 1976. p. 350).

¹⁵⁶ Brown 1991. p. 47.

¹⁵⁷ *Ratnagotravibhāga* (*Jiujing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論): T31: 1611, p. 824, a10-12.

¹⁵⁸ Brown 1991. p. 48.

kincs közül legfontosabb a Buddha, ő a végső menedék, amelyen a másik kettő alapul.¹⁵⁹

A helyes megvilágosodás és helyes tudás birtokosai látják, hogy valamennyi lény tiszta és éntelen, a tiszta valóság által tudják, hogy azok [a lények] önnön természete a tiszta tudat, látják, hogy a szennyezettségek nem valósak, ezért minden szennyezettségtől távol maradnak. Az akadálytalan, tiszta bölcsesség birtokosai a valóságnak megfelelően látják, hogy a lények önnön természete a tiszta természet, a Buddha, a Dharma, a Saṅgha és a környező világ akadálytalan; a tiszta bölcsesség szemével látják, hogy valamennyi lény [buddha]természete a végtelen sok világot átjárja.¹⁶⁰

正覺正知者，見一切眾生清淨無有我，寂靜真實際以能知於彼自性清淨心，見煩惱無實，故離諸煩惱。無障淨智者，如實見眾生自性清淨性，佛法僧境界無閼，淨智眼見，諸眾生性遍無量境界。

A buddhatermészet fogalmának későbbi, kínai értelmezései szempontjából fontos a fenti kijelentés, hogy a lények buddhatermészete a környező világokat is átjárja, áthatja.¹⁶¹

Az értekezés egyik legfőbb tanítása egyenlőségjelet tesz a *tathāgatagarbha* és a Buddha tanteste (*dharmakāya*; *fashen* 法身) közé. Úgy határozza meg a lényekben lévő *tathāgatagarbhát*, mint amely „szennyezettséggel keveredett valós jelleg” (*samalā tathatā*; *zagou zhenru* 雜垢真如), a tantestet pedig úgy, mint amely „szennyezettségtől mentes valós jelleg” (*nirmalā tathatā*; *ligou zhenru* 離垢真如).¹⁶²

A valós jellegnek van szennyezettséggel keveredett aspektusa, ami azt jelenti, hogy a valós jelleg szerinti buddhatermészet még nem szabadult ki a szennyezettségek kötelékeiből, ez a *tathāgatagarbha*.

¹⁵⁹ Brown 1991. p. 53.

¹⁶⁰ *Ratnagotravibhāga*: T31: 1611, p. 824, c1-8.

¹⁶¹ Ez a tétel Zhanran *A gyémántpenge* című művének egyik, több helyen alkalmazott premisszája.

¹⁶² Brown 1991. p. 55. A valós jelleg (*tathatā*; *zhenru* 真如) a legfelsőbb igazságot jelenti, amelyet csakis nem megkülönböztető bölcsességgel lehet megérteni. A *madhyamaka* iskola szerint a valós jelleg a lételemek ürességével azonos.

[A valós jelleg azon aspektusa, amely] teljesen mentes minden szennyezettségtől, azt jelenti, hogy ugyanaz a *tathāgatagarbha* átváltozva a buddhák földjére jut, és bizonyosságot szerez a tantestről, ezt nevezik a Tathāgata tantestének.¹⁶³

真如有雜垢者，謂真如佛性未離諸煩惱所纏，如來藏故。及遠離諸垢者，即彼如來藏轉身到佛地得證法身，名如來法身故。

Az értekezésben megtalálható az *Avataṃsaka sūtrából* átvett gondolat is, amely szerint Buddha határtalan bölcsessége minden lény tudatát átjárja. Továbbá ez az a bölcsesség, amely a buddhaság megvalósításához elvezet.¹⁶⁴

A *Ratnagoṭravibhāga* amellett érvel, hogy a *tathāgatagarbha* csak olyan értelemben üres, hogy semmilyen szennyezettség nem található benne, telve van azonban a buddhák erényeivel, amelyekből több van, mint a Gangesz partján a homokszem. Az a feltételezés, hogy létezik valami, ami végső soron nem üres, a *yogācāra* iskola szövegeiben több helyen is megtalálható. A *Ratnagoṭravibhāga* ezen jellegzetessége arra enged következtetni, hogy a szövegre hatással volt a *yogācāra* iskola filozófiája.

Az értekezés központi tantétele, hogy a *nirvāṇát*, vagyis a szenvedés megszüntetésének nemes igazságát, nem úgy kell felfogni, mint minden szenvedés és illúzió megszűnését, hanem úgy, mint nem keletkezést.¹⁶⁵ Ez azt jelenti, hogy a tudat eredendően tiszta, és a tudatból csak akkor keletkezik szenvedés, amikor a tudatlanság folytán, a szennyezett gondolatokból létrejönnek a tévképzetek, a ragaszkodás és a vágy. Aki a buddhaság állapotát megvalósította, annak a tudata többé nem hoz létre szenvedést. A Tathāgata tanteste nem született és nem szűnik meg: ezt jelenti a szenvedés megszüntetése. Mivel minden lényben megvan a *tathāgatagarbha* formájában létező *dharmakāya*, ezért mindenki képes a szenvedés megszüntetésére. Az értekezésben visszaköszön a *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* tanítása: a *tathāgatagarbhának* köszönhető, hogy a lények gyűlölik a szenvedést, és képesek törekedni a *nirvāṇa* megvalósítására.¹⁶⁶

¹⁶³ *Ratnagoṭravibhāga* (究竟一乘實性論): T31: 1611, p. 827, a1-4.

¹⁶⁴ Brown 1991. pp. 57–58.

¹⁶⁵ Grosnick 1981. p. 33. A szerző szerint ezt a gondolatot a *Jñānālokāṅkāra sūtrából* vette át a mű.

¹⁶⁶ Ruegg 1976. p. 346.

II.1.4. A *Laṅkāvatāra sūtra*

A *Laṅkāvatāra sūtra* nagyjából egy időben (a negyedik század körül) keletkezhetett a *Ratnagotravibhāgával*. Annyi biztos, hogy a *sūtra* nagy része 420 előtt elkészült, mivel ekkor fordították le először kínaira.¹⁶⁷ Keletkezése az indiai *yogācāra* (*vijñānavāda*, csak-tudat) iskolához fűződik, de találhatók benne *madhyamaka* és *tathāgatagarbha* tanítások is. Kelet-Ázsiában vált igazán fontossá, nagy hatással volt a *chan* iskolára, és a *huayan* iskola követői is nagyra tartották. Jelentőségét bizonyítja, hogy tizenöt kínai kommentárt írtak hozzá, ezek közül Fazangé a legfontosabb.

(a.) A *Laṅkāvatāra sūtra* kínai fordításai

A szöveg szanszkrit nyelven is fennmaradt, négy kínai fordítása készült, amelyből három ma is megvan.¹⁶⁸ A legkorábbi fennmaradt fordítás, Guṇabhadra (Qiunabatuoluo 求那跋陀羅) 443-ban elkészült, részleges fordítása, amely a *Lengqie abatuoluo baojing* 楞伽阿跋多羅寶經 (T16: 670) címet viseli, és csak négy tekercsből áll. Az első teljes fordítás Bodhiruci (Putiliuzhi 菩提流支) munkája, 513-ban készült el, összesen tíz tekercs, címe *Ru Lengqie jing* 入楞伽經 (T16: 671). A legkésőbbi és a legjobb fordítás Śikṣānanda (Shichanantuo 實叉難陀) műve, 700-ban készült el, a *Dasheng ru Lengqie jing* 大乘入楞伽經 (T16: 672) címet viseli, és hét tekercsből áll.¹⁶⁹

(b.) A *Laṅkāvatāra sūtra* tanítása

A mű címének jelentése: Lankába érkezés. A *sūtra* kerettörténete, hogy miután Buddha Lanká szigetére érkezett, az itt összegyűlt *bodhisattvák*at tanította. A közte és a „nagy bölcsességű” Mahāmati *bodhisattva* között lezajlott párbeszéd a mű gerincét adja.¹⁷⁰ A szö-

¹⁶⁷ Hamar 1994. p. 61.

¹⁶⁸ A legkorábbi fordítás nem maradt fenn, a *Kaiyuan luból* tudjuk, hogy létezett. Ezt Dharmakṣema fordította 412 és 433 között, címe *Lengqiejing* 楞伽經 volt.

¹⁶⁹D. T. Suzuki szerint Śikṣānanda Tang-kori fordításában Fazang is közreműködött, továbbá ezt tartja a legjobb kínai fordításnak.

¹⁷⁰ Lanká egy sziget, amelyet sokan Ceylonnal, Srí Lankával azonosítottak, ennek kapcsán azonban több tudós is kételyét fejezte ki (Hamar 1994. p. 61).

veg különböző tanítások laza halmaza, többek között olyan fontos *mahāyāna* tanításokat tartalmaz, mint a *samsāra* és a *nirvāṇa* azonossága stb.

A buddhatermészet tanításának kínai fejlődése szempontjából rendkívül fontos a *Laṅkāvatāra sūtra* azon lényeges tanítása, amelyben a *tathāgatagarbhā*t azonosítja a tároló tudatossággal (*ālayavijñāna*; *zangshi* 藏識).¹⁷¹ A *tathāgatagarbha* és az *ālayavijñāna* eredendően két különböző fogalom, amely két különálló iskola tanítását képezte. A csak-tudat iskolájának tanítása szerint a tároló tudatosság a nyolc tudatosság legfelsőbb szintjét alkotja, és mivel a karmacsírák hordozója, semmiképpen sem tekinthető tisztának. A *Laṅkāvatāra sūtra* viszont azt tanítja, hogy az *ālayavijñāna* eredendően tiszta természetű, és csak később szennyeződik be.

Ekkor „nagy bölcsességű” [Mahāmati] *bodhisattva mahāsattva* így szólt Buddhához: „Világ tiszteltje, a *sūtra*”¹⁷² azt tanítja, hogy a *tathāgatagarbha* eredendő természete tiszta, örök, állandó, változatlan, és rendelkezik a tökéletes lény harminckét ismertetőjegyével. [Ám] a lények testében [a *tathāgatagarbhā*t] körbetekeri a *skandhák* világának szennyes rongya, beszennyezi a vágy, a gyűlölet, az ostobaság és a hamis megkülönböztető nézetek piszka, [ezért a *tathāgatagarbha*] olyan, mint a piszkos rongyokban heverő, felbecsülhetetlen értékű kincs.”¹⁷³

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，修多羅中說如來藏本性清淨、常恒不斷、無有變易、具三十二相。在於一切眾生身中為蘊界處垢衣所纏，貪恚癡等妄分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。

A rongyokba tekert kincs képe megegyezik a *Tathāgatagarbha sūtra* hetedik hasonlatával. Új gondolatként jelenik meg az az elképzelés,

¹⁷¹ A tároló tudatosság a *yogācāra* iskola által kidolgozott nyolc tudatosság rendszerében a nyolcadik, legmagasabb rendű tudatosság, amely minden tudatosság alapja, elsődlegesen a karmacsírák tárháza, és emiatt az életek közti folytonosság biztosítója, a személyes én, mint olyan garanciája. Részletesen lásd Hamar 1994. p. 62.

¹⁷² Zimmermann arra következtet, hogy a szöveg itt a *Tathāgatagarbha sūtrára* utal. Zimmermann 2002. p. 89.

¹⁷³ Śikṣānanda fordítása, *Dasheng ru Lengjue jing* 大乘入楞伽經, második fejezet; T16: 672, p. 599, b8-13.

amely szerint a jelenségvilág vég nélkül változó formái a *tathāgata-garbhā*ból jönnek létre, amely így minden jó és rossz kiindulópontja.¹⁷⁴ Ez a gondolat szükségszerűen következik a *tathāgata-garbhā* és az *ālayavijñāna* azonosságának az elméletéből, hiszen az *ālayavijñāna* minden tudatosság alapja és minden megnyilvánult létező kiindulópontja.

Nagy Bölcsességű [Mahāmati], a *tathāgata-garbhā* [minden] jó és rossz kiindulópontja, egyaránt képes létrehozni valamennyi létformát. Olyan, mint egy színész, amely rengeteg szerepet alakít, [de egyik szerep] sem az ő személye vagy az ő tulajdona. A tudatlanság miatt a három feltétel összekapcsolódik, és eredményt hoz létre, a más tanok hívői [azonban] nem tudják ezt, és úgy tartják, hogy a cselekvő teremtmény [hozza létre a dolgokat]. *Ālayavijñānának* nevezük [a tudatosság azon szintjét], amelyet időtlen idők óta hamisan homályosítanak el a rossz berögződések [*vāsanā*], [majd ez a beszennyezett tudatosság] megszületik [formát ölt] a többi hét szennyezett tudatosság mezején. Olyan ez [a *tathāgata-garbhā* tiszta és szennyezett aspektusa], mint az óceán, amelynek felszínén hullámok képződnek, ezek [a hullámok] egymást követik, és megállás nélkül ömlenek, [de mégis az óceán] eredendő természete nyugodt, és nem érinti sem az állandótlanság hibája, sem az énbe vetett hit [hamis] teóriája.¹⁷⁵

大慧，如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣，離我我所。以不覺故三緣和合，而有果生，外道不知，執為作者。無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過，離於我論。

Tehát a *tathāgata-garbhā*nak – és azonosságukból adódóan az *ālayavijñānának* is – két aspektusa van, egy tiszta, örök lényegiség, amely a hasonlatnak megfelelően olyan, mint az óceán mélységes lényegisége, és egy állandótlan, szennyezett, sokszínű és változó aspektus, amely olyan, mint óceán felszínén a hullámok. E két aspektus való-

¹⁷⁴ Brown 1991. p. 181.

¹⁷⁵ Śikṣānanda fordítása, *Dasheng ru Lengqie jing* 大乘入楞伽經, hatodik fejezet (剎那品): T16: 672, p. 619, b29-c6.

jában nem különbözik egymástól, így lehetséges, hogy a *tathāgata-garbha* mindvégig megőrzi tisztaságát, ugyanakkor a rossz berögződések által beszennyezett tároló tudatosság működése folytán minden forma és jelenség szülőanyja is egyben.

II.1.5. További – feltehetően Kínában keletkezett – értekezések a buddhatermészetről

A *Ratnagotravibhāga* kínai fordításán kívül fontos szövegek az *Értekezés a buddhatermészetről* (*Foxing lun* 佛性論; T31: 1610; négy tekercsben), az *Értekezés a mahāyāna dharma-dhātu egylényegűségéről* (*Dasheng fajie wu chabie lun* 大乘法界無差別論; T31: 1626; négy tekercsben) és *A hit felkeltése a mahāyānában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論; T32: 1666; egy tekercsben).

A hit felkeltése a mahāyānában (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) a csak-tudat és a *tathāgatagarba* tanok szintézisét teremtette meg. A hagyomány szerint a szerző Ásvaghoṣa (Maming 馬鳴), de sokkal valószínűbb, hogy a mű kínai apokrif, és a szerző a *dilun* 地論 iskola egyik mestere vagy pedig az állítólagos fordító, Paramārtha (Zhendi 真諦). A szövegnek két kínai változata ismert, Paramārtha 550-ben készült, állítólagos fordítása a korábbi és az ismertebb szöveg (T32: 1666). A későbbi a Tang-kori Śikṣānanda (Shichanantuo 實叉難陀; 695 körül érkezett Kínába) műve (T32: 1667), a cím ugyanaz. Ez a szöveg inkább átdolgozása az előzőnek. *A hit felkeltése a mahāyānában* rendkívüli népszerűségnek örvendett Kínában és egész Kelet-Ázsiában. A szöveg azt tanítja, hogy a jelenségvilágban megjelenő tudat alapja a *tathāgatagarba*. A *Laṅkāvatāra sūtrához* hasonlóan egyenlőségjelet tesz a *tathāgatagarba* és az *ālayavijñāna* közé, mindkettőről azt tanítja, hogy tiszta és szennyezett, megvilágosodott és nem megvilágosodott aspektusai vannak. Azt hirdeti, hogy minden lény eredendően megvilágosodott (*benjue* 本覺), a tudatlanság miatt azonban ez a természet rejtve marad a lényekben, egészen addig, amíg a gyakorlás és a buddhista út eredményeképpen

megtapasztalják ezt az állapotot, ezt nevezzük megtapasztalt megvilágosodásnak (*shijue* 始覺).¹⁷⁶

A *Foxing lun* a hagyomány szerint Vasubandhu (Tianqin 天親) írta a 4. században, és Paramārtha (Zhendi 真諦) fordította le kínai nyelvre a 6. században, valószínűbb azonban, hogy Paramārtha a mű szerzője.¹⁷⁷ Feltételezhető, hogy a *Ratnagotravibhāga* alapján írta, de nem lehet tudni biztosan, hogy mely művekből dolgozott. Sok hasonlóság van a *Foxing lun* és a *Ratnagotravibhāga* szövege között, de az előbbi sok olyan részt tartalmaz, amely az utóbbiban nem található meg.¹⁷⁸ Ahogyan a cím is sugallja, a négy tekercsből álló mű központi témája a buddhatermészet, amelyet átfogóan tárgyal.

A mű egyik fontos gondolata, hogy a buddhatermészet és az üresség nem egymás ellentétei, nem zárják ki egymást, hanem egyazon végső igazság különböző megfogalmazásai:

A buddhatermészet a személy és a lételemek [*dharmák*] ürességében megnyilvánuló valós jelleg [*tathatā*].¹⁷⁹
佛性者，即是人法二空所顯真如。

A fenti idézet érdekessége, hogy a buddhatermészet fogalmát nemcsak a lényekkel, hanem a lételemekkel (*dharmákkal*) is összefüggésbe hozza. A szöveg szerint azt mondani, hogy a buddhatermészet létezik vagy nem létezik, egyaránt helytelen. Az a tanítás, hogy a buddhatermészet eredendően létezik (*benyou* 本有), azt jelenti, hogy valamennyi lény képes arra, hogy a jövőben a buddhatermészetet megvalósítsa. Ez az eredendő lét semmiképpen sem a nemlét vagy az üresség ellentéte.¹⁸⁰

¹⁷⁶ A szöveg kínai eredetét támasztja alá az a tény is, hogy a szövegnek sem indiai, sem tibeti változata nem maradt fenn. Śikṣānanda állítólágos fordítása sokszor szóról szóra idézi a korábbi változat szövegét, és a nehezebben érthető részeket magyarázza. A mű népszerűségét bizonyítja, hogy több mint százhetven kommentárt írtak hozzá (Hamar 2017. pp. 85–86).

¹⁷⁷ Ezt a lehetőséget támasztja alá az is, hogy nem maradt fenn sem szanszkrit, sem tibeti nyelvű szövegváltozat (Zimmermann2002. p. 88).

¹⁷⁸ King 1989. p. 152. A *Foxing lun* szintén tartalmazza a *Tathāgatarabha sūtra* kilenc hasonlatát, nem tudhatjuk azonban, hogy az eredeti műből dolgozott, vagy pedig a *Ratnagotravibhāga*-ból vette át a hasonlatokat (Zimmermann 2002. p. 88).

¹⁷⁹ *Foxing lun*, T31: 1610, p. 787, b4-5. A *Foxing lun* itt idézett soraira Zhanran is hivatkozik, és érvelésének fontos részét képezi. Lásd alább a III.2.3.4.3. fejezetet.

¹⁸⁰ King 1989. p. 153.

A fogalom későbbi, *tiantai* iskolán belüli fejlődése szempontjából fontos, hogy a szöveg a buddhatermészet három típusát, aspektusát határozza meg, amelyet három oknak nevez:

A háromfajta buddhatermészet a három okkal azonos. Az első az elérhetőségek, a második a gyakorlások, a harmadik a beteljesülések.¹⁸¹ Az elérhetőségek a kettő [személy és lételemek] ürességében megnyilvánuló valós jelleget [*tathatā*] jelenti. Ezen üresség miatt valósítható meg a megvilágosodásra irányuló tudat [*bodhicitta*], a gyakorlás és a többi, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tantest. Emiatt nevezik elérhetőség[oknak]. Gyakorlásoknak a megvilágosodásra irányuló tudatot [*bodhicitta*] nevezzük. Ennek a tudatnak köszönhető, hogy a harminchét fokozat, a tíz föld, a tíz tökéletesség [*pāramitā*], a segítő módszerek, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tantest megvalósítható. Ezt nevezik gyakorlásoknak. A beteljesülések ugyanaz, mint a gyakorlás [*prayoga*]. A gyakorlásnak köszönhetően teljeseedik ki az ok, és teljeseedik ki az eredmény. A kiteljesedett ok az áldással és értelemmel végzett gyakorlást jelenti. A kiteljesedett eredmény a bölcsességnek, [a rossz karmikus okok] elvágásának és a kegyességnek az erényét jelenti. E három ok közül az elsőnek a lényege a nem cselekvés, [vagyis] a princípiumnak való megfelelés, az utóbbi kettőnek lényege a cselekvés, [vagyis] a fogadalomtétel és a gyakorlás.¹⁸²

三種佛性三因者：一應得因，二加行因，三圓滿因。應得因者，二空所現真如。由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身。故稱應得。加行因者，謂菩提心。由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜、助道之法，乃至道後法身。是名加行因。圓滿因者，即是加行。由加行故，得因圓滿，及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行。果圓滿者，謂智斷恩德。此三因，前一，則以無為、如理為體。後二，則以有為、願行為體。

¹⁸¹ Bár az elnevezések különböznek, a három ok nagyjából azonos a Zhiyi és a Zhanran által tanított három okkal. Az elérhetőségek az alapvető okkal (*zheng yin* 正因), a gyakorlások a tettekkel (*yuan yin* 緣因), a beteljesülések pedig az értelemekkel (*liao yin* 了因) mutat párhuzamot.

¹⁸² *Foxing lun*: T31: 1610, p. 794, a12-24.

A buddhatermészet három aspektusa tehát azt jelenti, hogy a buddhatermészet a hétköznapi lények szintjén elvi lehetőségként létezik, a buddhizmus útját gyakorlók szintjén ösztönző erőként, a gyakorlásban és az értelemben nyilvánul meg, a buddhák szintjén pedig beteljesedett formában létezik. Mindhárom aspektus a legelső, elvi síkon is megtalálható, ez jelenti azt, hogy minden lénynak van buddhatermészete. A lények buddhatermészete tehát a buddhává válás jövőbeli lehetőségét és zálogát jelenti.

A *Dasheng fajie wu chabie lun* 大乘法界無差別論 szerzője a hagyomány szerint Sthiramati (Jianhui 堅慧), a fordító pedig a Tang-kori Devaprajña (Tiyun bore 提雲般若; a 7. század második felében alkotott). Ez az értekezés a *Foxing lun* alapján íródott.¹⁸³ A szöveg a lényekben lévő buddhatermészetet még ki nem nyílt lótuszvirághoz hasonlítja, és olyan trágyához, amelyben arany található, ezek a hasonlatok a *Tathāgatagarba sūtra* hasonlatainak a hatásáról árulkodnak.¹⁸⁴

II.1.6. A buddhatermészet fogalma a *mahāyāna* *Mahāparinirvāṇa sūtrában*

Utoljára, de nem utolsósorban, részletesen tárgyaljuk a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, amely a legnagyobb hatást gyakorolta a kínai buddhizmus buddhatermészetről alkotott elképzeléseire.

A *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* viszonylag későn keletkezett *mahāyāna sūtra*, nem lehet korábbi az i. sz. 2. századnál, mivel utal és idéz a *Lótusz* és a *Śūraṅgamasamādhi-nirdeśa sūtrákból*. A fő szöveggörpusz i. sz. 300 körül keletkezhetett Kasmírban, majd a rá következő évszázdban kibővítették.¹⁸⁵

A *Mahāparinirvāṇa sūtra* (a továbbiakban rövidebb nevén: *Nirvāṇa sūtra*) megjelenését rendkívül élénk érdeklődés követte Kínában. Olyan sok kommentárt írtak hozzá, hogy amikor a

¹⁸³ Zimmermann 2002. p. 89.

¹⁸⁴ *Dasheng fajie wu chabie lun* 大乘法界無差別論: A szennyezettségek elrejtik, körültekerik, betakarják [a buddhatermészetet], így az nem lehet a lények javára, olyan, mint a még ki nem nyílt lótuszvirág vagy a trágyában heverő arany. 煩惱藏纏覆，不能益眾生，如蓮華未開，如金在糞中。(T31: 1626: 893, b23-24).

¹⁸⁵ Két egymástól teljesen eltérő szöveget nevezünk *Mahāparinirvāṇa sūtrá-*

Liang-dinasztia Wu császára¹⁸⁶ 梁武帝 (uralkodott: 502–549) elrendelte ezek összegyűjtését, összesen hetvenegy kommentár került elő. Így keletkezett *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárjainak gyűjteménye* (*Dapan niepan jing jijie* 大般涅槃經集解; T37: 1763) című mű.¹⁸⁷ Ez volt az az időszak a Déli dinasztiák történetében, amelyben a legtöbbet foglalkoztak a *Nirvāṇa sūtra* tanításaival. A *Nirvāṇa sūtra* köré egy kínai buddhista irányzat, egzegetikai hagyomány is szerveződött, a *nirvāṇa* iskola, amely fő feladatának tekintette a *Nirvāṇa sūtra* tanításainak az értelmezését és hirdetését. A Liang- (502–557) és Chen-dinasztiák (557–589) végére az érdeklődés kissé alábbhagyott, és a *prajñāpāramitā* irodalomra helyeződött a hangsúly. A buddhatermészet és a megvilágosodás egyetemességének tanításával kapcsolatos viták azonban folytatódtak a *sanlun* és a *tiantai* hagyományokon belül.

(a.) A *Mahāparinirvāṇa sūtra* kínai fordításai

Jelenleg három különböző kínai fordítás ismert. A legkorábbi a híres zárándok, Faxian 法顯 (?–423) és Buddhahadra (Fotuobatuoluo 佛陀跋陀羅; 359–429) közös munkája, 418-ban készült el a déli fővárosban, Jiankangban 建康. Címe *Fo shuo da pannihuan jing* 佛說大般泥洹經 (T12: 376). Faxian fordítása nagyjából megegyezik Dharmakṣema később keletkezett fordításának első öt fejezetével, ezért úgy is nevezik, hogy „első rész” (*qian fen* 前分).¹⁸⁸ Az időrendben második fordítás néhány évvel később, 421-ben készült el. A fordító Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–431), aki az Északi Liang 北凉 királyságban élt. Ennek címe *Da banniepan jing* 大般涅槃經

nak. Az első, valószínűleg korábbi művet a *hīnayāna* irányzathoz soroljuk. Páli, szanszkrit és kínai nyelven is fennmaradt, ez Buddha hagyományos életrajzainak a legfőbb forrása. A másik azonos címet viselő, de teljesen eltérő tartalmú szöveg az úgynevezett *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra*, ez csak kínai és tibeti nyelven maradt fenn (az eredeti szanszkrit szöveg csak részben). Habár említést tesz Buddha életének utolsó időszakában történt néhány eseményről, ez csupán keret a műben kifejtett *mahāyāna* eszmékhez (Liu 1982. p. 63).

¹⁸⁶ A Liang-dinasztia Wu császára a buddhizmus híres patrónusa volt, maga is írt buddhista témájú műveket. Lásd Lai 1981.

¹⁸⁷ Hamar 2004. p. 71.

¹⁸⁸ Lehetséges, hogy ez az első öt fejezet eredetileg önálló mű volt, ezt a véleményt támasztja alá, hogy ez a rész szerkezetét és tartalmát tekintve is egy egységes művet

(T12: 374), és ezt nevezik „északi szövegnek” (*beiben* 北本). Ez a fordítás tizenhárom fejezetből áll; az első öt fejezet nagyjából azonos Faxian fordításával. A harmadik fordítás, amelynek címe szintén *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T12: 375) Dél-Kínában keletkezett 436 körül. Szerzői Huiyan 慧嚴 (363–443), Huiguan 慧觀 (?–453) és Xie Lingyun 謝靈運 (385–433); ez az úgynevezett „déli szöveg” (*nanben* 南本) nem új fordítás, hanem az „északi szöveg” stilisztikai átdolgozása. A szerzők nem használták a szanszkrit eredetit, ezért bár rendkívül népszerű, az „északi szöveghez” képest kevésbé megbízható.¹⁸⁹

(b.) A *Mahāparinirvāṇa sūtra* tanításai a buddhatermészetről

Kínában a *Nirvāṇa sūtra* jelentette a buddhatermészet tanulmányozásának az alapszövegét. A buddhatermészet gondolata a *Nirvāṇa sūtra* megjelenésével vált igazán népszerűvé Kínában, a továbbiakban pedig ez volt a témával kapcsolatban legtöbbet idézett szöveg, amelynek tanításai a filozófiai viták során mérvadóak voltak.¹⁹⁰ A *Nirvāṇa sūtrában* kifejtett buddhatermészet tantételének alapos megismerése nélkül a fogalom kínai buddhizmusban való szerepét és fejlődését sem tudnánk átlátni. Mindezek miatt a fentieknél részletesebben elemezzük a *sūtra* buddhatermészettel kapcsolatos tantételeit. A kínai buddhista gondolkodók általában három kérdést fogalmaztak meg a buddhatermészettel kapcsolatban: 1. Mi a buddhatermészet? 2. Mit jelent a *sūtrában* az, hogy a lényeknek van buddhatermészetük? 3. Vajon kivétel nélkül minden lénynak van buddhatermészete?¹⁹¹

alkot, továbbá az, hogy két olyan fordítás is létezik, amely csak ezt az „első részt” tartalmazza, az egyik Faxian fent említett fordítása, a másik pedig egy tibeti fordítás (Liu 1984. p. 64).

¹⁸⁹ Liu 1982. pp. 63–64. A tanulmányozott szövegrészek összehasonlításakor nagyon kevés eltérést találtam az északi és a déli szöveg között. Az eltérések többnyire azonos szavak írásjegyváltozataira terjednek ki, a jelentést megváltoztató, lényegi eltérést az idézett szövegrészekben egyáltalán nem találtam. A két mű közti legszembetűnőbb különbség a szöveg felosztásában van: az északi szöveg 40 tekercsből és 13 fejezetből áll, a déli szöveg pedig 36 tekercsből és 25 fejezetből.

¹⁹⁰ Liu 1984. p. 57. Zhanran *A gyémántpenge* című értekezésében legtöbbet a *Nirvāṇa sūtrából* idéz.

¹⁹¹ Liu 1982. pp. 64–65.

A buddhatermészet a *Nirvāṇa sūtra* egyik központi tantétele. A szöveg állítása szerint az eszményi Dharma szavakba öntése, mivel két nagyon lényeges tantételt hirdet. Az egyik az, hogy a Tathāgata örök, vagyis a *nirvāṇa* nem jelent végső ellobbanást és megsemmisülést, a másik pedig az, hogy minden lénynak van buddhatermészete.

Valóban meghallani a *Dharmát* annyit jelent, mint meghallgatni és elfogadni a *Nirvāṇa sūtra* [tanítását]. A *Mahāparinirvāṇa sūtrában* azt halljuk, hogy [a lényeknek] van buddhatermészetük, és a Tathāgata végül nem [tér meg] a legtökéletesebb végső *nirvāṇába* [*parinirvāṇa*].¹⁹²

真聽法者，即是聽受大涅槃經。大涅槃中聞有佛性，如來畢竟不般涅槃。

A szövegben az is kinyilatkoztatásra kerül, hogy a *Nirvāṇa sūtra* pontosan azért a legkiválóbb minden *sūtra* közül, mert azt tanítja, hogy minden lénynak van buddhatermészete, és ez minden tanítás kvintesszenciája.

Mint ahogy valamennyi folyó a tengerbe ömlik, ugyanígy minden *sūtra* és a meditáció minden formája a *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtrához* vezet. Miért? Azért, mert [a *Nirvāṇa sūtra*] végérvényesen és tökéletesen megtanítja azt, hogy [minden lénynak] van buddhatermészete.¹⁹³

譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經。何以故？究竟善說有佛性故。

A buddhatermészet meghatározásakor a *Nirvāṇa sūtra* két aspektust különböztet meg: a buddhákra vonatkozó buddhatermészetet és a lényekre vonatkozó buddhatermészetet. Az első értelemben

¹⁹² A *parinirvāṇa* a Buddha létforgatagból való teljes, tökéletes és végső eltávozását jelenti, ebben az állapotban minden karmikus ok maradéktalanul megsemmisül, ezért innen nincs visszatérés a *samsārāba*. Az idézet forrása: *Nirvāṇa sūtra*: T12: 374, p. 511, a16-18.

¹⁹³ *Nirvāṇa sūtra*, 4. fejezet: A Tathāgata természetéről (*Rulai xing pin* 如來性品; T12: 374, p. 414, c29-p. 415, a2).

a buddhatermészet nagyon leegyszerűsítve nem más, mint a buddhák természete.

Jó Fiam! Ezért én a számos *sūtrá*ban azt tanítom, hogy ha valaki meglátja [megérti] a tizenkét tagú oksági láncolatot, akkor meglátja a *Dharmát*, aki pedig a *Dharmát* meglátja, az meglátja Buddhát. Buddha azonos a buddhatermészettel. Miért? Azért, mert minden Buddhának ez [a buddhatermészet] a természete.¹⁹⁴

善男子！是故我於諸經中說，若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即是見佛。佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。

A buddhatermészet felfoghatatlan és csodálatos. A Buddhák és *Tathāgaták* világát alkotja, a *śrāvakák* és *pratyekabuddhák* nem ismerik.¹⁹⁵

佛性者不可思議。乃是諸佛如來境界，非諸聲聞緣覺所知。

Aki valóban megérti [a tanítás] értelmét, az tudja, hogy minden lénynek egyaránt van buddhatermészete. A buddhatermészet értelme pedig a teljes és tökéletes megvilágosodás (*anuttara-samyak-sambodhi*).¹⁹⁶

真知義者，知諸眾生悉有佛性。佛性義者，名為阿耨多羅三藐三菩提。

A buddhatermészet azonos a Tathāgatával, a Tathāgata azonos [a buddhák] valamennyi megkülönböztető tulajdonságával.¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés [Simhanāda] *bodhisattva* (*Shizi hong pusa pin* 師子吼菩薩品; T12: 374, p. 524, a28-b1).

¹⁹⁵ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva* (T12: 374, p. 526, b1-2). A *śrāvakák* a *hīnayāna* követői, akik az *arhatság* elérésére törekszenek, és a Négy Nemes Igazságot tartják a legfontosabb tanításnak. A *pratyekabuddhák* olyan bölcsek, akik saját erejükből, egymagukban érik el a megvilágosodást, és a tizenkét tagú oksági láncolat szerint gyakorolnak. Ők a *bodhisattváknál* alacsonyabb szinten állnak, mivel nem képesek másokat tanítani.

¹⁹⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 8. fejezet: Tiszta gyakorlatok (*Fan xing pin* 梵行品; T12: 374, p. 463, c21-22).

¹⁹⁷ A megkülönböztető tulajdonságok azok, amelyek csak a buddhákat jellemzik, más lényeket nem. A felsorolt tulajdonságok részletes magyarázatát lásd alább a III.2.3.2.1. fejezetben.

A megkülönböztető tulajdonságok azonosak a megszabadulással, a megszabadulás azonos a *nirvāṇával*, a *nirvāṇa* pedig azonos a megkülönböztető tulajdonságokkal. Értelmüket nem lehet egymástól elválasztani, megkülönböztetni.¹⁹⁸

佛性即是如來，如來即是一切不共之法。不共之法即是解脫，解脫即是涅槃，涅槃即是不共之法。於是義中不能分別。

A buddhatermészet ismertetőjegyeiről, a buddhalét állapotának jellemzőiről a következőket írja a szöveg:

Mondd, hogyan ismerik fel a *bodhisattvák* a buddhatermészetet? A buddhatermészetnek hat [ismertetőjegye van]. Mi ez a hat? Egy: örök; kettő: tiszta; három: valós; négy: jóságos; öt: a jövőben [mindenki számára] meglátható; hat: igaz.¹⁹⁹

云何菩薩知於佛性？佛性有六。何等為六？一常、二淨、三實、四善、五當見、六真。

A *Tathāgatában* és a buddhatermészetben van, ami megvan, és van, ami nincs meg. Megvan bennük [Buddha] harminckét elsőrendű és nyolcvan másodrendű [fizikai] tulajdonsága, a tíz erő, a négy félelemnélküliség, a három egy helyben nyugvó gondolat, a hatalmas együttérzés, a hatalmas kegyelem, a minden akadály legyőzésének (*śūraṅgama*) mérhetetlen *samādhija*, a gyémánt (*vajra*) mérhetetlen *samādhija*, az *upāya* mérhetetlen *samādhija*, az öt bölcsesség peccsétjének mérhetetlen *samādhija*, ezek azok, amelyek megvannak [a buddhatermészetben]. Nincsenek meg bennük a *Tathāgata* múltbeli, temérdek sok jó, nem jó és semleges karmikus okai és ezeknek karmikus eredményei, a szennyezettségek, az öt *skandha* és a tizenkét tagú oksági láncolat. Ezek azok, amelyek nincsenek meg a buddhatermészetben.²⁰⁰

如來佛性則有二種，一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈、大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智

¹⁹⁸ *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejezet: Kāśyapa *bodhisattva* (*Jiaya pusa pin* 迦葉菩薩品; T12: 374, p. 576, a29-b2).

¹⁹⁹ *Nirvāṇa sūtra*, 10. fejezet: Mahāvairocana nagy erényű király *bodhisattva* (*Guangming bian zhao gaogui de wang pusa pin* 光明遍照高貴德王菩薩品; T12: 374, p. 513, a3-5).

²⁰⁰ *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejezet: Kāśyapa *bodhisattva* (T12: 374, p. 574, b14-20). Erre az idézetre Zhanran is utal, az idézet és a benne szereplő fogalmak elemzését lásd alább a III.2.3.2.1. fejezetben.

印等無量三昧，是名為有。無者，所謂如來過去諸善不善無記業因、果報、煩惱、五陰、十二因緣。是名為無。

A fenti idézetekből az következik, hogy a buddhatermészetben megtalálhatók a buddhákra jellemző tulajdonságok, viszont semmi olyan jelleg nincs benne, ami a *saṃsāra* sajátja.²⁰¹ A buddhatermészet megtalálható ugyan a lényekben és ennek következtében a *saṃsārāban*, de a *saṃsāra* múlandó tulajdonságai nincsenek jelen a buddhatermészetben.

A *sūtra* az üres térhez is hasonlítja a buddhatermészetet, és megállapítja, hogy az nem született, nem keletkezett, nem teremtetts és nem összetett:

Jó Fiam! Az üres tér nem született, nem keletkezett, nem létrehozott, nem teremtetts és nem összetett lételem. A Tathāgata ugyanilyen, nem született, nem keletkezett, nem létrehozott, nem teremtetts és nem összetett lételem. Amilyen a Tathāgata, ugyanolyan a buddhatermészet is.²⁰²

善男子！虛空非生，非出，非作，非造，非有為法。如來亦爾，非生，非出，非作，非造，非有為法。如如來性佛性亦爾。

A fentiekből arra a következtetésre juthatnánk, hogy csakis a buddháknak van buddhatermészetük, mivel a lények a létforgatagban léteznek, amely alapvetően más jellemzőkkel rendelkezik, mint a buddhatermészet, aki pedig megszabadult a *saṃsārāból*, és megvalósította a *nirvāṇát*, azt már nem lénynek, hanem buddhának nevezzük. Ez a következtetés azonban mégsem volna helyes, hiszen a *Nirvāṇa sūtra* több helyen is kijelenti, hogy minden lénynek van buddhatermészete. Viszont ha elfogadjuk, hogy a buddhatermészet eredendően tiszta, és azonos a buddhák tulajdonságaival, akkor fölmerül a kérdés, hogy hogyan lehetséges, hogy a lényekben mindez megvan, és mégis tudatlanság és szennyezettség jellemzi őket?

²⁰¹ Liu 1982. pp. 68–69.

²⁰² *Nirvāṇa sūtra*, 7. fejezet: *Szent gyakorlatok (Sheng xing pin 聖行品; T12: 374, p. 447, c9-12)*. Az üres tér és a buddhatermészet párhuzamát Zhanran részletesen tárgyalja, lásd alább a III.2.3.1. fejezetet.

Az egyik lehetséges válasz, hogy az a kijelentés, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, nem azt jelenti, hogy valóban birtokolják ezeket a tulajdonságokat, hanem csak annyit jelent, hogy megvan bennük a képesség, hogy a jövőben szert tegyenek a buddhák természetére.²⁰³ A *Nirvāṇa sūtra* a következőképpen határozza meg a *you* („birtokol” jelentésű volt/van/lesz) szó értelmét:

Jó Fiam! A birtokolásnak mindig három fajtája [jelentése] van. Az egyik az, hogy a jövőben birtokolni fogja, a másik az, hogy most birtokolja, a harmadik pedig az, hogy a múltban birtokolta. Valamennyi élőlény a jövőben el fogja érni a teljes és tökéletes megvilágosodást, ezt nevezzük a [lények] buddhatermészetének. A jelenben valamennyi élőlény tulajdona a szennyezettségek számtalan köteléke, ezért most nem birtokolják a [buddhák] harminckét elsőrendű és nyolcvan másodrendű tulajdonságait. Valamennyi élőlény a múltban már elvágott [néhány] szennyezettséget, ezért a jelenben megláthatják a buddhatermészetet.²⁰⁴ Emiatt hirdetem örökön-örökké, hogy valamennyi lénynek van buddhatermészete, sőt még az *icchantikáknak*²⁰⁵ is van buddhatermészetük. Az *icchantikákban* nincsenek jó *dharmák*, a buddhatermészetük mégis jóságos, és mivel a jövőben lesz majd [buddhatermészetük], azt mondom, hogy az *icchantikáknak* is van buddhatermészetük. Miért? Azért, mert az *icchantikák* a jövőben egész biztosan el fogják érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Jó Fiam! Olyan ez, mint amikor egy embernek van otthon tejfölle, és egy másik ember megkérdezi tőle, hogy van-e vaja, amire ő azt feleli, hogy van. A tejföl valójában nem vaj, de mivel a megfelelő ügyes eszközökkel [a tejfölből vajat] lehet készíteni, ezért azt mondja, hogy van vaja. Így van ez az élőlények esetében is. Minden [élőlénynek] van tudata, és minden, aminek tudata van, egészen biztosan eléri a jövőben a teljes és tökéletes meg-

²⁰³ Liu 1982. pp. 69–70.

²⁰⁴ Meglátni a buddhatermészetet még nem jelenti annak megvalósítását. Ebben az esetben csak annyit jelent, hogy a lény tudatára ébred a buddhatermészet jövőbeli megvalósíthatóságának a lehetőségére.

²⁰⁵ Az *icchantikák* (javíthatatlanul gonosz lények) kérdését a továbbiakban részletesen tárgyaljuk.

világosodást. Emiatt hirdetem örökkön-örökké, hogy valamennyi lénynak van buddhatermészete.²⁰⁶

善男子！有者凡有三種。一未來有，二現在有，三過去有。一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相、八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。善男子！譬如有人家有乳酪。有人問言：汝有蘇耶？答言：我有。酪實非蘇，以巧方便定當得故，故言有蘇。眾生亦爾！悉皆有心。凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。

A *Nirvāṇa sūtra* szerint tehát az, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, valójában azt jelenti, hogy minden tudatos élőlénynek a jövőben lesz buddhatermészete. A fenti idézet alapján arra következtethetünk, hogy a buddhatermészet elérésének alapfeltétele a tudat és a tudatosság. Az a kijelentés, hogy minden tudattal rendelkező lény el fogja érni a buddhatermészetet, egyben azt is implicálja, hogy aminek nincs tudata, az nem érheti el a buddhaságot. Ez a gondolat nem tér el a buddhizmus alaptanításaitól, amely szintén azt hirdeti, hogy a nemes nyolcas út követése minden lényt elvezethet a szenvedés megszüntetéséhez, vagyis a *nirvāṇához*. A *Nirvāṇa sūtra* azt fejt ki, hogy mivel a lényeknek van tudatuk, vagyis képesek tanulni és gyakorolni, a buddhák pedig a lények tanítását, megmentését tűzték ki célul, ezért a jövőben kivétel nélkül minden lény el fogja érni a megvilágosodást. Ez viszont semmiképpen sem jelenti azt, hogy már a jelenben beteljesítették volna azt.²⁰⁷

Ha valaki a következőket mondja: „Én már megvalósítottam a teljes és tökéletes megvilágosodást. Miért is? Azért, mert van buddhatermészetem, és akinek van buddhatermészete, az egészen biztosan megvalósítja a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezen okok miatt

²⁰⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 524, b25-c10.

²⁰⁷ Liu 1982. pp. 70–71.

én már elértem a tökéletes bölcsességet [*bodhi*].” – Akkor tudnunk kell, hogy ez az ember a legsúlyosabb bünt [*pārājika*]²⁰⁸ követi el. Miért? Mert van ugyan buddhatermészete, de mivel még nem gyakorolta a számos üdvös cselekedetet és ügyes módszert [*upāya*], ezért még nem látta meg [buddhatermészetét]. Mivel még nem látta meg [buddhatermészetét], ezért lehetetlen, hogy elérte volna a teljes és tökéletes megvilágosodást.²⁰⁹

若有說言：我已成就阿耨多羅三藐三菩提。何以故？以有佛性故，有佛性者，必定當成阿耨多羅三藐三菩提。以是因緣我今已得成就菩提。當知是人則名為犯波羅夷罪。何以故？雖有佛性，以未修習諸善方便，是故未見。以未見故，不能得成阿耨多羅三藐三菩提。

Bár rendelkeznek a buddhává válás képességével, a lényeknek mégis erőfeszítéseket kell tenniük azért, hogy buddhatermészetük megnyilvánuljon, ehhez szükség van erkölcsre, meditációra és tanulásra. Ezt a következő példázat segítségével tanítja a *sūtra*:

Ha [valaki] azt mondja, hogy nem szükséges a nemes [nyolcas] utat gyakorolni, akkor hamisan szól. Jó Fiam! Olyan ez, mint amikor valaki a pusztában vándorol, majd szomjasan és eltörődve kútra bukkan. A kút sötét és mély, [az ember] még ha nem is látja a vizet, tudnia kell, hogy egész biztosan van benne. Ez az ember ügyes módszerrel talál vödöröt és kötelet, és miután kimerte [a kútból], csak azután látja meg [a vizet]. A buddhatermészet ugyanilyen, habár minden lényben megtalálható, mégis gyakorolni kell a maku-látlan nemes [nyolcas] utat, és csak azután láthatjuk meg. Jó Fiam! Ha van szeszámmagunk, akkor olajat nyerhetünk belőle, de ha elvetjük [az olaj kinyeréséhez szükséges] megfelelő módszereket, akkor nem látjuk meg az olajat. Így van ez a cukornád [és a cukor] esetében is. [...] Habár a lehetőség megvan, mégis, ha [a lényeknek] nincs jó karmájuk, és ha nem lenne [a buddhák] természetfeletti ereje, akkor [a lények] nem lennének képesek meglátni a fű gyökerét a földben és a föld alatt lévő vizet. Mivel a föld beborítja [ezeket],

²⁰⁸ A négy *pārājika*: a paráznaság, a lopás, az ölés és a hazugság.

²⁰⁹ *Nirvāṇa sūtra* 4. fejezet: A Tathāgata természetéről: T12: 374, p. 405, b12-18.

a lények nem látják. A buddhatermészet ugyanilyen, ha nem gyakoroljuk a nemes [nyolcas] utat, akkor nem láthatjuk meg.²¹⁰

若言不須修聖道者，是義不然。善男子！譬如有人行於曠野，渴乏遇井。其井幽深，雖不見水，當知必有。是人方便求覓罐甕，汲取則見。佛性亦爾，一切眾生雖復有之，要須修習無漏聖道，然後得見。善男子！如有胡麻，則得見油，離諸方便，則不得見。甘蔗亦爾。[...] 雖是有法，若無善業神通道力，則不能見地中草根及地下水。以地覆故，眾生不見。佛性亦爾，不修聖道，故不得見。

A buddhatermészet tehát úgy van meg a lényekben, ahogyan a megfelelő eszközök alkalmazásával olajat préselhetünk a magvakból, vajat készíthetünk a tejfölből, és vizet merhetünk a kútból. Minden esetben szükség van egyéni erőfeszítésre. A föld alatt lévő víz, fűgyökér stb. jelképek hasonlítanak a *Tathāgatagarbha sūtra* hasonlataihoz, mivel ezekben is egy elfedő közegbe rejtett értékről van szó. A *Nirvāṇa sūtra* viszont megnevezi azokat a módszereket, amelyekkel a bennünk lévő kincset felfedezhetjük, valósággá válthatjuk. Itt egyértelműen fejlődési folyamatról, a vallásgyakorlat által előírt fokozatos erőfeszítésről van szó. A lények a buddhatermészetet a jövőben érik el, és azt követően már nem lényeknek, hanem buddháknak nevezzük őket. A *Nirvāṇa sūtra* azt is tanítja, hogy a lényeknek a jelenben még nincs kiteljesedett formában létező buddhatermészetük:

Tehát [a lények] buddhatermészete nem létező és nem nem létező, létező és nem létező is egyben. Miért mondjuk azt, hogy létező? Mert minden lénynak van/lesz [buddhatermészete]. A számos élőlény [életeinek láncolata] nem szakad meg, [haláluk után] nem szűnnek meg létezni, olyanok, mint a lámpaláng [amely egyik lámpásból a másikba vándorol], majd végezetül el fogják érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezért mondjuk azt, hogy létező. [Vagyis a lényeknek van buddhatermészetük.] Miért mondjuk azt, hogy nem létező? Mert a jelenben egyetlen lény sem birtokolja még az örök, boldog, személyes és tiszta buddhadharmák összességét. Ezért

²¹⁰ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 555, b9-18.

mondjuk azt, hogy nem létező. [Vagyis a lényeknek nincs buddhatermészetük.] Lét és nemlét egységét nevezzük középútnak.²¹¹

是故佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有。是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法，常樂我淨。是故名無。有無合故，即是中道。

A fentiek értelmében nem állíthatjuk kategorikusan azt, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, és azt sem, hogy nincs buddhatermészetük, hanem a középút axiómáját alkalmazva: sem nem létező, sem nem nem létező, egyszerre létező és nem létező.

A *Nirvāṇa sūtra* megállapítja, hogy a buddhatermészetnek van oka és van eredménye.²¹² Két fajta okot határoz meg: egy alapvető (*zheng yin* 正因) és egy kiegészítő okot (*yuan yin* 緣因). Az alapvető ok a tudattal bíró lényeket jelenti, akik számára kivétel nélkül lehetséges, hogy a jövőben a buddhalétet megvalósítsák, a kiegészítő ok a tanulást, a gyakorlást, a meditációt jelenti, amelyre minden esetben szükség van ahhoz, hogy a bennünk rejlő buddhatermészetet megvalósítsuk.

A lények buddhatermészetének két fajta oka van, az egyik az alapvető ok, a másik a kiegészítő ok. Alapvető oknak nevezzük a számos élőlényt. Kiegészítő oknak nevezzük a hat tökéletességet [*pāramitā*].²¹³

眾生佛性亦二種因，一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生。緣因者謂六波羅蜜。

[A lények buddhatermészetének] kétfajta oka létezik, az egyik az alapvető ok, a másik a kiegészítő ok. Az alapvető ok olyan, mint a tej, amelyből tejfől lesz. A kiegészítő ok olyan, mint a bor, a me-

²¹¹ *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejezet: Kāśyapa *bodhisattva*: T12: 374, p. 572, b18-23.

²¹² Liu megjegyzi, hogy valójában nem alkalmazhatnánk az ok és az eredmény fogalmakat a buddhatermészetre, mivel az a *saṃsāra*, vagyis a kettősségek világán kívül található, és ezért minden dualitást kifejező fogalom használata helytelen. De mivel a lények a kettősségek világán belül vannak, ezért az élőlények vonatkozásában mégis csak lehet ok- és eredményaspektusokról beszélni (Liu 1982. p. 74).

²¹³ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 530, c15-17.

leg stb. [amelynek hatására a tejből tejföl lesz]. Mivel tejből készül [a tejföl], ezért mondjuk, hogy a tejben megvan a tejföl természete.²¹⁴
因有二種，一者正因，二者緣因。正因者如乳生酪。緣因者如醪煖等。從乳生故，故言乳中而有酪性。

A hasonlatban a tej felel meg az alapvető oknak, mivel ez a tejföl alapanyaga, megfelelő módszerekre is szükség van azonban ahhoz, hogy a folyamat végbemenjen, ezt jelenti a kiegészítő ok. A buddhatermészet megnyilvánulásának alapvető oka maga az élőlény, mivel neki van tudata, amely képes a fejlődésre. Ahhoz azonban, hogy egy lény beteljesítse buddhatermészetét mindenképpen szükség van kiegészítő okokra, ami pedig nem más, mint a buddhista út követése. Az okok és az eredmények ennél összetettebb rendszere is megtalálható a szövegben:

Jó Fiam! A buddhatermészetnek van oka, van ok-oka,²¹⁵ van eredménye, és van eredmény-eredménye. Az ok a tizenkét tagú oksági láncolat [*praṭītya-samutpāda*]. Az ok-oka a bölcsesség [*prajñā*]. Az eredmény a teljes és tökéletes megvilágosodás. Az eredmény-eredménye a legfelsőbb *mahāparinirvāṇa*.²¹⁶

善男子！佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。

A tizenkét tagú oksági láncolaton való meditáció eredménye a bölcsesség, ezért nevezi a tizenkét tagú oksági láncolatot oknak, az abból fakadó bölcsességet pedig az okon alapuló oknak.²¹⁷ Eredményről csakis a lények vonatkozásában beszélhetünk, mivel a buddhaság elérése a tizenkét tagú oksági láncolaton való meditáció és az ebből fakadó bölcsesség eredménye. Abszolút értelemben, a buddhák vonatkozásában a megvilágosodás, a *mahāparinirvāṇa* és a buddhatermészet nem nevezhető eredménynek. A lények esetében elmondhatjuk azt, hogy a tökéletes megvilágosodás eredmé-

²¹⁴ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 530, b26-29.

²¹⁵ Az ok-oka azt jelenti, hogy ha A-nak oka B, és B-nek oka C, akkor C az A-nak ok-oka. Ugyanezt jelenti az eredmény-eredménye is.

²¹⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 524, a5-8.

²¹⁷ Liu 1982. p. 75.

nye a *mahāparinirvāṇa*, ezért nevezi az előbbi eredménynek, az utóbbit pedig az eredményen alapuló eredménynek.²¹⁸ Végső soron a buddhatermészet önmagában sem nem ok, sem nem eredmény:

Jó Fiam! Ami ok és nem eredmény, azt nevezzük [a lények] buddhatermészetének. Ami eredmény, de nem ok, az olyan, mint a *mahāparinirvāṇa*. Ami ok is és eredmény is, az olyan, mint a tizenkét tagú oksági láncolat során keletkező *dharmák*. Ami nem ok és nem eredmény, azt nevezzük buddhatermészetnek.²¹⁹

善男子！是因非果，如佛性。是果非因，如大涅槃。是因是果，如十二因緣所生之法。非因非果，名為佛性。

A lények esetében a buddhatermészet csak ok, és nem eredmény, mivel egy jövőben elérhető lehetőséget jelent. A tökéletes *nirvāṇa* csak eredmény, mivel minden szennyezettség és kötelék végső elvágását jelenti, amelyet nem követ újabb születés. A tizenkét tagú oksági láncolat során keletkező *dharmák* okok és eredmények is egyben, mivel a *saṃsārā*ban léteznek, tehát múltbeli események során jönnek létre, és jövőbeli eseményeket határoznak meg. A buddhák buddhatermészete sem nem ok, sem nem eredmény, mivel egy minden dualitást meghaladó abszolút princípiumot testesít meg.²²⁰

A szöveg sok helyen kifejti, hogy minden lény képes a jövőben megvalósítani a buddhatermészetet, és hogy a lények a buddhatermészet alapvető okai. Az indoklás néha egymásnak ellentmondó hasonlatokat tartalmaz. Az egyik ilyen hasonlat lényege röviden a következő: Egy harcos ragyogó ékkővel a szemöldökei között született. Egyszer, harc során, az ékkő egy ütés következtében beágyazódott a bőre alá. A harc hevében mindezt nem érzékelte, így nem értette, hova tűnhetett. Megkérte a legjobb orvost, hogy vizsgálja meg. A jó orvos észrevette, hogy az ékkő a bőre alatt van, és egy fényes tükörben a harcosnak is megmutatta.²²¹ A hasonlat arra enged következtetni, hogy a buddhatermészet eredendően a lények sajátja, a tudatlanság miatt és a sok szennyezettség miatt azonban nem ismerik

²¹⁸ Liu 1982. p. 76.

²¹⁹ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 524, a12-15.

²²⁰ Liu 1982. pp. 76–77.

²²¹ Liu 1982. pp. 77–78; T12: 374, p. 408 a9-b11.

fel eredendő természetüket. Ez a hasonlat az eredendően tiszta tudatosság tanát idézi, amelyet többek között *A hit felkeltése a mahāyānában* értekezés is hirdet, és a *dilun* és a *shelun* iskolák is vallottak. Ezek az iskolák azt tanították, hogy a tiszta tudat minden lénynek eredendően sajátja, viszont a szennyezettség és a tudatlanság miatt nincsenek tudatában ennek.²²² Egy másik hasonlat így hangzik:

Buddha mondta: Jó Fiam! A személyes én²²³ a *tathāgata* garbhat jelenti. Az, hogy minden lénynek van buddhatermészete, a személyes én értelme. Az ilyen értelemben vett személyes ént a kezdetektől fogva, állandóan megszámlálhatatlanul sok szennyezettség takarja el, ezért a lények nem láthatják. Jó Fiam! Olyan ez, mint amikor egy szegény asszony házában hatalmas mennyiségű színarany volt elrejtve. A család öregje és fiatalja egyaránt nem tudott róla. Egyszer egy idegen ember, aki az ügyes módszerek jó ismerője volt, ezt mondta az asszonynak: „Én most felfogadlak téged, gyomlálhatnál gazt nálam.” Az asszony így válaszolt: „Nem tehetem. Ha te meg tudnád mutatni nekem a színarany rejtékhelyét, akkor nagyon gyorsan megtenném.” Az ember ismét így szólt: „Ismerem az ügyes módszert, és meg tudom mutatni neked.” Az asszony így felelt: „Még családunk öregje és fiatalja sem tudja, hogyan tudhatnád te?” Az ember így szólt: „Megpróbálhatom most?” Az asszony így felelt: „Én is látni akarom, megmutathatod nekem!” Az ember azonnal kiásta a házban elrejtett színaranyat. Amikor az asszony meglátta, szívből örvendezett, álmélkodott, és nagyon nagyra becsülte ezt az embert. Jó Fiam! A lények buddhatermészete is ilyen, a lények nem láthatják, úgy, ahogyan a szegény emberek sem ismerték a kincs rejtékhelyét. Jó Fiam! Én most egyetemesen kinyilatkoztatom, hogy a lényekben lévő buddhatermészetet a számos szennyezettség elfedi és elrejtí. Olyan ez, mint ahogy annál a szegény embernél is színarany volt elrejtve, de nem láthatta. A Tathāgata ma egyetemesen kinyilatkoztatta [ezt] a lényeknek, és sokan ráébredtek, hogy az elrejtett kincs a buddhatermészet jelképe. Miután a számos élőlény meglátta, szívből örvendezett, és tisztelettel fordult me-

²²² Liu 1982. p. 78.

²²³ A *Nirvāṇa sūtra* azt tanítja, hogy a *nirvāṇa* örök, boldog, személyes és tiszta. A személyes szó ugyanaz, mint az én (*wo* 我).

nedékért a *Tathāgata*hoz. Aki [a történetben] az ügyes módszerek jó ismerője volt, az a Tathāgata. A szegény asszony a számtalan sok élőlény [jelképe]. Az elrejtett színarany pedig a buddhatermészet [jelképe].²²⁴

佛言：善男子！我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子！如貧女人舍內多有真金之藏。家人大小無有知者。時有異人善知方便，語貧女人：我今雇汝，汝可為我耘除草穢。女即答言：我不能也。汝若能示我子金藏，然後乃當速為汝作。是人復言：我知方便，能示汝子。女人答言：我家大小尚自不知，況汝能知？是人復言：我今審能？女人答言：我亦欲見，并可示我。是人即於其家掘出真金之藏。女人見已，心生歡喜，生奇特想，宗仰是人。善男子！眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽。如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示，眾生諸覺寶藏所謂佛性。而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者，即是如來。貧女人者，即是一切無量眾生。真金藏者，即佛性也。

Az elrejtett kincs hasonlatát valószínűleg a *Tathāgatarbha sūtra* inspirálta. Szintén jelentős, hogy ebben a hasonlatban előfordul a *rulai zang* 如來藏 kifejezés.²²⁵ A jövőben megvalósítható buddhatermészet tehát nem idegen a lényektől, hanem olyan lényegiség, amely eredendően, a kezdetektől fogva megtalálható bennünk.

Ezzel ellentétes tartalmú hasonlatok is vannak a szövegben, amelyek arra engednek következtetni, hogy bizonyos körülmények hatására, a lényekben megnyilvánulhat a buddhatermészet, nincs azonban eredendően bennük:

²²⁴ *Nirvāṇa sūtra*, 4. fejezet: A Tathāgata természetéről: T12: 374, p. 407, b9-28.

²²⁵ Zimmermann 2002. p. 89. Érdemes megjegyezni, hogy a *Nirvāṇa sūtra* nagyon ritkán használja a *tathāgatarbha* (*rulai zang* 如來藏) kifejezést, helyette majdnem mindig a buddhatermészet (*foxing* 佛性) kifejezés szerepel. Az északi és déli szövegekben egyaránt négy helyen találtam meg a *rulai zang* 如來藏 szót. Ez a hasonlat az egyik hely a négy közül, ahol a fogalom előfordul. (Északi szöveg: T12: 374, p. 406c11-12 / 407b9/ 407c17/ 407b16-17. Mind a négy a Tathāgata természetéről [Rulai xing pin 如來性品] című fejezetben található. Ezzel szemben a *foxing* 佛性 kifejezést az északi szövegben összesen 773 helyen találtam meg.)

[A lények buddhatermészete] olyan, mint amikor az égbolt mennydörög, felhők gyülekeznek, [és ennek következtében] az elefántok agyarán virágok keletkeznek. Ha nem dörög az ég, a virágok nem jelennek meg, még a nevük sem. A lények buddhatermészete szintén ilyen, a szennyezettségek állandóan eltakarják, és nem lehet látni. Ezért tanítom én a lények éntelenségét. Ha meghallhatják a csodálatos *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, akkor meglátják a buddhatermészetet, úgy, ahogy az elefánt agyarán virág nyílik.²²⁶

譬如虛空震雷起雲，一切象牙上皆生花。若無雷震花則不生亦無名字。眾生佛性亦復如是，常為一切煩惱所覆不可得見。是故我說眾生無我。若得聞是大般涅槃微妙經典，則見佛性，如象牙花。

Az elefánt agyarán nyíló virágok képe a kontemplációs *sūtrák*-ban leírt vizuális meditáció egyik formáját idézik. A valószínűleg közép-ázsiai eredetű hagyományban, a gyakorló Samantabhadra *bodhisattva* fehér elefántját úgy képzei el, hogy agyarán tavak keletkeznek, a tavakban lótuuszvirágok nyílnak, a lótuuszokon pedig táncoló leányok vannak.²²⁷ Guanding 灌頂 (561–632) kommentárjában a virág (a buddhatermészet jelképe) nem volt meg kezdettől fogva az elefántagyarban (a lények szimbóluma), hanem a mennydörgés (Buddha tanításának jelképe) idézte elő a megjelenését.²²⁸ Egy másik hasonlat így hangzik:

²²⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 4. fejezet: A Tathāgata természetéről: T12: 374, p. 411, c1-5.

²²⁷ „Akkor Śāriputra varázsolt egy nagy, hatagyarú, fehér elefántot. Mindegyik agyarán hét lótuuszvirág és mindegyik virágon hét jászminőségű leány volt. Az elefánt lassan a tavakhoz ballagott, és mind kiitta a vizet, ekkor a tavak eltűntek” (Hamar 2019. pp. 33). (További példákat és a motívum elemzését lásd Hamar 2019.)

²²⁸ Guanding, *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárja* (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏): Az égbolt a *dharmakāya* jelképe. A mennydörgés a tan hirdetésének a jelképe. A gyülekező felhők a kegyelem jelképei. Az elefántagyar a lényeket jelképezi. A virág a buddhatermészet jelképe. [A hasonlatnak] három magyarázata van. Egy: Van egy elefántagyar nevű növény, amely mennydörgéskor virágzik. Kettő: Az elefánt agyara virágzik ki. Három: Az elefánt agyara nem virágzik ki, hanem az agyaron virághoz hasonló minták és színek jelennek meg. 虛空譬法身。雷震譬說法。起雲譬慈悲。象牙譬眾生。華譬佛性。有三解。一云，別有象牙草，聞雷生華。二云。是象牙生華。[...] 三云。此象牙非別生華，直是牙上有文彩如華。 T38: 1767, p. 108, b9-14.

Jó Fiam! Volt egyszer egy király, aki meghallotta a hárfa hangját. Az a hang oly tisztán és csodálatosan szólt, [hogya a király] teljesen belefeledkezett, örömmel [hallgatta], és nem tudott elszakadni tőle. Ekkor így szólt miniszteréhez: „Honnan ered ez a csodálatos hang?” A főminiszter így válaszolt: „Ez a csodálatos hang a hárfából ered.” A király erre így szólt: „Hozd ide a hangot!” Mire a főminiszter fogta a hárfát, letette a király elé, és így szólt: „Nagy király, ez az a hang.” A király így szólt a hárfához: „Szólalj meg! Szólalj meg!” A hárfa azonban semmilyen hangot nem adott. Ekkor a király szétzaggatta a húrokat, de a hárfá így sem szólalt meg. Megragadta a fakeretet, apró szilánkokra törte, így kereste a hangját, de nem találta. Ekkor a nagy király szörnyen dühös lett a miniszterre: „Hogy mondhattál ekkora hazugságot!” A főminiszter így felelt: „A hangok előhívásának nem ez a módja. Számos feltétele van annak, a hangok csakis akkor jönnek elő, ha jól ismerjük a művészetét és az ügyes módszereket!” A lények buddhatermészete szintén ilyen, nem helyhez kötött, [hanem] a megfelelő ügyes módszerekkel válik láthatóvá, és mivel láthatóvá válik, [a lények] elérik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást.²²⁹

善男子。譬如有王聞箏篴音。其聲清妙，心即耽著，喜樂愛念，情無捨離。即告大臣：如是妙音從何處出？大臣答言：如是妙音從箏篴出。王復語言：持是聲來。爾時大臣即持箏篴，置於王前而作是言：大王，當知此即是聲。王語箏篴：出聲！出聲！而是箏篴，聲亦不出。爾時大王即斷其絃，聲亦不出。取其皮木，悉皆析裂，推求其聲，了不能得。爾時大王即瞋大臣：云何乃作如是妄語！大臣白王：夫取聲者，法不如是。應以眾緣，善巧方便，聲乃出耳！眾生佛性亦復如是，無有住處，以善方便故得可見，以可見故，得阿耨多羅三藐三菩提。

A fenti példázat szerint a buddhatermészet nem a lényeken belül található. Ha elemeire bontunk egy lényt, sehol nem találjuk meg benne buddhatermészete. Zhanran érvelésének egyik sarkalatos pontja köthető a fenti idézethez: az, hogy a buddhatermészet semmiképpen sem korlátozható a lényeken belüli térre, tehát nem állíthatjuk azt,

²²⁹ *Nirvāṇa sūtra*, 10. fejezet: Mahāvairocana nagy erényű király *bodhisattva*: T12: 374, p. 519, b6-17.

hogy buddhatermészet csakis a lényeken belül van. A buddhatermészet gyakorlással és ügyes módszerek alkalmazása során nyilvánul meg. Ugyanakkor, ahogyan a fenti hasonlat is szemlélteti, nem jelenti azt, hogy a tiszta buddhatermészet valamilyen formában a lényeken belül található. Ezt a nézetet nyíltan tagadja a szöveg:

Azt mondani, hogy a buddhatermészet a lényekben található, [nem helyes.] Jó Fiam! Az örök és állandó *dharmák* nem helyhez kötöttek, ha [egy *dharma*] helyhez kötött, akkor az állandótlan.²³⁰

若言佛性住眾生中者。善男子。常法無住，若有住處，即是無常。

Ha valaki azt mondja, hogy valamennyi lényben megrögződve van benne az örök, boldog, személyes és tiszta buddhatermészet, amely nem teremtett és nem született, és a szennyezett okok és feltételek miatt nem látható, akkor tudnunk kell, hogy az az ember káromolja a Buddhát, a *Dharmát* és a *Saṅghát*.²³¹

若有人言一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。

Ismét egy másik példázat így magyarázza a lények buddhatermészetét:

Jó Fiam! Azt mondod, hogy ha a tejnek nem lenne tejfől természete, akkor nem lehetne tejfölt készíteni belőle, és ha a *banyan* [*nyagrodha* fa] magvának nem lenne öt *zhang*²³² természete, akkor [a *banyan* fának] nem lehetne öt *zhang* magas jellege. Nos, csakis az ostobák mondanak ilyet, a bölcs ember soha nem tenne ilyen megállapítást. Miért? Mert nem létezik [állandó, változatlan] természet. Jó Fiam! Ha a tejben [eredendően] benne volna a tejfől természete, akkor nem lenne szükség további feltételek erejére [ahhoz, hogy a tejből tejfől legyen]. Jó Fiam! Ha vizet keverünk a tejbe, akkor állhat akár egy hónapig is, végül mégsem lesz belőle tejfől. [De] ha a *poqiu* fa nedvéből akár egyetlen cseppet is teszünk bele, akkor azonnal tej-

²³⁰ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 555, c27-28.

²³¹ *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejezet: Kāśyapa *bodhisattva*: T12: 374, p. 580, c2-4.

²³² Egy *zhang* 3¹/₃ méterrel egyenlő.

föl lesz belőle. Ha eredendően benne lenne a tejföl [a tejben], akkor mi szükség lenne feltételekre? A lények buddhatermészete szintén ilyen, csak akkor válik láthatóvá, ha a számos feltétel teljesül. A számos feltétel miatt van, hogy [a lények] elérhetik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást. Ha pedig [a lények buddhatermészetének] számos feltételre van szüksége ahhoz, hogy létrejöjjön, akkor az nem [állandó, változatlan] természet, és [pontosan azért, mert] nem [állandó, változatlan] természet, [a lények] elérhetik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást.²³³

善男子！如汝所說，若乳無酪性，不應出酪，尼拘陀子無五丈性，則不應有五丈之質。愚癡之人作如是說，智者終不發如是言。何以故？以無性故。善男子！如其乳中有酪性者，不應復假眾緣力也。善男子！如水乳雜，臥至一月終不成酪。若以一涕頗求樹汁投之於中，即便成酪。若本有酪，何故待緣？眾生佛性亦復如是，假眾緣故，則便可見。假眾緣故，得成阿耨多羅三藐三菩提。若待眾緣然後成者，即是無性，以無性故，能得阿耨多羅三藐三菩提。

A lényeknek szükségük van erkölcsi fegyelemre és Buddha tanításaira ahhoz, hogy buddhatermészetük megnyilvánuljon, ez bizonyítja, hogy a jelenben még nincs állandó, változatlan formában létező buddhatermészetük.²³⁴ A *Nirvāṇa sūtrában* több olyan hasonlat is van, amely ugyanezt a gondolatmenetet követi, például kifejti, hogy ha a tejnek tejföltermészete lenne, akkor a tejárus akár tejfölgárban is árulhatná a tejet.²³⁵

A *Nirvāṇa sūtra* hasonlatai különböző módon szemléltetik a buddhatermészet lényekhez való viszonyát. A szöveg általános üzenete szerint a lények buddhatermészete azt jelenti, hogy a lények elérhetik a buddhaság állapotát a jövőben, mivel a megvilágosodáshoz vezető út minden lény számára elérhető, és aki ezt az utat követi, egészen biztosan el fogja érni a buddhaságot.²³⁶

A szöveg másik lényeges tanítása kimondja, hogy az élettelen tárgyakkal nincs buddhatermészetük.

²³³ *Nirvāṇa sūtra* 10. fejezet: Mahāvairocana nagy erényű király *bodhisattva*: T12: 374, p. 519, b22-c3.

²³⁴ Liu 1982. p. 84.

²³⁵ Liu 1982. p. 85.

²³⁶ Liu 1982. p. 82.

Jó Fiam! A nem *nirvāṇával* szemben nevezzük meg a *nirvāṇát*. A nem *Tathāgatával* szemben nevezzük meg a *Tathāgatát*. A nem buddhatermészettel szemben nevezzük meg a buddhatermészetet. Mit nevezünk nem *nirvāṇának*? Minden szennyezett és összetett lételemet. Ami az összetett és a szennyezett lételemek [képződését] megtöri, azt nevezzük *nirvāṇának*. Nem *Tathāgatának* nevezünk az *icchantikáktól* kezdve egészen a *pratyekabuddháig* [minden lényt]. Aki megtöri [meghaladja] az *icchantikáktól* a *pratyekabuddháig* [való létet], azt nevezzük *Tathāgatának*. Nem buddhatermészetnek nevezzük a falakat, a kerítéseket, a cserepeket, a köveket stb., minden élettelen dolgot. Az ezekhez hasonló élettelen dolgoktól megkülönböztetve nevezzük meg a buddhatermészetet.²³⁷

善男子！為非涅槃，名為涅槃。為非如來，名為如來。為非佛性，名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱、有為之法。為破如是有為、煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛。為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆、壁、瓦、石，無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。

A lények buddhatermészete tehát azt jelenti, hogy az élőlények – az élettelen tárgyakkal ellentétben – képesek a helyes vallásgyakorlat eszközével elérni a buddhatermészetet. Az élettelen tárgyak (falak, kövek stb.) értelemszerűen képtelenek a vallásgyakorlatra, tehát nincs buddhatermésztük, ezzel szemben az élőlények képesek önfejlésre, tanulásra, meditációra, és így a megfelelő gyakorlással képesek elérni a buddhatermészetet. Ebből következik, hogy a lényeknek van buddhatermésztük, az élettelen tárgyaknak pedig nincs. A lények képesek rá, hogy mindig a buddhatermészet irányába fejlődjenek, az élettelen tárgyaknak viszont nincs ilyen képességük. Ha pedig a buddhatermészet irányába haladnak, fogékonyak Buddha tanítására, és képesek végighaladni az úton, akkor valamilyen egészen biztosan el fogják érni a megvilágosodást, ezt jelenti, hogy a lényeknek van buddhatermésztük:

²³⁷ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: T12: 374, p. 581, a17-23 és T12: 375, p. 828, b21-28. Az északi és a déli szövegben található részlet mindenben megegyező.

Jó Fiam! Mivel a lények a buddhatermészet [állapotához képest] nem fordított irányba fejlődnek, ezért mondjuk azt, hogy van [buddhatermészetük]. Mivel [a lények] fejlődésének az iránya a megvilágosodás,²³⁸ mivel valamikor az övék lesz [a buddhatermészet], mivel egészen biztosan el fogják érni, és mivel minden bizonnyal meg fogják látni, ezért mondom azt, hogy kivétel nélkül minden lénynek van buddhatermészete.²³⁹

善男子！一切眾生不退佛性故，名之為有。阿毘跋致故，以當有故，決定得故，定當見故，是故名為一切眾生悉有佛性。

A *Nirvāṇa sūtra* a lények buddhatermészetéről szóló tanítás jelentőségét abban látja, hogy a megvilágosodásra való törekvés gondolatát ülteti el a lények tudatában.

A *mahāsattva bodhisattvák* bár látják a lények sok gonoszságát, tévedését, mégsem hangoztatják ezeket. Miért? Mert attól tartanak, hogy szennyezettséget okozna, és ha a lényekben szennyezettség keletkezik, akkor gonosz világokba süllyednek. Ugyanezek a *bodhisattvák*, ha meglátják a lények néhány jó cselekedetét, akkor dicsérik őket. Vajon mi a jóság? Ugyanaz, mint a buddhatermészet. A buddhatermészetet dicsóítva arra buzdítják a lényeket, hogy felébredszék önmagukban a teljes és tökéletes megvilágosodásra törekvő tudatot.²⁴⁰

菩薩摩訶薩雖見眾生諸惡過咎終不說之。何以故？恐生煩惱，若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩若見眾生有少善事則讚歎之。云何為善？所謂佛性。讚佛性故，令諸眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。

²³⁸ Az *apibazhi* 阿毘跋致 a szanszkrit *avaivartika* szó hangzás utáni átírása, nem visszaesést jelent, a jelentését visszaadó kínai megfelelője *butui* 不退. A fogalom azt jelenti, hogy a lények fejlődésének iránya mindig a megvilágosodás és a buddhaság elérése, és soha nem a fordított irány, azaz zuhanás a poklok felé.

²³⁹ *Nirvāṇa sūtra*, *Oroszlánivöltés bodhisattva* című fejezet: T12: 374, p. 556, a6-8.

²⁴⁰ *Nirvāṇa sūtra* 10. fejezet: *Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva*: T12: 374, p. 517, c29-p. 518, a4.

A lényeket jócselekedeteik vezetik a buddhatermészet irányába. Az élettelen tárgyakban nincs jóság, ezért képtelenek törekedni a buddhatermészet elérésére. A buddhatermészet tanításának értelme és haszna abban áll, hogy a lényekben felébreszti a megvilágosodásra törekvő tudatot. Ezt tanítja az alábbi példázat is:

Jó Fiam! Történt egyszer, hogy a Nairañjanā folyónál tartózkodtam, és így szóltam Ānandához: „Meg szeretnék fürödni, fogd a ruháim és a szappant.” Amint a vízbe léptem, a röpködő madarak, a víz és a szárazföld minden élőlénye körém gyűlt. Ekkor ötszáz *brāhmaṇa* érkezett a folyópartra. Odaértek, ahol tartózkodtam, és így beszéltek maguk között: „Vajon hogyan tehetett szert gyémánt [*vajra*] testre?”²⁴¹ Ha Gautama nem tanítaná, hogy az élet véget ér a halállal, akkor mi követnénk őt, és betartanánk minden törvényét.” Jó Fiam! Ekkor én, mivel ismerem mások tudatát, megtudván, hogy ezek a *brāhmaṇák* szívükben mit gondoltak, így szóltam hozzájuk: „Miért gondoljátok, hogy én azt tanítom, hogy az élet véget ér a halállal?” A *brāhmaṇák* így szóltak: „Gautama a *sūtrák*ban számos helyen azt tanítja, hogy minden lény egyformán éntelen. Ha azt állítja, hogy [a lények] éntelenek, akkor, hogy mondhatná mégis azt, hogy életük a halállal nem ér véget? Ha nincs én, akkor ugyan ki tartaná be a fogadalmakat, és ki szegné meg a fogadalmakat?” Buddha így szólt: „Én nem mondom, hogy a lények mind éntelenek. Én mindig csak azt hirdetem, hogy a lényeknek kivétel nélkül van buddhatermészetük. A buddhatermészet vajon nem ugyanaz, mint az én? Ezért tehát én nem tanítom azt, hogy az élet véget ér a halállal. A lények nem látják a buddhatermészetet, ezért állandótlanak, éntelenek, szenvedéssel teliek és szennyezettek, ezek miatt mondom azt, hogy életük véget ér a halállal.” A *brāhmaṇák* amint meghallották, hogy a buddhatermészet azonos az énnel, azonnal megszületett bennük a teljes és tökéletes megvilágosodásra törekvő tudat. Kis idő múlva szerzetekek lettek, és a *bodhisattva* utat kezdték el gyakorolni. Valamennyi röpködő madárban, a víz és a szárazföld élőlényeiben is mind megszületett a legfelsőbb bölcsességre törekvő tudat, és miután megszületett bennük ez a tudat, rövidesen megszabadultak [állati] testüktől.”²⁴²

²⁴¹ A gyémánttest a megvilágosodott testet jelenti.

²⁴² Magasabbrendű formában születtek újjá.

Jó Fiam! A buddhatermészet valójában nem azonos az énnel, csak a lények miatt tanítottam azt, hogy ugyanaz, mint az én.²⁴³

善男子！我於一時住尼連禪河，告阿難言：我今欲洗，汝可取衣及以澡豆。我既入水一切飛鳥水陸之屬悉來觀我。爾時復有五百梵志來在河邊。因到我所，各相謂言：云何而得金剛之身？若使瞿曇不說斷見，我當從其啟受齊法。善男子！我於爾時以他心智，知是梵志心之所念，告梵志言：云何謂我說於斷見？彼梵志言：瞿曇。先於處處經中說諸眾生悉無有我。既言無我。云何而言非斷見耶？若無我者，持戒者誰，破戒者誰？佛言：我亦不說一切眾生悉無有我。我常宣說一切眾生悉有佛性。佛性者，豈非我耶？以是義故，我不說斷見。一切眾生不見佛性，故無常、無我、無樂、無淨。如是則，名說斷見也。時諸梵志聞說，佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心。尋時出家，修菩提道。一切飛鳥水陸之屬，亦發無上菩提之心，既發心已，尋得捨身。善男子！是佛性者，實非我也。為眾生故說名為我。

A történet szerint a buddhatermészet személyes énnel való azonosítása nem más, mint ügyes eszköz. A fenti idézetből az is kiderül, hogy a buddhatermészet fogalma az állatvilágra is kiterjed, ők is képesek a tanítást hallva magasabb fejlettségi szintre jutni, hiszen ők is a tíz létbirodalom élőlényei közé tartoznak. Ebből arra következtethetünk, hogy a létbirodalmak legalacsonyabb régióiban élőknek is van buddhatermészetük, tehát a pokollakóknak és az éhes szellemeknek is.

A következő kérdés, hogy vajon minden tudati és erkölcsi kvalitástól függetlenül, kivétel nélkül minden lénynak van buddhatermésze, vagy pedig vannak olyanok, akiknek nincs, kiélezett vitát váltott ki Kínában, rögtön az után, hogy a *Nirvāṇa sūtra* első fordításai megjelentek, és a kínai szerzetesek tudomást szereztek róla. A vitában a fő szerep Daoshengnek 道生 jutott (?–434), aki mit sem törődve kortársai heves ellenzésével váltig állította, hogy még a leggonoszabb lényeknek is van buddhatermészetük. A történet röviden a következő: Miután Faxian fordítása megjelent, e fordítás alapján mindenki azon a véleményen volt, hogy az *icchantikáknak* nincs

²⁴³ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 525, a12-b1.

buddhatermészetük. Daosheng azonban azt állította, hogy ezen a ponton a szöveg hibás, mivel bizonyos lények kizárása a megvilágosodás lehetőségéből ellentétben áll a *mahāyāna* szellemiségével. Szerzetestársai nem fogadták el a véleményét, az „északi szöveg” megjelenésével azonban bizonyosságot nyert, hogy Daoshengnek igaza volt.²⁴⁴

Annak ellenére, hogy a *Nirvāṇa sūtra* alaptanítása, hogy minden lénynak van buddhatermészete, vagyis pontosabban fogalmazva minden lény képes arra, hogy valamikor a jövőben elérje a buddhaság állapotát, a szöveg több helyen is említést tesz a javíthatatlanul gonosz *icchantikákról*,²⁴⁵ akik elmerültek a tudatlanság vizében, súlyos karmájuk mélyre húzza őket, és képtelenek meghallani Buddha tanítását. A *Nirvāṇa sūtra* a következőképpen jellemzi az *icchantikákat*:

A leggonoszabb [lényeket] nevezik *icchantikának*.²⁴⁶

最極惡者，名一闍提。

icchantikának nevezik azokat, akik elvágják jó gyökereiket. Mivel elvágják jó gyökereiket, elsüllyedtek az élet és a halál [*saṃsāra*] folyamában, és nem tudnak kikerülni belőle. Miért? [Mert] a rossz karma súlyos, és ők nem rendelkeznek a hit erejével.²⁴⁷

一闍提者，名斷善根。斷善根故，沒生死河，不能得出。何以故？惡業重故，無信力故。

Ezek szerint az *icchantikák* rossz karmájuk miatt nem érthetik meg a *Dharmát*, és így nem szabadulhatnak ki a létforgatagból. Az *icchantikák* fő bűnei közé tartozik, hogy nincs hitük, helytelen nézeteket vallanak, vagyis nem hisznek abban, hogy létezik megvilágosodás és *nirvāṇa*, és nem hisznek a buddhista tanításokban általában. Ezen kívül erkölcstelen viselkedés, gőg stb. jellemzi őket.²⁴⁸ E jel-

²⁴⁴ Daosheng történetéről lásd Hamar 2017. pp. 48–53.

²⁴⁵ Az *icchantika* szó a szanszkrit vágyakozni igéből származik, ezt tükrözik a szó jelentését visszaadó kínai fordítások: *duoyu* 多欲 („akinek sok vágya van”), *leyu* 樂欲 („aki örömet leli a vágyakban”), és *datan* 大貪 („nagy mohó”). Liu 1984. p. 58.

²⁴⁶ *Nirvāṇa sūtra* 8. fejezet: Tiszta gyakorlatok: T12: 374, p. 454, a5-6.

²⁴⁷ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 554, b18-20.

²⁴⁸ Liu 1984. pp. 59–63.

lemzések alapján arra következtethetnénk, hogy az *icchantikák* soha nem érhetik el a megvilágosodást, amint azonban már láttuk, a *Nirvāṇa sūtra* számtalan helyen azt hangsúlyozza, hogy minden egyes lénynek van buddhatermészete. E tekintetben a terjedelmes *Nirvāṇa sūtra* egyes részei különböző, egymásnak ellentmondó tanításokat tartalmaznak, ami arra enged következtetni, hogy a mű több rétegből állt össze, és nyilvánvalóan több szerző munkája.²⁴⁹

Liu (1984) az „északi szöveg” tizenhárom fejezetét három részre osztja, és külön-külön vizsgálja az *icchantikák* kérdését. A *Nirvāṇa sūtra* első öt fejezete – amely nagyjából azonos Faxian korábbi fordításával – egyértelműen amellet foglal álláspontot, hogy az *icchantikáknak* nincs buddhatermészetük.²⁵⁰ Ezek után érthető, hogy a kínai szerzetesek – Daosheng kivételével – miért gondolták így az első (töredékes) fordítás megjelenése után, és miért változtatták meg később az álláspontjukat.

Az első rész azt tanítja, hogy minden lénynek van buddhatermészete, kivéve az *icchantikákat*, akik mintha süketek lennének, sohasem hallhatják meg a Dharma hangját.²⁵¹ Gyakori hasonlat a megperzselt magok példázata:

Továbbá, jó Fiam, olyanok [az *icchantikák*], mint a megperzselt magvak, még ha édes eső öntözi is ezeket száz, ezer és tízezer *kalpán* keresztül, akkor sem fognak soha kisarjadni. Ha hajtás sarjad, akkor nem ezekből. Az *icchantikák* szintén ilyenek. Még ha hallják is ennek a csodálatos *Mahāparinirvāṇa sūtrának* [a tanítását], akkor sem sarjad ki bennük soha a *bodhisattva* tudat [*bodhicitta*]. Ha megszületik [a *bodhisattva* tudat], akkor nem bennük. Miért? [Azért, mert] ezek az emberek minden pozitív gyökérokot elvágta, és olyanok, mint a megperzselt magvak, többé nem születnek meg bennük a *bodhisattva* lét gyökereinek a hajtásai.²⁵²

²⁴⁹ Liu 1984. pp. 63–64. A továbbiakban Liu arra is felhívja a figyelmet, hogy Dharmakṣema *Gaoseng zhuan*-beli 高僧傳 életrajzában az áll, hogy a *Nirvāṇa sūtra* azon változata, amelyet Dharmakṣema lefordított, három részben és három különböző időben érkezett Kínába.

²⁵⁰ Liu 1984. p. 64.

²⁵¹ Liu 1984. p. 65.

²⁵² *Nirvāṇa sūtra* 4. fejezet: A Tathāgata természetéről: T12: 374, p. 418, a4-9.

復次善男子，譬如焦種，雖遇甘雨百千萬劫，終不生芽。芽若生者，亦無是處。一闍提輩亦復如是。雖聞如是大般涅槃微妙經典，終不能發菩提心牙[芽]。若能發者，無有是處。何以故？是人斷滅一切善根，如彼焦種，不能復生菩提根牙[芽]。

A *Nirvāṇa sūtra* második része (a hatodiktól a kilencedik fejezetig) szintén önálló tartalmi és szerkezeti egységet alkot.²⁵³ Ami az *icchantikák* kérdését illeti, még több hasonlattal írja körül álnok, gonosz természetüket, sőt az is elhangzik, hogy meggyilkolni egy *icchantikát* olyan, mint kivágni egy fát vagy kiásni egy gödröt, semmilyen negatív karma nem származik belőle. Olyan gondolatok is megjelennek azonban ebben a részben, amelyek ellentmondanak az első rész tanításainak, és azt feltételezik, hogy a pokolra jutott *icchantikák* érezhetnek bűnbánatot, vagy azt állítják, hogy az *icchantikáknak* lehetnek jó gyökereik a jelenben vagy a jövőben.²⁵⁴

A *Nirvāṇa sūtra* harmadik és legutolsó része (a hatodiktól a kilencedik fejezetig) egészen másképpen áll hozzá az *icchantikák* kérdéséhez.²⁵⁵ Élesen ellentmond, mintegy „kiigazítja” az első két rész *icchantikákra* vonatkozó tanítását. Bár továbbra is úgy hivatkozik rájuk, mint olyanokra, akik elvágták jó gyökereiket, mégis világosan és határozottan hangsúlyozza, hogy nekik is van buddhatermészetük:

Valamennyi lény egészen biztosan el fogja érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezért tanítom a *sūtrákban*, hogy minden egyes lénynak, egészen az öt halálos bűnt elkövetőkig, a négy súlyos tilal-

²⁵³ Ezeket a fejezeteket az első rész folytatásának szánták. Az első rész végén Śākyamuni bejelenti, hogy beteg, a második rész pedig azzal kezdődik, hogy Kāśyapa szemére veti, hogy betegnek tettei magát, és ezzel félrevezeti a lényeket, akik azt fogják hinni, hogy Buddha személye múlandó. Továbbá az első rész néhány motívuma folytatódik, például az a gondolat, hogy a *nirvāṇa* örök, boldog, személyes és tiszta stb. Ennek ellenére a *mahāyāna sūtrák* minden jellemzőjével rendelkező, különálló szerkezeti és tartalmi egységet alkot: az elején elhangzik a tanítás iránti kérés a hallgatóság részéről, Buddha kinyilvánítja természetfeletti erejét, majd a tanítások kifejtése után azzal zárul a szöveg, hogy Kāśyapa megígéri, hogy a halottakat gyakorolni fogja (Liu 1984. p. 67).

²⁵⁴ Liu 1984. pp. 67–70.

²⁵⁵ Valószínűleg ez a harmadik rész keletkezett legkésőbb. Újabb gondolatokat fűz a korábban bevezetett témákhoz, az *icchantikák* kérdésében azonban élesen ellentmond, mintegy „kiigazítja” az első két részt (Liu 1984. p. 70).

mat megszegőkig és egészen az *icchantikák*ig, egyaránt van buddhatermészete.²⁵⁶

一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我經中說，一切眾生乃至五逆、犯四重禁及一闍提，悉有佛性。

Mit nevezünk teljes és tökéletes hitnek? Őszintén elhinni, hogy a Buddha, a Dharma és a Saṅgha örök, hogy a tíz irány valamennyi buddhája ügyes eszközök [*upāya*] révén jelenik meg, és hogy valamennyi lénynek, még az *icchantikáknak* is van buddhatermészetük.²⁵⁷ 云何名為信心具足？深信佛法眾僧是常，十方諸佛方便示現，一切眾生及一闍提悉有佛性。

A befejező rész számos helyen hirdeti, hogy az *icchantikák*, amint felhagynak gonoszságaikkal, alkalmassá válnak a megvilágosodás elérésére, és ők is egészen biztosan el fogják érni a megszabadulást.

Arra a kérdésre, hogy mégis hogyan érheti el a buddhaság állapotát egy olyan lény, akit pontosan az határoz meg, hogy minden jóra való törekvés alaptól hiányzik belőle, a *Nirvāṇa sūtra* két megoldást kínál. Az egyik, hogy az *icchantiká*let csupán ideiglenes, és megfelelő vallásgyakorlattal megszüntethető, a másik pedig az, hogy mivel a buddhatermészet minden kettősségen túli, abszolút princípium, ezért eltörölni, kizárni sem lehet semmiből, mivel az önmagában kettősséget teremtené.²⁵⁸ A buddhatermészet fogalmának későbbi alakulása szempontjából a második érv mindenképpen figyelemre méltó, Zhanran gyakran használja fel ezt az érvet *A gyémántpenge* című értekezésében.

Ha úgy van, amint mondtad, hogy a buddhatermészet nem vágható el [nem szüntethető meg], akkor hogyan lehetséges, hogy az *icchantikák* elvágták jó gyökereiket? Jó Fiam, a jó gyökereknek két fajtája van: az egyik belső, a másik külső. A buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, ezért a buddhatermészet nem vágható el. A [gyökérokoknak] további két típusa van: az egyik szennyezett, a másik

²⁵⁶ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 534, c13-15.

²⁵⁷ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 549, a11-13.

²⁵⁸ Liu 1984. pp. 73–76.

szennyezettségektől mentes. A buddhatermészet sem nem szennyezett, sem nem szennyezettségektől mentes, ezért nem vágható el. A [gyökérokoknak] további két típusa van: az egyik állandó, a másik nem állandó. A buddhatermészet sem nem állandó, sem nem állandótlan, ezért nem vágható el.²⁵⁹

如汝所言佛性不斷，云何一闡提斷善根者？善男子，善根有二種：一者內，外。佛性非內非外，以是義故佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏。佛性非有漏非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常。佛性非常非無常，是故不斷。

A fenti idézetből kiderül, hogy a jó gyökerek és a buddhatermészet két különböző kategória, az előző e világi, az utóbbi viszont minden kettősségen túli, abszolút kategória. Az *icchantikák* elvágják ugyan jó gyökereiket, de ebből nem következik, hogy ne lenne buddhatermészetük. Továbbá, mivel a buddhatermészet minden megkülönböztetésen túli, abszolút kategória, ezért semmi sem zárható ki belőle.²⁶⁰

Kínában a *Nirvāṇa sūtrát* egységes műnek tekintették, annak el-
lenére, hogy egymásnak ellentmondó tanításokat is tartalmaz. A *ti-
antai* iskola a mű ellentmondásosságát azzal magyarázza, hogy a
Nirvāṇa sūtra egyes eszközöket (*upāya*) alkalmazva és ezek segít-
ségével fejti ki a végső soron valós tanítást (*dai quan shuo shi* 帶
權說實). Vagyis vannak benne olyan tanítások, amelyeket Buddha
a kevésbé fejlett lények számára tanított (ide sorolható többek kö-
zött az a tanítás, hogy az *icchantikáknak* nincs buddhatermészetük),
de ugyanakkor, egészébe véve, a végső és valós igazságot tanítja
(vagyis azt, hogy minden lénynek egyaránt van buddhatermészete).
Összességében véve, a kínai buddhista hívők számára a *Nirvāṇa
sūtra* azt az üzenetet hordozza, hogy minden egyes lénynek, még
a leggonoszabbnak is, van buddhatermészete.

²⁵⁹ *Nirvāṇa sūtra* 10. fejezet: Mahāvairocana nagy erényű király *bodhisattva*: T12: 374, p. 493, c26-p. 494, a2.

²⁶⁰ Liu 1984. p. 75.

II.2. A BUDDHATERMÉSZET FOGALMA NÉHÁNY KÍNAI BUDDHISTA IRÁNYZAT FILOZÓFIÁJÁBAN. ZHANRAN BUDDHATERMÉSZETRŐL ALKOTOTT ELMÉLETÉNEK AZ ELŐZMÉNYEI

A továbbiakban olyan iskolákat és elméleteket mutatok be, amelyek hatást gyakoroltak Zhanran buddhatermészetről alkotott filozófiájára. A *nirvāṇa* iskola azért fontos, mivel követői a *Nirvāṇa sūtrából* kiindulva azt vallották, hogy csakis az érző lényeknek van buddhatermészetük. A *gyémántpenge* című értekezést – és Zhanran filozófiáját általában – alapjaiban határozza meg a *tiantai* iskola alapítójának, Zhiyi-nek a filozófiája, ezért egy rövid fejezet erejéig megkíséreltem felvázolni az iskola alaptanításait, különös figyelmet fordítva a buddhatermészetről alkotott nézetekre. Meglepő a hasonlóság a *sanlun* iskola mesterének, Jizangnak buddhatermészetről alkotott filozófiája és Zhanran gondolatmenete között, ezért Jizang gondolatainak a bemutatására is kitérek.

II.2.1. A *nirvāṇa* iskola

A fentiekben utaltam rá, hogy a nagy terjedelmű, tartalmát tekintve rendkívül gazdag *Nirvāṇa sūtra* tanításainak az elemzése és értelmezése köré épült az úgynevezett *nirvāṇa* iskola.²⁶¹ A Déli dinasztiák korában (420–589) a buddhatermészettel kapcsolatos fejtegetések középpontjában az *icchantikák* kérdése állt. A korszak végére nagy általánosságban egyetértés alakult ki a buddhista tudósok között, akik kimondták, hogy még ezeknek a leggonoszabb lényeknek is van buddhatermészetük. Általánosan elfogadott nézetté vált, hogy a buddhatermészet egyetemesen érvényes minden lényre, és ez a *Nirvāṇa sūtra* valódi üzenete. Az a kérdés, hogy vajon az érző lényeken túl más létezőkre is vonatkozik-e a buddhatermészet fogalma, vagy sem, csupán a Sui- (581–618) és Tang-korban (618–907) került előtérbe. Elsőként a *sanlun*, majd a *tiantai* iskola mesterei vonták kétségbe azt az álláspontot, hogy a buddhatermészet a tudattal rendel-

²⁶¹ A *nirvāṇa* iskoláról lásd Hamar 2017. pp: 71–72.

kező élőlényekre korlátozódik, és egyre határozottabban hirdették a buddhatermészet abszolút, egyetemes, mindenre kiterjedő voltát.²⁶²

A *nirvāṇa* iskola követői azt vallották, hogy minden élőlénynek – még az *icchantiká*knak is – (ám csakis az élőlényeknek) van buddhatermészetünk. Nézetüket leginkább a *Nirvāṇa sūtra Kāśyapa bodhisattva* című fejezetéből vett idézetekre és a *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* tanításaira alapozták. Azokat a tanításokat emelték ki, amelyek azt hangoztatták, hogy csak a tudattal rendelkező lények előtt nyitott a megvilágosodás lehetősége, és a buddhatermészet nem vonatkozik sem a növényvilágra, sem az élettelen tárgyakra.²⁶³ Sengliang 僧亮 (438–496) a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet élettelen dolgokra vonatkozó megállapításait²⁶⁴ így kommentálta:

Sengliang mondta: [...] Az élettelen tárgyaknak nincsenek érzelmeik, és nincs megvilágosodásra [képes] természetük sem, [ezért] nincs [buddha]természetük.²⁶⁵

僧亮曰: [...] 無情之物者, 無情, 無悟解之性, 非性也。

Az iskola virágkorát Baoliang 寶亮 (444–509) tevékenysége jelentette, aki a Liang-dinasztia Wu császáranak kegyeit élvezte. Ő azt hirdette, hogy a buddhatermészet a lények tudatában van. A szenvedés elkerülésére és a megnyugvás elérésére irányuló törekvéssel azonosította az alapvető okot, amely állítása szerint minden lényben, balgában és bölcsben egyaránt megtalálható. Baoliang ezt a tudatot összefüggésbe hozta az öntermészet tiszta tudatosságával és a középúttal. A pozitív gondolatokkal és a jó cselekedetekkel azonosította a kiegészítő okot, amely a megszabadulás elérésének gyümölcsét táplálja az élőlényekben.²⁶⁶

Baoliang ezt mondta: Négy fajta buddhatermészet van, ezek: az alapvető ok, a kiegészítő ok [tett-/feltétel ok], az eredmény és az eredmény-eredménye. Ez a négy mindent magába foglal. Az alapvető és

²⁶² Koseki 1980. p. 24.

²⁶³ Koseki 1980. p. 23.

²⁶⁴ A teljes idézetet lásd fent, a II.1.6. fejezetben.

²⁶⁵ *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárjainak gyűjteménye*: T37: 1763, p. 598, b12-13.

²⁶⁶ Lai 1982/a. p. 142.

kiegészítő okok a szellemi tudatosság útját jelentik, [azaz] a szenvedés elkerülésére és a megnyugvás keresésére [irányuló törekvésben] balga és bölcs nem különbözik. [...] Ebből tudom, hogy a szenvedés elkerülésére és a megnyugvás keresésére [irányuló törekvés] megszabadulásban betöltött szerepe nem a jó és a rossz [karmikus] okoktól függ. Ezt nevezi a *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* az öntermészet tiszta tudatának, a [*Nirvāṇa sūtra*] *Oroszlánüvöltés bodhisattva* című fejezete pedig az egyetlen középútnak. Ez a [megszabadulásban betöltött] szerep nem különbözik a hatalmas abszolút princípiumtól, vajon nem ez [a buddhatermészet] alapvető oka? Ami a kiegészítő okot illeti, lényegét a tízezer jószág alkotja. Egyetlen pozitív gondolat [és minden jószág, ami] ezt meghaladja, a győzedelmes eredményt táplálja a lényekben. Mivel ebből a feltételből indul ki, kiegészítő oknak [feltételoknak] nevezzük.²⁶⁷

寶亮曰。佛性有四種，謂正因、緣因、果及果果也。四名所收旨無不盡。緣、正兩因，並是神慮之道，夫避苦求安，愚智同爾。[...] 故知，避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也。以勝鬘經云：自性清淨心也，師子吼品云：一種之中道也。而此用者，不乖大理，豈非正耶？緣因者，以萬善為體。自一念善以上，皆資生勝果。以藉緣而發，名為緣因也。

Bár megfogalmazza a gondolatot, hogy a lények buddhatermészete azonos a középúttal, mégis tagadja, hogy az élő entitásokon kívül bármi másnak lenne buddhatermészete. Úgy gondolja, hogy amiben nincs élet, abban buddhatermészet sem lehet.²⁶⁸ Bár a növényekben van élet, a növényeknek mégisincs buddhatermészetük, mivel hiányzik belőlük a tudatosság. A buddhatermészet alapfeltételei tehát az élet és a tudatosság jelenléte.

Baoliang tanítványa, Fayun²⁶⁹ 法雲 (467–522), mesterének gondolatmenetét folytatva kifejti, hogy azért nincs a fáknak és köveknek buddhatermészetük, mert képtelenek gyűlölni a szenvedést, és boldogságra sem tudnak törekedni. Ahogyan a fentiekben láttuk,

²⁶⁷ *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárjainak gyűjteménye (Dapan niepan jing jijie 大般涅槃經集解)*: T37: 1763, p. 447, c11-21.

²⁶⁸ Lai 1982/a. p. 143.

²⁶⁹ Baoliang és Fayun mesterekről lásd Hamar 2004. pp. 71–72.

a *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* az a szöveg, amely a *tathāgata-garbha* lényekben való jelenlétét ezekhez az érzelmekhez köti.

A harmadik mester [Fayun] ezt mondta: A lények tudata különbözik a fáktól és kövektől, [mivel] egészen biztosan megvan benne a szenvedés gyűlöletének és a boldogság keresésének [a tulajdonsága]. Ennek a természetnek köszönhetően viszik véghez [a lények] az önművelés tízezer gyakorlatát, [és emiatt] végül övék lesz a legfelsőbb megvilágosodott tudat bölcsességének [*bodhi*] örömteli gyümölcse. Ezért mondom, hogy a [buddhatermészet] alapvető okának lényegisége nem más, mint a tudat természete. A [*Nirvāṇa sūtra*] szövegében, tovább, ez áll: „Valamennyi lénynak van tudata. Minden, aminek tudata van, végül egészen biztosan eléri a teljes és tökéletes megvilágosodást.”²⁷⁰ A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* ezt írja: „Ha nem lenne a *tathāgata-garbha*, akkor [a lények] nem gyűlölnék a szenvedést, és nem lennének örömeiket a *nirvāṇa* keresésében.”²⁷¹ Ez tehát Guangzhai Yun [Fayun] Dharma mester tanításának a lényege.²⁷²

第三師云：眾生之心異乎木石，必有厭苦求樂之性。由有此性，故修萬行，終歸無上菩提樂果。故說心性為正因體。如下文言：“一切眾生悉皆有心。凡有心者，必當得成阿耨菩提。”夫人經言：“若無如來藏，下[不]得厭苦，樂求涅槃。”故此是光宅雲法師義也。

A Liang-dinasztia Wu császára (464–549) a buddhatermészet alapvető okát a valós lélekkel vagy a személyes énnel azonosította, és szintén tagadta, hogy a növényeknek vagy az élettelen tárgyakkal lenne buddhatermészetük.

²⁷⁰ *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*, T12: 374, p. 524, c7-9.

²⁷¹ *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經: Ha nem lenne a *tathāgata-garbha*, akkor [a lények] nem gyűlölnék a szenvedést, és nem lennének örömeiket a *nirvāṇa* keresésében. [...] A *tathāgata-garbhának* nincs kezdete és vége, nem keletkező és nem megszűnő *dharma*. A szenvedésbe vettette gyűlöli a szenvedést, és örömet leli a *nirvāṇa* keresésében. 若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃。[...] 如來藏者，無前際不起不滅法。種諸苦得厭苦，樂求涅槃。 T12: 353, p. 222, b14-19.

²⁷² Fayun szavai *A nirvāṇa iskola lényege* (*Niepan zong yao* 涅槃宗要) című Tang-kori munkában őrződtek meg; T38: 1769, p. 249, a21-26.

A negyedik, a Liang-dinasztia Wu császárának magyarázata. A tudat természete, hogy nem enyészik el. A [buddhatermészet] alapvető okának lényegisége a valós lélek. [Mivel a valós lélek] eredendően a testben van, ezért különbözik a fáktól, kövektől és a többi élettelen tárgytól. Ez azt jelenti, hogy már az okban megtalálható a valós lélek természete, és ezért képes elérni a valós buddhaság eredményét. Ezért a *Nirvāṇa sūtra*, *A Tathāgata természetéről* című fejezetének elején ez áll: „A személyes én ugyanaz, mint a *tathāgata-garbha* jelentése. Valamennyi lénynak van buddhatermészete, ez a személyes én jelentése.”²⁷³

第四梁武天子義。心有不失之性。真神為正因體。已在身內，則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。故大經如來性品初云：“我者即是如來藏義。一切眾生有佛性，即是我義。”

A fenti idézetek alapján világos, hogy a *nirvāṇa* iskola követői úgy vélték, hogy minden lénynak van buddhatermészete, ez a buddhatermészet pedig a tudatban vagy tudatosságban (*vijñāna*) lakozik.²⁷⁴ Következésképpen, minden tudattal rendelkező lénynak, ám kizárólag csak tudatos lénynak, van buddhatermészete.

II.2.2. A *sanlun* iskola mesterének, Jizangnak az álláspontja: „A fűveknek és fáknak is van buddhatermészetük!”

A *madhyamaka* kínai változatát nevezik *sanlun* 三論, azaz háromértekezés-iskolának.²⁷⁵ Jizang 吉藏 (549–623) buddhatermészetről

²⁷³ *A mahāyāna négy értekezésének rejtélyes jelentése* (*Dasheng si lun xuanyi* 大乘四論玄義) a Liang-dinasztia Wu 武császárának tulajdonítja az idézetet; X46: 784, p. 601, b20-24. *Nirvāṇa sūtra* 4. fejezet: A Tathāgata természetéről: A személyes ugyanaz, mint a *tathāgatagarbha* jelentése. Valamennyi lénynak van buddhatermészete, ez a személyes én jelentése. 我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。 T12: 374, p. 407, b9-10.

²⁷⁴ Koseki 1980. p. 24.

²⁷⁵ A kínai *madhyamakát* azért nevezik *sanlun*, azaz háromértekezés-iskolának, mert a *madhyamaka* írások közül hármát tartottak kiemelkedően fontosnak. Ezek a következők: *Értekezés a közép tanításáról* (*Madhyamaka-sāstra*; *Zhong lun* 中論), *A tizenkét kapu értekezés* (*Dvādaśanikāya sāstra*; *Shi'er men lun* 十二門論)

alkotott elméletei minden bizonnyal hatással voltak Zhanran buddhatermészettel kapcsolatos filozófiájára, ugyanis kettejük gondolatmenetében számos hasonlóság fedezhető föl. Zhanran ugyanakkor egyszer sem utal vagy hivatkozik Jizang műveire.

Jizang buddhatermészet kapcsán megfogalmazott gondolatait az *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論 T45: 1853) című műve tartalmazza. Művében a *prajñāpāramitā* irodalom ürességfilozófiájának és a *Nirvāṇa sūtrában* kifejtett buddhatermészet elméletének a szintézisét hozza létre. A két, eltérő szellemi gyökerekből táplálkozó elmélet összegző elemzésekor a kínai buddhista filozófiában először jutott arra a következtetésre, hogy nemcsak az élőlényeknek, hanem a fáknak és füveknek is van buddhatermészetük.²⁷⁶ A növényvilág a buddhista ontológiában általánosságban véve élettelennek minősül, olyan értelemben, hogy a növényeknek nincsenek sem érzeteik, sem gondolataik, sem tudatuk, ezért megszűnésüket követően nem szülehetnek újjá, tehát nem vesznek részt az újjászületések körforgásában, a *samsārában*.²⁷⁷ Az úgynevezett „hat létbirodalom” tudatállapotai között szerepel az állati lét, a növényi és az ásványi azonban nem. Jizang következtetése így hangzik:

Ha meg akarjuk világítani, hogy mely létezőknek van buddhatermészetük, akkor azt kell mondanunk, hogy nemcsak az élőlényeknek van buddhatermészetük, hanem a füveknek és a fáknak is van.²⁷⁸
若欲明有佛性者。不但眾生有佛性。草木亦有佛性。

A *Nirvāṇa sūtra* korábbi kommentátorai elutasították azt a lehetőséget, hogy a buddhatermészet a növényvilágra is vonatkozna, azon az alapon, hogy a buddhatermészet megvalósításához mindenképpen szükség van tudatra és tudati tevékenységekre. Jizang azonban a buddhatermészetet egyetemes princípiumként értelmezte, és a középúttal azonosította.²⁷⁹ (A „középút-buddhatermészet” [*zhong-*

és *A száz vers értekezése* (*Śata-śāstra*; *Bai lun* 百論). Az iskoláról bővebben lásd Hamar 2004. pp. 42–46, 74–77.

²⁷⁶ Koseki 1980. p. 17.

²⁷⁷ Schmithausen 2009. p. 19.

²⁷⁸ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T45: 1853, p. 40, b19–20.

²⁷⁹ Koseki 1980. p. 17.

dao foxing 中道佛性] egységes fogalma a későbbiekben a *tiantai* iskola alapítójának, Zhiyinek a filozófiájában is megjelenik.) Jizang a buddhatermészet középúttal való azonosítását a *Nirvāṇa sūtrára* alapozta:

Jó Fiam! Azt kérdezted, hogy mi a buddhatermészet. Jól figyelj! Most részletesen elmagyarázom neked. Jó Fiam! A buddhatermészet az elsődleges igazság szerinti ürességet jelenti. Az elsődleges igazság szerinti ürességet nevezzük bölcsességnak. Ez az [elsődleges igazság szerinti] üresség nem tesz különbséget üresség és nem üresség között. A bölcs az ürességet a nem ürességgel [egységben] látja, az állandót az állandótlannal, a szenvedést az örömmel, az ént az éntelenséggel. Üresség minden, ami *samsāra*, nem üresség a hatalmas *nirvāṇa*. Továbbá az éntelenség a *samsāra*, a személyes én pedig a hatalmas *nirvāṇa*. Csak az ürességet látni és nem látni a nem ürességet, nem nevezhető középútnak, továbbá mindent éntelennek látni, és nem látni a személyes ént, szintúgy nem nevezhető középútnak. **A középutat buddhatermészetnek nevezzük.** Ezért tehát, a buddhatermészet örök, állandó és változatlan. Mivel a tudatlanság befedi, a lények nem látják. A *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* mindent üresnek látnak, és nem látják a nem ürességet, továbbá mindent éntelennek látnak, és nem látják a személyes ént, ezért nem értik az elsődleges igazság szerinti ürességet. Mivel nem értik az elsődleges igazság szerinti ürességet, nem követik a középutat, [és mivel] nem [követik] a középutat, nem látják a buddhatermészetet.²⁸⁰

善男子！汝問云何為佛性者。諦聽諦聽！吾當為汝分別解說。善男子！佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者，一切生死，不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死，我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道，乃至見一切無我，不見我者，不名中道。**中道者名為佛性。**以是義故，佛性常恒，無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞、緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我，以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道，無中道故，不見佛性。

²⁸⁰ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 374, p. 523, b11-23.

Az elsődleges igazság szerinti üresség a dualitásoktól mentes ürességet jelent, ami sem nem kizárólag üresség, sem nem kizárólag nem üresség. Jizang a fent idézett részletet emelte ki végső igazságként a *Nirvāṇa sūtrából*, mivel ez felelt meg leginkább a *madhyama* középútról és ürességről szóló tanításának. Jizang a fentiek fényében így ír a „középút-buddhatermészetről”:

Az úgynevezett bölcsesség nem különbözteti meg a tudást és a nem tudást, nem lát ürességet, [így] megszabadul az ürességtől, és nem lát nem ürességet, [így] megszabadul a nem ürességtől. Megszabadul a tudástól, és megszabadul a nem tudástól is. Messze eltávolodni e két véglettől, ennek neve a szent középút. Továbbá ezt a két látásmódot [végletet, külön-külön] nem nevezzük középútnak. Ami nem állandó, és nem véges, annak neve középút. Ezek alapján vajon nem a középút jelenti a buddhatermészetet? Így tehát, megszabadulva a nem ürességtől, eltávolodunk az állandóság végletétől, továbbá megszabadulva az ürességtől, eltávolodunk a végesség végletétől is. Ugyanezt jelenti, hogy nem különböztetjük meg a tudást és a nem tudást. Ezért nevezzük a középútat buddhatermészetnek. Így tehát a szövegekben szereplő buddhatermészet [fogalma] nem más, mint a tökéletes megvilágosodás [*sambodhi*] és a középút magva. Ezért most megvilágítom, hogy az elsődleges igazság szerinti üresség neve buddhatermészet. [A buddhatermészet] nem különbözteti meg az ürességet és a nem ürességet, nem különbözteti meg a tudást és a nem tudást, nem állandó és nem véges, ezért neve: középút. Csakis ez az, amit „középút-buddhatermészetnek” nevezünk.²⁸¹

所言智者，不見智與不智，即不見空，除空，不見不空，除不空。除智，又除不智。遠離二邊，名聖中道。又言，如是二見，不名中道。無常無斷，乃名中道。此豈非以中道為佛性耶？是以除不空，則離常邊，又除於空，即離斷邊。不見智與不智，義亦如是。故以中道為佛性。是以文云佛性者，即是三菩提中道種子也。是故今明，第一義空名為佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名為中道。只以此為中道佛性也。

²⁸¹ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T45: 1853, p. 37, b17-26.

Jizang művei alapján arra következtethetünk, hogy a kor buddhista gondolkodóit az a kérdés foglalkoztatta, hogy a buddhatermészet hol, miben található, és konkrétan mi az, amire kiterjed. Mivel a fogalom tartalmazza a „természet” szót, ezért általában a megvilágosodás elemi okát, magvát látták benne, így a buddhatermészet alapvető okának (*zhengyin* 正因) meghatározása volt az elsődleges feladat. Szintén kulcsfontosságú kérdés, hogy vajon a buddhatermészet eredendően létezik (*benyou* 本有), vagy pedig a későbbiekben tehetünk rá szert (*shiyou* 始有).²⁸² Jizang a buddhatermészetet és a buddhatermészet alapvető okát is a középpúttal azonosította, és elutasított minden más nézetet. *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* című művében röviden összefoglalta, hogy korábbi mesterek mit tartottak a buddhatermészet alapvető okának. Anélkül, hogy megnevezné ezeket a mestereket, tizenegy különböző alapvető okot nevezett meg, majd röviden megmagyarázta ezek jelentését, eredetét, majd valamennyit megcáfolt. Ez a szövegrész azért érdekes, mert betekintést nyújt a kor gondolkodóinak buddhatermészetéről alkotott különböző elképzeléseibe. A Jizang által felsorolt tizenegy különböző alapvető ok a következő: 1. a lények (*zhongsheng* 眾生); 2. a hat lételem²⁸³ (*liufa* 六法); 3. a tudat (*xin* 心); 4. a tudatfolyam titokzatos, vég nélküli áramlása (*minggchuan buxiu* 冥傳不朽); 5. a szenvedés elkerülése és a boldogság keresése (*bi ku qiu le* 避苦求樂); 6. a valós lélek, szellem (*zhen shen* 真神); 7. a tárháztudatosság (*ālayavijñāna*) és az öntermészet tiszta tudata (*aliyeshi zixing qingjing xin* 阿梨耶識自性清淨心); 8. a jövőbeli eredmény (*dang guo* 當果); 9. a buddhaság elérésének princípiuma (*de fo zhi li* 得佛之理); 10. a végső igazság, a valóság (*zhen di* 真諦); 11. az elsődleges igazság szerinti üresség (*diyī yī kong* 第一義空).²⁸⁴ Jizang valamennyi nézetet az igazság töredékes megértésének tartja, és a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlatával élve ahhoz hasonlítja, amikor a vakok megpróbálnak körülírni egy elefántot. Mivel mindegyik vak ember az elefánt egyetlen testrészét érintette meg, úgy gondolja, hogy az a bizonyos testrész maga az

²⁸² Koseki 1980. p. 18.

²⁸³ A hat *dharma* az öt *skandha* és a belőlük létrejövő személy egésze. (A hat lételem nem más, mint az öt *skandha* és a képzelt személy. 言六法者即是五陰及假人也。T45: 1853, p. 35, b27-28.)

²⁸⁴ Koseki 1980. p. 18.; Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T45: 1853, p. 35, b20-c19.

elefánt, így mindegyik vak ember más-más képet alkot az elefántról. Habár mindegyik vak az elefánt egy valós testrészét írja körül, egyikük sem tudja a teljes elefántot elképzelni, így egyik meghatározás sem közelíti meg a valóságot.²⁸⁵ Jizang következtetése így hangzik:

[A tizenegy] mester saját maga által kitalált, különböző magyarázatot hangoztat, és mindegyikük a *Nirvāṇa sūtra* által hirdetett valamelyik igazságot tekinti valós magyarázatnak. Vajon nem olyan ez, mint ennek a [*Mahāparinirvāṇa*] *sūtrának* az elefánt eltérő [megismeréséről] szóló hasonlata? Habár [a hasonlatban egyetlen vak ember sincs, aki] eltávolodott volna az elefánttól, mégis egy sincs, aki az elefántot valóban megismerte volna.²⁸⁶

²⁸⁵ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: Jó Fiam! Volt egyszer egy király, aki így szólt a főminiszteréhez: „Hozz egy elefántot, és mutasd meg a vakoknak!” A főminiszter engedelmeskedett a parancsnak, összehívott sok-sok vak embert, és megmutatott nekik egy elefántot. A vakok külön-külön megérintették [az elefántot] a kezükkel. A főminiszter visszatért [a palotába], és így szólt a királyhoz: „Megmutattam nekik.” Ekkor a király behívta a vakokat, és mindegyiktől megkérdezte: „Láttad az elefántot?” A vakok mind ezt felelték: „Láttam.” A király megkérdezte: „Milyen az elefánt?” Az, aki az agyaráat érintette meg, azt mondta, hogy olyan az elefánt formája, mint a nád és a retekgyökér. Aki a fülét érintette meg, azt mondta, hogy az elefánt olyan, mint egy kosár. Aki a fejét érintette meg, azt mondta, hogy az elefánt olyan, mint a kő. [...] Jó Fiam! Ez a sok vak ember nem az elefánt alakját írta körül, de az sem igaz, hogy nem az elefánt alakjáról beszélt. Hiszen e sok forma közül egyik sem az elefánt, de ha ezt mind elutasítjuk, akkor viszont [ezeken kívül] nincs más elefánt. Jó Fiam! A király a Tathāgata mindenre kiterjedő tökéletes tudásának a jelképe, a főminiszter a terjedelmes *Nirvāṇa sūtra* jelképe, az elefánt a buddhatermészet jelképe, a vakok pedig valamennyi tudatlan lény jelképei. 善男子！譬如有王告一大臣：汝牽一象以示盲者。爾時大臣受王勅已，多集眾盲以象示之。時彼眾盲各以手觸。大臣即還而白王言：臣已示竟。爾時大王，即喚眾盲各各問言：汝見象耶？眾盲各言：我已得見。王言：象為何類？其觸牙者，即言象形如蘆菔根。其觸耳者，言象如箕。其觸頭者，言象如石。[...] 善男子！如彼眾盲不說象體，亦非不說。若是眾相悉非象者，離是之外更無別象。善男子！王喻如來正遍知也，臣喻方等大涅槃經，象喻佛性，盲喻一切無明眾生。 (T12: 374, p. 556, a8-21). A szövegrész azzal folytatódik, hogy Buddha bemutatja azokat a téves elképzeléseket, amelyek szerint az emberek különböző részizságokkal azonosítják a buddhatermészetet. Például azt mondják, hogy a buddhatermészet forma, érzet stb., majd a fenti hasonlat szerint megcáfolja ezeket.

²⁸⁶ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T: 1853, p. 35, c22-25.

師心自作各執異解。悉皆以《涅槃》所破之義以為正解。豈非是經中所喻解象之殊哉。雖不離象。無有一人得象者也。

Jizang azt állította, hogy a buddhatermészet középúttal való azonosításának gondolata a *Nirvāṇa sūtra* egyik fordítójától, Hexi Daolang²⁸⁷ mestertől ered:

Hexi Daolang Dharma mester és Dharmakṣema [Tanwuchan] Dharma mester közösen fordították a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*. [Daolang] a Tripiṭaka mester [Dharmakṣema] személyes [tan] átadása [alapján] megírta a *Nirvāṇa sūtra kommentárját*.²⁸⁸ A buddhatermészet értelmének magyarázatában, helyesen a középúttal azonosította a buddhatermészetet. A későbbi mesterek valamennyien [Dao] lang Dharma mester kommentárjára hagyatkoztak, így tanították a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, és [e szerint] magyarázták a buddhatermészet értelmét.²⁸⁹

但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》。親承三藏作《涅槃義疏》。釋佛性義正以中道為佛性。爾後諸師，皆依朗法師義疏，得講《涅槃》乃至釋佛性義。

Ennek fényében tehát, a buddhatermészet egyetlen helyes definíciója a középút, minden mással való azonosítása csupán részleges igazság.

A *Nirvāṇa sūtra* hasonlatai között sok olyan található, amely azt sugallja, hogy a buddhatermészet eredendően létezik a lényekben (például a harcos homlokán található ékkő, a szegény asszony kin-

²⁸⁷ Hexi Daolang Dharmakṣema tanítványa és kortársa volt, a Kései Qin-dinasztia (384–417) idején élt, neve előfordul Dharmakṣema életrajzában. (Lásd: *Song gao-seng zhuan* 高僧傳, Dharmakṣema életrajza: Ekkor Huisong Daolang, a *śramaṇa* egymagában a folyótól nyugatra [Hexi] vándorolt. 時沙門慧嵩道朗獨步河西. T50: 2059, p. 336, a24–25.) Valószínűleg segédkezett a *Nirvāṇa sūtra* fordításában, ezt alátámasztja az a tény, hogy ő írta az „északi szöveg” előszavát. (Lásd a *Nirvāṇa sūtra* előszava, írta a Kései Qin-dinasztia-beli Shi Daolang. 大般涅槃經序. 後秦釋道朗撰. T12: 374, p. 365, a2–4.)

²⁸⁸ Daolang kommentárja nem maradt fenn, néhány részlet megőrződött Guanding kommentárjában (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏; T38, 43a–b. Koseki 1980. p. 31).

²⁸⁹ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T45: 1853, p. 35, c19–22.

cse stb.), ugyanakkor sok olyan hasonlat is van, amely arra enged következtetni, hogy a buddhatermészetet csak bizonyos feltételek teljesülése esetén szerezhetjük meg (ilyenek például a tej és tejföl, a mag és a csíra hasonlatai). A déli buddhizmus követői – beleértve Jizangot is – általában azt az elméletet részesítették előnyben, hogy a buddhatermészet eredendően létezik a lényekben.²⁹⁰

Jizang a *madhyamaka* filozófiai középút és nem kettősség paradigmái szerint értelmezte a buddhatermészetet, ezért kritika alá vetett minden olyan nézetet, amely a buddhatermészetet egyoldalúan, kizárólag okként vagy eredményként határozta meg. Az általa hangoztatott álláspont az, hogy a buddhatermészet ok és eredmény, ugyanakkor sem nem ok, sem nem eredmény. Ez a tanítás szintén megtalálható a *Nirvāṇa sūtrában*, az *Oroszlánüvöltés [Simḥanāda] bodhisattva* című fejezetben. Ez az a fejezete a *Nirvāṇa sūtrának*, amelyben leginkább felfedezhető a *prañāpāramitā* irodalom hatása.²⁹¹

Jó Fiam! A buddhatermészetnek van oka, van ok-oka, van eredménye, és van eredmény-eredménye. Az ok a tizenkét tagú oksági láncolat (*pratītya-samutpāda*). Az ok-oka a bölcsesség (*prañā*). Az eredmény a teljes és tökéletes megvilágosodás (*anuttara-samyak-sambodhi*). Az eredmény-eredménye a legfelsőbb *mahāparinirvāṇa*. Jó Fiam! [Ha] például a tudatlanság az ok, [akkor] a számtalan cselekedet az eredmény, [ha] a számtalan cselekedet ok, [akkor] a megismerés az eredmény. Mindezek miatt a tudatlanság lényegisége [a cselekedetek] oka és a [megismerés] ok-oka is. A megismerés [a cselekedetek] eredménye, és [a tudatlanság] eredmény-eredménye is. A buddhatermészet ugyanilyen! Ugyanezek miatt a tizenkét tagú oksági láncolat nem keletkezik, és nem szűnik meg, nem örök és nem véges, nem egy és nem kettő, nem érkezik és nem távozik, nem ok és nem eredmény. Jó Fiam! Ami [csak] ok és nem eredmény, az olyan, mint a buddhatermészet.²⁹² Ami csak eredmény és nem ok, az olyan, mint a *mahāparinirvāṇa*. Ami ok is

²⁹⁰ Koseki 1980. p. 21.

²⁹¹ Koseki 1980. p. 19.

²⁹² A fenti logikát követve itt a bölcsesség kellene álljon, amely oka a tizenkét tagú oksági láncolatnak, és ok-oka a teljes és tökéletes megvilágosodásnak, de nem eredmény.

és eredmény is, az olyan, mint a tizenkét tagú oksági láncolatból keletkező *dharmák*. **Ami sem nem ok, sem nem eredmény, annak neve buddhatermészet.** Mivel nem ok és nem eredmény, ezért örök és változatlan.²⁹³

善男子！佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。善男子！譬如無明為因，諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體，亦因，亦因因。識亦果，亦果果。佛性亦爾。善男子！以是義故，十二因緣出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果。善男子！是因非果，如佛性。是果非因如大涅槃。是因是果如十二因緣所生之法。**非因非果，名為佛性。**非因果故，常恒無變。

Mivel ok és eredmény végső soron nem kettős természetű, ezért a fenti fogalmak lényegüket tekintve azonosak. Ugyanebben a fejezetben azt is olvashatjuk, hogy a buddhatermészet azonos a tizenkét tagú oksági láncolattal, az elsődleges igazság szerinti ürességgel,²⁹⁴ a középpúttal, Buddhával és a *nirvāṇával*:

A tizenkét tagú oksági láncolat neve buddhatermészet, a buddhatermészet azonos az elsődleges igazság szerinti ürességgel, az elsődleges igazság szerinti üresség neve középpút, a középputat pedig Buddhának nevezzük. Buddha neve *nirvāṇa*.²⁹⁵

十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛。佛者名為涅槃。

A *Nirvāṇa sūtra* fenti passzusai alapján határozta meg Jizang a buddhatermészetet úgy, mint kettősségektől mentes, kauzalitáson és időbeliségen túli, végső, abszolút fogalmat.

²⁹³ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 375, p. 768, b13-24.

²⁹⁴ Az elsődleges igazság szerinti üresség a dualitástól mentes üresség, amely sem nem kizárólag üresség, sem nem kizárólag nem üresség.

²⁹⁵ *Nirvāṇa sūtra* 11. fejezet: Oroszlánüvöltés *bodhisattva*: T12: 375, p. 768, c17-20.

Csak ha tudjuk [róla], hogy ok és eredmény [aspektusa] egyenlő és nem kettős, csak akkor nevezhetjük azt buddhatermészetnek. Ezért a [Mahāparinirvāṇa] sūtra ezt írja: „Ami sem nem ok, sem nem eredmény, annak neve buddhatermészet.”²⁹⁶

若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。故經云：“非因非果名為佛性也。”

Na már most, a buddhatermészet lényegi jelentése, a mi iskolánk [sanlun] hagyományos megvilágításában, hogy nem létező és nem nem létező, nem létezik eredendően, nem megszerzett, és nem a jövőben megnyilvánuló. A [Vimalakīrtinirdeśa] sūtra ezért írja, hogy: „Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [bodhi] szerint is létezne múlt, jövő és jelen.”²⁹⁷

今一家相傳明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故經云：“但以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。”

Mivel a megvilágosodott tudat szempontjából nincs múlt, jövő és jelen, ezért értelmét veszti az a kérdés, hogy a buddhatermészet eredendően jelen van a lényekben, vagy egy bizonyos időponttól kezdődően van jelen, vagy pedig a jövőben lesz jelen. Ilyen értelemben sem egyik, sem másik teória nem állja meg a helyét, mivel a buddhatermészet kauzalitáson, időn, léten és nemléten túli fogalom. A buddhatermészet időn kívülisége Zhanran érvrendszerének is fontos része. Jizang tehát a *prajñāpāramitā* filozófiai nem kettősség és középút tanai szerint határozta meg a buddhatermészetet.

²⁹⁶ Értkezés a mahāyāna rejtélyéről: T45: 1853, p. 38, c2-8.

²⁹⁷ Értkezés a mahāyāna rejtélyéről: T45: 1853, p. 39, b25-28. *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* (Weimojie suoshuo jing 維摩詰所說經): Śāriputra így szólt: Most a számos buddha eléri a teljes és tökéletes megvilágosodást [anuttara-samjak-sambodhi], [de vajon] már korábban elérték, vagy pedig csak a jövőben fogják elérni? [...] Az istenség így szólt: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [bodhi] szerint is létezne múlt, jövő és jelen. 舍利弗言：今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得當得？[...] 天曰：皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。 (T14: 475, p. 548, c17-20).

Jizang éles kritikát fogalmazott meg a buddhatermészetről alkotott korábbi tanítételekkel szemben, három szempont szerint. Megvizsgálta a buddhatermészet **kauzalitásának** kérdését, majd felszámolta az ok és az eredmény kettősségét a nem kettősség tanításának az eszközével. Megvizsgálta a buddhatermészet **temporalitás**ára vonatkozó kérdéseket, majd arra következtetett, hogy a megvilágosodott tudat számára nincs múlt, jelen és jövő, ezzel tehát az időbeliség kérdését is felszámolta. Harmadszor megvizsgálta a buddhatermészet **kiterjedésének** a kérdését, és arra következtetett, hogy a buddhatermészet nem helyhez kötött, és nem korlátozódik a lényeken belüli térre.²⁹⁸ E három érv közül a kauzalitás és a kiterjedés Zhanran művében is fontos szerepet játszik.

Jizang a középút és a nem kettősség értelmében számolta fel az élő és az élettelen közti különbséget, vagyis a személyes tudat és a tudat által észlelt objektív környezet közötti dualitást. Az a tanítás, hogy a tudat által érzékelt, úgynevezett külső tárgyak szintén tudattermészetűek, azaz nem különböznek a megismerő tudattól a csak-tudat iskola alaptétele. Ha nincs lényegi különbség a tudat és a tudat által felfogott tárgyak között, akkor nem állíthatjuk, hogy egyiknek van buddhatermészete, a másinak viszont nincs.

Jizang kijelentése, hogy nem csak az élőlényeknek van buddhatermészetük, minden bizonnyal döbbenetet váltott ki a kor buddhista gondolkodóinak a körében, hiszen merészen ellentmondott a *Nirvāṇa sūtra* egyértelmű kijelentésének, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra, továbbá merőben új, precedens nélküli kijelentés volt.²⁹⁹ Jizang vakmerő állítása alapot szolgáltatott a később kialakuló vitákhoz. Érvelését az alább felsorolt *sūtra*idézetekre alapozta, az idézetek után Jizang következtetése olvasható:

Az *Avataṃsaka sūtra* így világítja meg: Amikor Sudhana meglátta Maitreya palotáját, számtalan sok tanításban részesült.³⁰⁰ Ez vajon

²⁹⁸ Koseki 1980. pp. 22–23.

²⁹⁹ Koseki 1980. p. 25.

³⁰⁰ *Avataṃsaka sūtra* (*Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經), *Belépés a dharma-dhātuba* című fejezet (*Gaṇḍavyūha*; *Ru fajie pin* 入法界品): Ugyanez történt Sudhanával is, amikor belépett a palotába, valamennyi világ érthetővé és világossá vált számára. 善財童子亦復如是，入於樓觀，一切境界悉皆明了。(T10: 279, p. 437, c7-8).

nem azt jelenti, hogy egy tárgyat szemlélve meglátható a [buddha]természet, és ezzel megvalósítható a *samādhi* számtalan sok formája?³⁰¹

又華嚴明：“善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門。”豈非是觀物見性，即得無量三昧？

Sudhana Maitreya palotájában különböző tárgyak, például csengők, hangszerek hangjait hallotta, ezek mind a „tanítás kapui” (*dharma-mukha*) voltak, és végül elvezették őt a *samādhi* állapotába. Jizang következtetése, hogy ez alapján az élettelen tárgyak is lehetnek a Dharma közvetítői, ez pedig csakis buddhatermészetük megnyilvánulása lehet.³⁰²

A *Mahāsaṃnipāta sūtra* ezt írja: A buddhák és a *bodhisattvák* úgy látják, hogy valamennyi számtalan *dharma* közt egy sincs, amelynek ne lenne tökéles bölcsesség [*bodhi* természete].³⁰³ Ez rávilágít arra, hogy azért létezik a *samsāra* és a tízezer lételem, mert tévedünk a buddhatermészetet illetően. A megvilágosodás nem más, mint a tökéletes bölcsesség [*bodhi*]. Ezért [Seng]zhao Dharma mester ezt mondta: „Az út [*dao*] vajon messze van? A jelen lévő dolgokban válik valósággá. A szentség vajon messze van tőlünk? Ráébredni [a szentségre] máris szellemi.³⁰⁴ Ha egyetlen olyan *dharma* sincs, amely ne lenne azonos a tökéles bölcsességgel [*bodhi*], akkor vajon miért ne [mondhatnánk, hogy egyetlen olyan *dharma*] sincs, amely ne lenne azonos a buddhatermészettel?”³⁰⁵

又大集經云：“諸佛菩薩觀一切諸法無非是菩提。”此明，迷佛性故為生死萬法，悟即是菩提。故肇法師云：“道遠乎哉？即

³⁰¹ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 40, c4-5.

³⁰² Schmithausen 2009. pp. 123–124.

³⁰³ Teljes címe: *Mahāvaiṣṭya-mahāsaṃnipāta-sūtra* (*Da fangdeng daji jing* 大方等大集經): Az ilyen tökéles megvilágosodás és bölcsesség [*bodhi*] egyetemesen valamennyi számtalan *dharma* pecsétje [jellege, jele]. 如是菩提悉是一切諸法之印. (T13: 397, p. 27, c13).

³⁰⁴ *Zhao értekezései* (*Zhao lun* 肇論), *Értekezés a nem-abszolút ürességéről* (*Buzhen kong lun* 不真空論): Az út [*dao*] vajon messze van? Megérintve a jelenségeket valósággá válik. A szentség vajon messze van? Megtapasztalni azt, máris szellemi. 道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神. (T45: 1858, p. 153, a4-5)

³⁰⁵ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 40, c5-10.

物而真。聖遠乎哉？悟即是神也。”若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？

Jizang az idézetek alapján arra következtet, hogy a *dharmák* is a megvilágosodás résztvevői. A tudatlanság miatt jelennek meg a lét-forgatagban a *dharmák* számtalan egyedi és egymástól különböző formában, a megvilágosodott lény számára azonban valamennyi azonos a tökéletes bölcsességgel és a buddhatermészettel.³⁰⁶

Továbbá a *Nirvāṇa sūtra* ezt írja: „Valamennyi *dharmában* egyformán benne van a béke- és boldogságtermészet.”³⁰⁷ Ezt is a [*Nirvāṇa*] *sūtra* írja.³⁰⁸

又涅槃云：“一切諸法中，悉有安樂性。”亦是經文。

Jizang értelmezése szerint a béke- és boldogságtermészet – valószínűleg a szanszkrit *sukha* megfelelője – a buddhatermészet szinonimája. A *Nirvāṇa sūtra* szövegekörnyezetébe helyezve azonban meglehetősen valószínűtlen, hogy ezt jelentené.³⁰⁹

A *Viṃśatikākārikā* [*Weishi lun*] ezt írja: Csak a tudat létezik, a külső környezet és a külső világ nem.³¹⁰ Ez azt jelenti, hogy a hegyek, folyók, füvek és fák mind tudati képzetek, és a tudaton kívül nem létezik más *dharma*. Ez azt jelenti, hogy az abszolút princípiumon belül a *dharmák* összességére [igaz, hogy] a környezet [*dharmái*] és a lények [*dharmái*]³¹¹ nem kettősek [nem különböznek egymás-

³⁰⁶ Schmithausen 2009. p. 124.

³⁰⁷ Pontos idézet: *Nirvāṇa sūtra* 1. fejezet: Hosszú élet 壽命品; T12: 374, p. 380, a25.

³⁰⁸ Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 40, c10-11.

³⁰⁹ Schmithausen problémásnak nevezi a fenti idézetet, mivel nem szerepel sem Faxian fordításában, sem pedig a tibeti változatban, és arra következtet, hogy valószínűleg Dharmakṣema toldotta bele a szövegbe (Schmithausen 2009. p. 129).

³¹⁰ Pontos idézet: *Viṃśatikā-vijñapti-māratā-siddhi* vagy röviden *Viṃśatikākārikā* (*Weishi lun* 唯識論) (T31: 1588, p. 63, c27). Az eredeti mű Vasubandhu írása, a kínai fordítás Prajñārucci (Boreliuzhi 般若流支) munkája.

³¹¹ A környezetre és a személyes lényekre utaló *yi* és *zheng* fogalmak eredetileg a karmikus eredmény két típusát jelentik. A közvetlen vagy fő karmikus eredmény (正報 *zhengbao*) az, ami az egyéneket, a személyiséget eredményezi, a kiegészítő vagy függő karmikus eredmény (依報 *yibao*) az, amely a személyek életkörülményeit, a környező világot, az országot stb. alakítja ki.

tól]. És mivel a környezet és a lények nem kettősek, ezért, ha a lényeknek van buddhatermészetük, akkor a füveknek és fáknek is van buddhatermészetük. Ezen érvek miatt [állítom, hogy] **nemcsak az élőlényeknek van buddhatermészetük, hanem a füveknek és fáknek is van.**³¹²

唯識論云：“唯識，無境界。”明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。

Jizang érveléséből az következik, hogy a növényvilág buddhatermésze azon alapul, hogy a füvek és fák mint környezet és mint a tudat által felfogott tárgyak valójában a lények tudatán belül léteznek. Ha mindez igaz a növényvilágra, akkor valamennyi élettelen tárgyra is igaz kell, hogy legyen. Ez a csak-tudatból kiinduló gondolatmenet és végkövetkeztetés Zhanran filozófiájában is megtalálható. Jizang nem kettősségen alapuló filozófiája szerint tehát a személyes tudat és a környező világ nem kettő, a tökéletes bölcsesség (*prajñā*) pedig magába foglalja a megismerő tudatot és a megismerés tárgyait is.

Most a bölcsességről lévén szó, a bölcsesség szintén nem olyan, ahogyan korábban magyarázták. Azok úgy értelmezték a bölcsességet, mint ami kizárólag a [megismerő tudat] bölcsessége, és nem [foglalja magába] a környezetet [a megismerés tárgyait]. Ez szintén csak a részrehajló út igazsága, és nem nevezhető középútnak.³¹³

今言智慧，亦非由來所明之智慧。彼明智慧但智，而非境。斯亦是偏道義，非謂中道也。

A megvilágosodott tudat bölcsessége tehát magába foglalja a megismerő tudatot és a megismerés tárgyait is. Amit a szennyezett tudat külső tárgyként fog föl, az valójában nem különbözik a rávilágító tudattól. Jizang szerint ez a kettősségektől mentes tudat a buddhatermészet alapvető oka, amely nem zárja ki magából a környezetet és az élettelen tárgyakat. Mindez a hétköznapi tudat megismerése számára felfoghatatlan és csodálatos.

³¹² Jizang, *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 40, c3-15.

³¹³ Jizang: *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 37, c1-3.

Pontosan ez a ráébredő tudat a [buddhatermészet] alapvető oka, a szemlélődést gyakorló tudat azonban szavakkal leírhatatlan. Ezért mondta mindre Kāśyapa [a *Nirvāṇa sūtrában*], hogy felfoghatatlan és csodálatos!³¹⁴

點此悟心以為正因，付此觀心非言可述。故迦葉每歎不可思議也。

Jizang úgy vélte, hogy nincs lényegi különbség a lények buddhatermészete és a környező világot alkotó lételemek természete (dharma-természet; *dharma-tā*) között, mivel mindkettő a minden létező alapját képező, abszolút ürességtermészettel azonos.³¹⁵

Ha viszont szemlélődést gyakorló [meditáló] tudattal szemléljük [a világot], akkor vajon továbbra is látunk különbséget a fűvek és a fák, valamint a lények között? Ha létezik [buddhatermészet], akkor mindkettőben [élőben és élettelenben] létezik, ha nem létezik, akkor egyikben sem létezik. [A buddhatermészet] létező és nem létező, sem nem létező, sem nem nem létező. Ez a négy állítás mind egyenlő értékű, és a szemlélő tudattól függ. Ami a buddhatermészetet illeti, nem létező és nem nem létező, nem az abszolút princípiumon belül található, nem pedig azon kívül. Ezért, ha ráébredünk, hogy lét és nemlét, belső és külső egyenlő és nem kettős [természetű], akkor azt nevezhetjük a buddhatermészet alapvető okának.³¹⁶

至於觀心望之，草木眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無。亦有，亦無，非有，非無。此之四句皆悉並聽觀心也。至於佛性，非有，非無，非理內，非理外。是故若得悟，有無內外平等無二，始可名為正因佛性也。

³¹⁴ Jizang: *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*: T45: 1853, p. 39, a18-19 Utalás a *Nirvāṇa sūtrára*: Kāśyapa így szólt Buddhához: Világ Tiszteltje! Így van, így van, valóban így van, ahogy a szent tanítás tartja. A buddhadharmák mérhetetlenek, felfoghatatlanok és csodálatosak, a Tathāgata szintén ilyen, felfoghatatlan és csodálatos! 迦葉菩薩白佛言：世尊，如是，如是，誠如聖教。佛法無量不可思議，如來亦爾不可思議！(T12: 374, p. 384, c18-20).

³¹⁵ Koseki 1980. p. 29.

³¹⁶ Jizang: *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論): T45: 1853, p. 41, a27-b3.

A buddhatermészet alapvető oka Jizang szerint tehát a nem kettősség és a középút igazságáról megvilágosodott tudat, amely a tudatot és a környező világot nem kettősnek látja. Ezért következtetett arra, hogy a buddhatermészet alapvető oka a környező világra is kiterjed.

II.2.3. Zhiyi filozófiája: A középút és a buddhatermészet azonossága

A *tiantai* iskola tulajdonképpeni alapítója az iskola negyedik pátriárkája, Zhiyi 智顗 (538–597) volt.³¹⁷ Zhiyi nem állította explicit módon, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük, de világról alkotott képe és vallásfilozófiájának alappillérei megadják a lehetőséget erre a következtetésre. Zhiyi egyik sokat idézett tézise, amely mindhárom fő művében több helyen is megtalálható, így hangzik: *Nincs oly szín, és nincs oly illat, amely ne lenne azonos a középúttal.*³¹⁸ 一色一香無非中道. A középút fogalma a három igazság (*san di* 三諦) tanítását idézi, amely egyike a Zhiyi által kidolgozott leglényegesebb *tiantai* tanításoknak. A három igazság elmélete a mindenkori *tiantai* filozófia alapját képezi.³¹⁹ A három igazság a következő: a függő (*jia* 假) igazság, vagyis a megnyilvánult jelenségvilág igazsága, az üresség (*kong* 空) igazsága és a közép (*zhong* 中) igazsága. A világ jelenségei, kivétel nélkül, lényegi természetük szerint üresek (azaz nincs önálló, állandó létük, mivel okoktól és feltételektől függően, állandó keletkezésben és megszűnésben vannak), az ürességtermészet pedig jelenségekben ölt formát. E két igazság egyenrangú és egyenértékű, mindkét igazság egyszerre jellemez valamennyi létezőt, és csak a rátekintő tudaton

³¹⁷ Zhiyi életéről és tanításairól lásd Hurvitz 1962.

³¹⁸ *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* (*Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義) három helyen szerepel (T33: 1716, p. 683, a7; p. 694, b25–26; p. 720, c1), *A Lótusz sūtra szövegelemzésében* (*Miaofa lianhua jing wenju* 妙法蓮華經文句) egyszer (T34: 1718, p. 50, c29), a *Nagy lecsendesedés és szemlélődésben* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀) pedig négyszer (T46: 1911, p. 1, c24–25; p. 27, a27–28; p. 42, b2–3; p. 75, b5–6). Zhiyi más műveiben is előfordul ez a kijelentés, és Zhanran is nagyon sokszor idézi kommentárjaiban.

³¹⁹ Swanson a három igazság elméletét a *tiantai* buddhizmus kulcsának nevezi (Swanson 1989. p. IX).

múlik, hogy egyiket vagy másikat vagy mindkettőt egyszerre látja a létezőkben.³²⁰ A két igazság azonosságának kiterjesztése az úgynevezett közép igazsága, amely kimondja, hogy a két igazság nem csupán nem különböző, hanem kölcsönösen tartalmazza is egymást. A nem kettősség viszonyáról áttevődik a hangsúly a kölcsönös tartalmazás állapotára. Eszerint szemlélni a valóságot annyi, mint egyszerre meglátni az üres, függő és közép igazságát minden létezőben, vagyis azt, hogy egy lételem egyszerre nyilvánul meg úgy, mint jelenség, üresség, közép – e három egyszerre. Mindhárom igazság minden pillanatban teljesen tartalmazza a másik kettőt.³²¹ Ennek megfelelően, a világban megjelenő különböző létezők sokaságát ok-okozati összefüggések pókhálószerű szövevényeként, azaz tökéletes egészként kellene látni, amelyben minden részecske minden más részecskével összefügg, mivel az egyes tartalmazza az egészet, az egész pedig visszatükröződik a benne található valamennyi részecskében. Egy lételem (*dharma*), mint jelenség, egyedi és megismételhetetlen, térben és időben önálló egységet alkot. Valamennyi lételemnek a végső természete azonban a kettősségektől, különbségektől mentes ürességtermészet. Ez a Zhiyi által megfogalmazott kölcsönös tartamazás (*hujū* 互具, *xingju* 性具, *ju* 具) elve, amely a három igazsággal együtt, a mindenkor *tiantai* filozófia minden problémával szemben sikeresen alkalmazható megoldókulcsa. Így a *madhyamaka* üresség ideáljával szemben Zhiyi a világot mindent magába foglaló tökéletes, teljes, kerek egészként (*yuan* 圓) értelmezte, úgy, hogy ennek a szemléletnek az alapja a minden lételem végső természetét alkotó üresség.

Zhiyi filozófiájának alappilléreit alkotják azok a szentenciák, amelyek kijelentik, hogy egy gondolatpillanatban benne található

³²⁰ A két igazság (*paramārtha-satya* és *saṃvṛti-satya*) elmélete Nāgārjuna (Longshu 龍樹; i. sz. 2–3. sz.) *madhyamaka* filozófiájából ered, az első az üresség igazságát jelenti, amely minden lételem végső természete, a második a jelenségek viszonylagos igazságát. Zhiyi újítása a harmadik igazság, a közép igazságának a bevezetése. A két igazság és három igazság összefüggéseiről, kialakulásáról lásd Swanson 1989. pp. 1–17.

³²¹ A szemlélődés három módszere (*san guan* 三觀) az a *tiantai* iskola által kidolgozott és rendkívül hatékonynak tartott meditációs módszer, amelyben a meditáló a létezőket egyszerre szemléli úgy, mint jelenség (*jia guan* 假觀), mint üresség (*kong guan* 空觀) és mint mindkettő együtt, vagyis közép (*zhong guan* 中觀). A szemlélődés három módszeréről lásd Swanson 1989. pp. 116–123.

mind a háromezer világ (*yinian sanqian* 一念三千), a létezés tíz birodalma³²² kölcsönösen tartalmazza, átjárja egymást (*shijie huj* 十界互具), és a három igazság egy teljes egységet alkot (*yuanrong sandi* 圓融三諦) stb.³²³ A létezés tíz birodalma közül a legalacsonyabb szinten a pokol, illetve a pokollakók világa áll, legmagasabbban pedig a buddhák világa. A kölcsönös tartalmazás elve szerint ezek a tudatállapotok kölcsönösen áthatják egymást, a buddhák tiszta világa tehát nem különül el a többi kilenc szennyezett világtól. Így szemlélve a tíz birodalom valójában száz, mivel mindegyik a maga szintjén tartalmazza mind a tízet. A *tiantai* filozófia szerint a buddhák tiszta világa pontosan azért képes változást, fejlődést és végső soron megtisztulást előidézni a szennyezett világokban, mivel nem különül el azoktól, hanem megtalálható bennük. Az első kilenc birodalomban a buddhatermészet mint mag vagy ok van jelen, és csak a tizedikben, a buddhák birodalmában nyilvánul meg eredményként, teljesen megnyilvánult valóságában. A világokban a szubjektív és az objektív karma működése által jönnek létre a személyek, vagyis a tudattal rendelkező, tapasztaló alanyok (*zheng* 正) és az azoknak megfelelő objektív környezet (*yi* 依), vagyis a megtapasztalt világ.

Ezekből következik Zhiyi egyik legtöbbet vitatott kijelentése, amely szerint a buddhatermészet jót és gonoszt egyaránt magába foglal (*xing ju shan e* 性具善惡), illetve jó és gonosz egyformán okai a buddhatermészetnek. Az indoklás az, hogy a buddhatermészet kettősségen túli, vagyis pontosabban fogalmazva, a három igazság fényében nem kizárja, hanem tartalmazza az ellentétes pólusokat. Mindezekből szükségszerűen merül föl a kérdés: ha minden részecske azonos az egésszel, miért van az, hogy a jelenségek egymástól különböző formákban nyilvánulnak meg, és a tapasztalás

³²² Fontos megjegyezni, hogy a tíz birodalom vagy tíz világ nem konkrét fizikai világokat jelent, hanem elsősorban különböző tudatállapotokat. A létezés tíz birodalma (*shi fajie* 十法界) hierarchikus sorrendben a következő: 1. pokollakók (*diy* 地獄); 2. éhező szellemek (*egui* 餓鬼); 3. állatok (*chusheng* 畜生); 4. titánok vagy asurák, avagy harcos félistenek (*axiuluo* 阿修羅); 5. emberek (*ren* 人); 6. istenek (*tian* 天); 7. *śrāvakák* (*shengwen* 聲聞); 8. *pratyekabuddhák* (*dujue* 獨覺); *yuanjue* 緣覺); 9. bódhiszattvák (*pusa* 菩薩); 10. buddhák (*fo* 佛). A tíz létbirodalom két különböző rendszer ötvözeteként jött létre, az első hat és az utóbbi négy eredetileg különálló rendszereket alkotott.

³²³ Lásd Swanson 1989. pp. 115–157.

számára minden pillanat egyedi és különböző? A válasz az, hogy a kilenc szennyezett világ tudatlanságban élő lényei a nagy egésznek csak bizonyos szeleteit fogják föl, mivel kettősségekben (jó-rossz, vágy-ellenenszenv, én-mások stb.) gondolkodnak. A kettősségekben való gondolkodás annyit tesz, hogy a teljes egésznek csak egy részével azonosulunk, és minden mástól elkülönülten határozzuk meg önmagukat. A másik magyarázat, hogy a buddhák könyörületességéből mindig az adott tévhitnek megfelelően válaszolnak a lények segélykéréseire, és mindig a legmegfelelőbb módszert alkalmazva tanítanak.³²⁴ Ezt nevezik ügyes eszköznek vagy megfelelő módszernek (*upāya*; *fangbian* 方便 vagy *quan* 權). Az ügyes eszközök szerinti tanítások végső soron nem felelnek meg az abszolút igazságnak, hanem olyan relatív igazságok, amelyek a (szavakkal kifejezhetetlen és éppen kettősségeken túli mivolta miatt, fogalmi úton felfoghatatlan) végső igazság irányába mutatnak. Az „ügyes eszközök” (*upāya*) alkalmazásának legismertebb, legnépszerűbb kifejtése a *Lótusz sūtrában* olvasható. Az a gondolat, hogy Buddha könyörületességéből és bölcsessége folytán mindig az adott hallgatóság tudati szintjének megfelelően tanított, és mindig azt mondta, amit a jelen lévő lényeknek fejlődésük érdekében hallaniuk kellett, a hívők számára elfogadható magyarázatot kínál a különböző korokban, eltérő irányzatok szellemi termékeiként létrejövő szent szövegek zavarbaejtő ellentmondásosságára. Az „ügyes eszközök” (*upāya*) módszere a tanítások rendszerezésének (*panjiao* 判教) elméleti keretét szolgáltatta a kínai buddhista gondolkodók számára. E keretek között valamennyi tanítás és elmélet megtalálja az őt megillető helyet a tanítások szerteágazó, ellentmondásos, terjedelmes egészében. Ugyanakkor, ez a gondolat számtalan vitára ad okot azt illetően, hogy Buddha mely tanítása, illetve melyik *sūtra* jelenti Buddha végső soron valós tanítását, és melyek csupán az „ügyes módszerek”. A Sui- és Tang-korban megszülető, kínai buddhista iskolák kidolgozták saját *panjiaorendszereiket*, és a viták során összemérték egymással iskoláik elméleteit.

A *tiantai* iskola szerint Buddha végső soron valós tanítását legtökéletesebb formában a *Lótusz sūtra* tartalmazza, mivel a *Lótusz sūtra* képes ügyes módszerekkel megmutatni a végső soron valós tanítást

³²⁴ Ziporyn 2000. p. 161.

(*kai quan xian shi* 開權顯實).³²⁵ Zhiyi A *lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* a lótuuszvirág metaforájával szemlélteti ezt az elképzelést, ahol az egymás után kinyíló szirmok az ügyes módszerek, vagyis a relatív tanítások jelképei, a virág közepén elhelyezkedő gyümölcs pedig a legvégső, tökéletes tanításé. A szirmok azért nyílnak ki, hogy végül láthatóvá válják bennük a gyümölcs. Miután a *Lótusz sūtra* felnyitotta a nem végső tanításokat, kinyilvánítva a bennük rejlő végső tanítást, valamennyi *sūtra* és valamennyi tanítás jelképszerűsége feltárul, és a végső igazság hordozójává, kifejezőeszközzé válik. A *Lótusz sūtra* nagyszerűsége abban áll, hogy képes ezt a változást előidézni.³²⁶ Hasonlóképpen, a megvilágosodott lény (buddha) szeme előtt valamennyi szennyezett lételemben a tökéletesen tiszta abszolút princípium (*li* 理) vagy más szóval buddhadharma (*fofa* 佛法) ölt testet. Tehát a buddhatermészet eredmény szintjéről nézve a lételemek akadálytalanok (*wu'ai* 無礙), azaz nincs bennük kettősség, különbözőség, valamennyi az abszolút princípium kifejeződése. Továbbá minden egyes lételem tökéletesen tartalmazza a teljes egészet. Bár Zhiyi nem fogalmazta meg, hogy a buddhatermészet az élettelen tárgyakra is vonatkozik, a fent vázolt világszemléletből logikusan következik Zhanran tézise.

Zhiyi A *Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* a buddhatermészet három aspektusát különböztette meg, amelyeket a buddhatermészet három okának (*san yin foxing* 三因佛性) nevezett. A három okot a *Nirvāṇa sūtrában* szereplő és a fentiekben bemutatott két okból vezeti le, úgy, hogy a kiegészítő okot (*yuanyin* 緣因, más értelmezés és fordítás szerint tett- vagy feltételokot) két részre osztotta: tett- és értelemokra. A buddhatermészet mint tettok (*yuanyin* 緣因) arra utal, hogy a lények tetteikkel, érdemek felhalmozásával, gyakorlással képesek elérni a buddhaságot. Az értelem- vagy bölcsességok (*liaoyin* 了因) azt jelenti, hogy a lényekben eredendően benne van a bölcsesség kifejlesztésének a képessége. Az alapvető vagy fő ok

³²⁵ A Zhanran által kidolgozott öt korszak (*wushi* 五時) alapját képezi a Zhiyinél fontos szerepet betöltő öt íz (*wuwei* 五味) (tej, tejföl, túró, vaj és *ghī*), amely szerint a *sūtrákat* rendszerezte. Minden tanítás Buddhától ered, ahogyan az öt tejterméket is a tehén adja, de mégis egyre kifinomultabb szinteket jelentenek. Zhiyi szerint a *Lótusz* és a *Nirvāṇa sūtra* a legkifinomultabbak, olyanok, mint az öt íz közül a *ghī* íze. (lásd Hamar 2004. pp. 114–116).

³²⁶ Ziporyn 2000. pp. 144–149.

(zhengyin 正因) azt jelenti, hogy a buddhatermészet minden lényben létezésénél fogva, eredendően benne rejlik.³²⁷ A három ok a három igazságnak megfelelően kölcsönösen tartalmazza egymást, sem nem azonos, sem nem különböző.

Zhiyi, Jizanghoz hasonlóan a középúthoz a buddhatermészet fogalmát társította (*zhongdao foxing* 中道佛性), és e kettőt egy fogalompárként („középút-buddhatermészet”) használta. A társítás alapja, hogy mindkettő a létezők abszolút, végső soron valós jellegét fejezi ki.³²⁸ Az összetett fogalom a kettő azonosításából ered, amelyet Zhiyi konkrétan kijelent:

A buddhatermészet azonos a középúttal.³²⁹
佛性即中道。

Zhiyi a *madhyamaka* középút tanítását részrehajló, relatív igazságnak nevezte, mivel nem a teljes és tökéletes tartalmazás elvét közvetíti, hanem csupán forma és üresség nem kettősségét fogalmazza meg. Ezt a középutat újraértelmezve, meghaladva dolgozta ki saját középút-ideáját, amelyet középút-buddhatermészetnek nevezett. A megvilágosodás nem más, mint a középút-buddhatermészet megvalósítása:

A megszabadulás azonos a középút-buddhatermészet meglátásával.³³⁰
解脫者，即見中道佛性。

A fogalom gyakran fordul elő Zhiyi műveiben. Alapvetően három szempont szerint különbözik a *madhyamaka* középút fogalmától, és e három szempont a középút-buddhatermészet definíciója is egyben. A középút-buddhatermészet jellemzői a következők: állandó (*chang*

³²⁷ Bővebben lásd Swanson 1989. pp. 133–134.

³²⁸ Ng megállapítja, hogy a „középút-buddhatermészet” Zhiyi filozófiájának egyik sarkalatos pontja, mégis a modern kutatók (például Hurvitz és Swanson is) mind-
eddig nem tulajdonítottak a fogalomnak és a köré épülő tanításoknak kellő fontos-
ságot. Ng tanulmánya e hiányosságot kívánja pótolni (Ng 1993. p. 64).

³²⁹ *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése* (*Miaofa lianhua jing xuan yi* 妙法蓮華經玄義): T33: 1716, p. 761, b4.

³³⁰ Zhiyi, *A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rövid kommentárja* (*Weimo jing lue shu* 維摩經略疏): T38: 1778, p. 674, b8-9.

zhu 常住), érdemi működéssel bír (*gong yong* 功用), és minden lételemet tartalmaz (*ju zhufa* 具諸法).³³¹ Az állandóság azt jelenti, hogy örökké létező, változatlan és e tekintetben a buddhák tantestéhez hasonló. Az érdemi működés azt jelenti, hogy a létforgatagban jól meghatározott szerepet tölt be. Működése önmagunk művelésében és mások megsegítésében teljesedik ki:

Az érdem saját előrehaladásunkat jelenti, a működés értelme: hasznára lenni a dolgoknak. A két szó együtt [érdemi működés] mások átváltoztatását jelenti.³³²

功論自進，用論益物。合字解者，正語化他。

A középút-buddhatermészet tehát nem csupán elvont fogalom, mivel a fentiek értelmében konkrét szerepe van a gyakorlásban, az önművelésben. A gyakorlás alapvetően két dimenzióval rendelkezik, amelyet Zhiyi műveiben számtalanszor hangsúlyoz: az alap az önművelés, ez a magunk hasznára való cselekvés (*zi li* 自利), ebből indul ki a mások megsegítése, a mások hasznára való cselekvés (*li ta* 利他). A kettő nem választható el egymástól. A középút-buddhatermészet érdemi működése jelenti a függő igazságába való belépést (*ru jia* 入假), vagyis a jelenségvilág tér és idő koordinátái közt való cselekvést. Ez azért lényeges, mert csakis a jelenségvilágon belül lehet a lényeket tanítani és megmenteni, amennyiben a buddhatermészet csakis az ürességtermészetnek megfelelően létezne, a lények örökre elmerülnének a szenvedésben.

Ha az ürességben lakozna [a buddhatermészet], akkor a lényeknek soha semmi haszna nem származna belőle. A mások hasznát szolgáló cselekvés szándéka jelenti a függő igazságába való belépést.³³³
若住於空，則於眾生永無利益。志存利他，即入假之意也。

³³¹ Ng 1993. p. 63.

³³² *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése (Miaofa lianhua jing xuan yi 妙法蓮華經玄義)*: T33: 1716, p. 736, c3-4.

³³³ *A nagy lecsendesedés és szemlélődés (Mohe zhiguan 摩訶止觀)*: T46: 1911, p. 75, c9-11.

Zhiyi a buddhatermészetet a tudattal is azonosította, így a személyes, szennyezett tudat működésének, funkcióinak megismerése a buddhatermészetben való meditációval azonos.

Megérteni azt, hogy valamennyi lételem a tudatból származik, [azt jelenti, hogy] a tudat azonos a nagy járművel [*mahāyāna*], és a tudat azonos a buddhatermészettel.³³⁴

明一切法悉出心中，心即大乘，心即佛性。

A középút-buddhatermészet harmadik jellemzője, hogy a jelenségvilág valamennyi létezőjét, vagyis minden egyes lételemet tartalmaz. Zhiyi nem fejtette ki konkrétan, hogy ez esetben mit ért tartalmazás alatt.³³⁵ Kétségtelen azonban, hogy ezzel a gondolattal kiterjesztette a buddhatermészet fogalmának a hatókörét, és egyenlőséget tett a buddhatermészet és a dharmatermészet fogalmak közé. A dharmatermészet a lételelemek végső, valódi természetét (*dharmatā*) jelenti.

A buddhatermészet azonos a dharmatermészettel.³³⁶
佛性即是法性。

A *dharmák* élőket és életteleneket egyaránt magukba foglalnak, így tehát bár Zhiyi az élettelen tárgyakra nem tett konkrét állítást, mégis csupán egyetlen lépés választotta el attól a kijelentéstől, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Ezzel tehát visszatértünk a kezdeti gondolathoz, hogy Zhiyi filozófiája szerint a középút-buddhatermészet végtelen, mindenre kiterjed, és minden létező az ő kifejeződése.

Nincs oly szín, és nincs oly illat, amely ne lenne azonos a középúttal. A középút *dharmája* valamennyi *dharmát* tartalmazza.³³⁷
一色一香無非中道。中道之法具一切法。

³³⁴ *A nagy lecsendesedés és szemlélődés*: T46: 1911, p. 31, c10-11.

³³⁵ Ng1993, p. 77.

³³⁶ *A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rövid kommentárja* (*Weimo jing lüe shu* 維摩經略疏): T38: 1778, p. 681, a26.

³³⁷ *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*: T46: 1911, p. 42, b2-3.

Jizang és Zhiyi filozófiája tehát kész alapokat nyújt Zhanran téziséhez, amely szerint az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük.

A fentiekben bemutatott *sūtrák*, értekezések és buddhista iskolák elméletei hatottak leginkább Zhanran buddhatermészetről alkotott filozófiájára, vagy úgy, hogy Zhanran cáfolja ezek végérvényességét (például a *Nirvāṇa sūtra* azon kijelentését, amely szerint a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra), vagy pedig oly módon, hogy Zhanran következtetésének premisszáit képezik (például a középút és a buddhatermészet azonosságának a gondolata).

III. AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK BUDDHATERMÉSZETÉNEK BIZONYÍTÁSA ZHANRAN *A GYÉMÁNTPENGE* CÍMŰ MŰVÉBEN

III.1. A SZÖVEG FELDOLGOZÁSÁNAK MÓDSZERE ÉS A FELHASZNÁLT ELSŐDLEGES FORRÁSOK

A gyémántpenge című mű tartalmát tekintve rendkívül gazdag, a bemutatott elméletek szerteágazóak, a benne foglalt utalások a kínai buddhista irodalom számos művére és irányzatára kiterjednek. A mű nyelvezete nehezen érthető, stílusa tömör, lényegre törő. A szinte minden bekezdésben fellelhető utalások töredékessége, az idézetek pontatlansága nagymértékben megnehezítik a szöveg fordítását és értelmezését. A kommentárok hiányában a fő szöveg szinte értelmezhetetlen. Mindezek miatt a szöveg fordításához és magyarázatához elengedhetetlenül fontos volt a Tang- és a Song-kori kommentárok feldolgozása.

A gyémántpenge című mű szövege, amelyet teljes egészében lefordítottam (valamennyi lefordított szöveget saját értelmezésem szerint központosítottam) eredetileg egy egységes tömböt alkot, nincs fejezetekre osztva, és nincsenek benne sem címek, sem alcímek. Ezt a fő szöveget (fordítását félkövér betűtípussal jelöltem) első lépésben fejezetekre és alfejezetekre osztottam a Song-kori Jingjue Renyue³³⁸ 淨覺仁岳 (992–1064) műhöz írt szerkezeti váza (*kepan* 科判) alapján, amelynek címe *Jin'gang bei ke* 金剛鉅科 (X933). A szerkezeti váz címeket és alcímeket rendel az egyes bekezdésekhez, ezek összegzik az adott bekezdés lényegi tartalmát, amelyek nagymértékben segítik az értelmezést, valamint a szöveg tagolását

³³⁸ Jingjue Renyue Zhili 知禮 (960–1028) legtehetségesebb tanítványa, aki a Song-kori ortodox (*shanjia* 山家) *tiantai* iskola legkiemelkedőbb teoretikusa volt. Renyue életrajza megtalálható *A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzés* (*Fozu tongji* 佛祖統紀; T49: 2035) és *A buddhista iskolák helyes leszármazása* (*Shimen zhengtong* 釋門正統; X130) című életrajzi gyűjteményekben. Az életrajzok szerint a Zhejiang tartománybeli Huzhouban született. A heterodox (*shanwai* 山外) iskola híveivel vitakozott. Idős korában Tisztaföld-gyakorló lett. Őt tartják a „vegyes iskola” (*zachuanpai* 雜傳派) alapítójának. (Pan–Wu 2001. pp. 500–522).

és központosítását. A szerkezeti vázat teljes egészében lefordítottam, a Jingjue által meghatározott alpontok logikáját követve megszámoztam,³³⁹ és a bekezdések elé illesztettem (tízes betűméréssel írt szöveg). A műnek még két szerkezeti váza ismert,³⁴⁰ de összehasonlítva ezeket arra a következtetésre jutottam, hogy Jingjue Renyue munkája a legalaposabb. Ez a szerkezeti váz jelentősen megkönnyítette a fő szöveg tagolását, fordítását és értelmezését.

A továbbiakban az egyes bekezdésekhez rendeltam a műhöz készült legkorábbi kommentár fordítását, és amennyiben szükségesnek találtam, más kommentárokból vett részek fordítását is. A fordításokat követően tartalmi szempontok szerint hatvan részre osztottam a fő művet (a hozzá tartozó címekkel és kommentárokkal együtt), majd az egyes részekben kifejtett gondolatokat részletesen elemeztem. A hatvan elemzésnek az adott szövegrész tartalmára utaló címeket adtam. A hatvan részt tartalmi szempontok figyelembevételével kilenc nagyobb fejezet köré csoportosítottam. Az elemzésekhez felhasználtam a kommentárok tartalmát, valamint másodlagos forrásokat is, majd saját értelmezésem szerint magyaráztam a szöveget. Ahol a kommentárok különböző értelmet tulajdonítanak egy-egy állításnak, ott a legelfogadhatóbb szerint értelmezem a művet, utalva arra, hogy más kommentátorok másképp értelmezték. *A gyémánt-pengéhez* írott kommentárok kronológiai sorrendben a következők:

Tang-kori kommentár: *Személyes jegyzetek A gyémántpenge értekezéshez* (*Jin'gang bei lun siji* 金剛鉈論私記; X56: 932 / Z 2:5 / R100), két tekerásban.³⁴¹ Ez a műhöz írott legkorábbi kommentár, a szerző Mingkuang³⁴² 明曠, aki Zhanran személyes tanítványa volt.

³³⁹ Ez a számozás meglehetősen átláthatatlan és bonyolult, ezért a végső szövegfelosztás és elemzés nem ezt, hanem az általam szintén tartalmi szempontok alapján meghatározott felépítést követi, fontosnak tartottam azonban a szerző eredeti szándékának megfelelő számozást a lefordított sorok előtt feltüntetni.

³⁴⁰ Az egyik Mingkuangé, aki a továbbiakban bemutatott kommentárjának szövegén belül osztja részekre és látja el címeikkel a fő szöveget. A másik a Song-kori Gushan Zhiyuan 孤山智圓 azonos című szerkezeti váza (*A gyémánt penge szerkezeti váza*; *Jin'gang bei ke* 金剛鉈科; X934). Gushan Zhiyuanról a továbbiakban, a kommentárok kapcsán szölok.

³⁴¹ A Saichōnak tulajdonított *Chū Kongobeiron* 注金剛鉈論 című mű lényegében azonos Mingkuang *Jin'gang bei lun siji* 金剛鉈論私記 című munkájával.

³⁴² Mingkuang a Zhang'an 章安 elnevezésű település mellett született, ezért ezen a néven is említik. Félreértésre adhat okot, hogy ugyanez volt Guanding másik neve

Mingkuang kommentárja *A gyémántpenge* eredeti szövegét is tartalmazza, részekre bontva az egyes bekezdések jelentését magyarázza. A kommentár jellegzetessége, hogy nem magyaráz minden bekezdést, hanem helyenként kiragad egy-egy fogalmat, amelyet részletesen elemez, a szöveget pedig helyenként saját meglátásai szerint kiegészíti. Gyakoriak az olyan megjegyzések, amelyek egy-egy ritka vagy többjelentésű írásjegy szövegbeli értelmét tisztázzák, ezek nagy segítséget nyújtanak a fordításhoz. Mivel ez a legkorábbi kommentár és a később élt kommentátorok is valószínűleg ismerték, ezért teljes egészében lefordítottam, úgy, hogy a fő szöveg után illesztettem az arra vonatkozó magyarázatot (a fő szöveg után, tizenegyes betűmérettel, dőlt betűvel található).³⁴³ Amennyiben Mingkuang nem kommentált egy olyan bekezdést, amelynek értelmezése magyarázatra szorul, vagy a magyarázatát nem találtam megfelelőnek, az alább ismertetett három kommentárból választottam ki a legjobbnak ítélt értelmezést.

Song-kori kommentárok:

1. *A gyémántpenge mint a buddhatermészet kinyilatkoztatásának jegyzéke* (*Jin'gang bei xian xing lu* 金剛鉷顯性錄; X56: 935 / Z 2:5 / R100), négy tekercsben. Ez a Zhanran művéhez írott leghosszabb, legalaposabb kommentár. A szerző a heterodox (*shanwai* 山外) *tiantai* iskola tagjaként ismert Gushan Zhiyuan 孤山智圓 (976–1022).³⁴⁴ A munka nem tartalmazza *A gyémántpenge* szöve-

is, ráadásul Guandingnak is volt egy Mingkuang nevű tanítványa. Zhanran életrajza nem említi Mingkuang nevét, és nincs saját életrajza sem, egyedül Yuanhao 元浩 *A kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteményében* (*Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳; T50: 2061) található életrajzában szerepel a neve, mint Yuanhao tanulótlársa, tehát Zhanran tanítványa, a következő mondatban: „[Zhanran tanítványai] voltak még Xingman, Daoxian és Mingkuang” 後有行滿、道暹、明曠. (T50: 2061, p. 740, b29) (Penkower 1993. p. 127). Mingkuang művei hatással voltak Saichō filozófiájára, aki Mingkuang több művét is magával vitte Japánba. Így Mingkuang írásai a japán *tendai* iskola kialakulására is hatással voltak (Groner 2000. pp. 229–236).

³⁴³ Mingkuang szintén elkészítette a fő szöveg szerkezeti vázát, amely a kommentár szövegén belül található, mivel azonban a fordításhoz nem ezt, hanem Jingjue Renyue munkáját használtam, ezeket a címeket kihagytam a fordításból.

³⁴⁴ Gushan Zhiyuan az északi Song-kor híres szerzetese volt, a heterodox iskola képviselőjében aktívan részt vett az ortodox (*shanjia* 山家) és heterodox *tiantai* iskolák vitájában. Ezen kívül a konfucianizmus és a buddhizmus szintézisét szorgalmazta, és A Közép Mozdulatlansága Mesterének (Zhongyong zi 中庸子) nevezte ön magát. (Pan–Wu 2001. pp. 617–643).

gét, egy-egy bekezdés első néhány írásjegyének leírásával utal arra, hogy éppen melyik bekezdést kommentálja. A szerző arra törekszik, hogy a szövegben előforduló minden egyes kifejezést értelmezze, sok helyen utal a szövegben előforduló idézetek forrására, ezért a feldolgozás szempontjából rendkívül hasznosnak bizonyult.

2. *A gyémántpenge értekezés jelentésének magyarázata* (*Jin'gang bei lun yijie* 金剛鉈論義解; X56: 936 / Z 2:5 / R100), három tekercsben, amelyek közül csak a középső tekercs maradt fenn. A szerző az ortodox (*shanjia* 山家) *tiantai* iskolához tartozó Boting Shanyue 柏庭善月 (1149–1241).³⁴⁵ A kommentár közli *A gyémántpenge* eredeti szövegét is, majd bekezdésekre osztva kommentálja. Töredékessége miatt a másik két Song-kori kommentárnál kevesebbet használtam.

3. *A gyémántpenge értekezés szövegének magyarázata* (*Jin'gang bei lun shi wen* 金剛鉈論釋文; X56: 937 / Z 2:5 / R100), három tekercsben. A szerző Dingshan Shiju³⁴⁶ 鼎山時舉. A kommentár közli *A gyémántpenge* eredeti szövegét is, majd bekezdésekre osztva kommentálja. Valamennyi kommentár közül ez bizonyult a leghasznosabbnak, ugyanis olyan különösen nehezen érthető szövegrészeket is kommentál, amelyeket a többi kommentár kihagy, vagy nem magyaráz kellő alapossággal. A másik előnye, hogy a Zhanran tömör és nehezen érthető nyelvezetén írott, rövid mondatokat hosszú, könnyen érthető, nyelvtanilag világos mondatokká fogalmazza át. Mindezek miatt a kommentár alapos feldolgozása elengedhetetlenül fontos volt mind a fordításhoz, mind pedig a szöveg elemzéséhez.

A munkához készült *Fogalomtár* című, 4. számú melléklet azoknak a fogalmaknak a betűrendbe szedett felsorolását és rövid értelmezését tartalmazza, amelyek többször fordulnak elő Zhanran művében, és amelyek helyes megértése kulcsfontosságú a szöveg értelmezése szempontjából.

³⁴⁵ Shanyue életéről szintén keveset tudunk. Huixun 惠詢 mestertől tanult, majd tizenhárom évig a Yanqing 延慶 kolostor főapátja volt (Shinohara 1999. pp. 552–553).

³⁴⁶ Dingshan Shiju születésének és halálának éve nem ismert, annyit tudunk róla, hogy Fazhao 法照 (1185–1273) tanítványa volt, tehát ez a kommentár később keletkezhetett, mint az előző kettő (Pan–Wu 2001. p. 683).

III.2. A GYÉMÁNTPENGE CÍMŰ MŰ KOMMENTÁROKKAL KIEGÉSZÍTETT FORDÍTÁSA ÉS ELEMZÉSE

III.2.1. A mű címének értelmezései

III.2.1.1./a. Fordítás (1.)

Főcím 總題

A gyémántpenge

金剛鉈

[Mingkuang kommentárja:]

Az aranypenge, mint fogalom a *Nirvāṇa sūtra* nyolcadik [teker-
csében], *A Tathāgata természetéről* címűben [található, a követ-
kező kontextusban]: Kāśyapa *bodhisattva* megkérdezte Buddhától:
„A buddhatermészetet meglátni, belső lényegét kifürkészni, mondd
mennyire nehéz?” Buddha így szólt: „Hasonló [ez a következő pél-
dázathoz:] egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy
meggyógyíttassa a szemét. A jó orvos egy aranypengével eltávo-
lította a szemét fedő hályogot, majd felmutatta egy ujját, és meg-
kérdezte tőle, hogy látja-e, vagy sem. A vak ekkor azt válaszolta,
hogy nem lát semmit. Az orvos ismét felmutatta két, majd három
ujját, és megkérdezte, hogy látja-e, vagy sem. Erre [a beteg] azt
válaszolta, hogy homályosan látja.” Zhang’an [Guanding] magya-
rázata: Az egy ujj felmutatása olyan, mint az ürességen való szem-
lélődés [guan; vipaśyanā] gyakorlata, ezért mondja azt, hogy nem
látja [a beteg az orvos ujját]. A három ujj pedig olyan, mint a tö-
kéletes tanítás szerinti tizedik hajlék, a szemlélődés három mód-
szere és a részleges megvalósítás szerinti azonosság fokozata, ezért
azt mondja, hogy [ezen a fokozaton a *bodhisattva* már] látja egy
kevéssé [saját buddhatermészetét]. A különleges tanítás szerinti tíz
hajlékban még nem lehet látni [a buddhatermészetet].

言金鉈者，《涅槃》第八《如來性品》：“迦葉問佛：云何
佛性難見，難入？佛言：如百盲人，為治眼故，造詣良醫。
良醫即以金鉈抉其眼膜，一指示之，問言：見不？答言：不

見。復以二指三指示之，問言：見不？答言：少見。”章安云：初指如空觀，故云不見。三指譬圓教十住、三觀、分證，故云少見。別教十住，猶未能見也。

III.2.1.1./b. Elemzés (1.): Mingkuang értelmezése

A kínai buddhista irodalomban egy mű címe több szempontból is jelentős, ezért különös figyelmet kell fordítanunk a cím értelmezésére. A cím a teljes mű kvintesszenciája, lényegi mondanivalójának hordozója, tehát amire a cím utal, az a mű teljes tartalmát meghatározza.³⁴⁷

Nem véletlen, hogy ez esetben a főcím a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlatára tett utalást rejt magában. Az előző fejezetben utaltam rá, hogy Kínában a buddhatermészet tanulmányozása szempontjából a *Nirvāṇa sūtra* képviselte az abszolút autoritást. Ezt Zhanran sem kérdőjelezte meg, hiszen művében a *Nirvāṇa sūtrából* idéz a legtöbbet, ez az a szent szöveg, amellyel érveléseit leggyakrabban alátámasztja.

A mű címében három írásjegy szerepel: a *jin* jelentése arany, a *gang* jelentése erő vagy szilárdság, e kettő együtt gyémántot jelent, a harmadik írásjegy, a *bei* vagy más olvasattal a *pi* kis méretű, éles vágóeszközt, pengét (más értelmezésben nyílhegyet) jelent. Zhanran a továbbiakban utalni fog a címet alkotó írásjegyek jelentésére, a címben rejlő utalást azonban ezen a ponton tanítványa, Mingkuang fejt meg. A *Nirvāṇa sūtra* hasonlatában *aranypenge* és nem *gyémántpenge* szerepel, láthatjuk azonban, hogy az arany és az erő írásjegyek együtt gyémántot jelentenek. Az erő írásjegyének hozzáadását a továbbiakban Zhanran megindokolja, de a két fogalom közti eltérés egyelőre nem változtat az utalás lényegi mondanivalóján.

³⁴⁷ Zhiyi például *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* egy egész fejezetet szentel a *Lótusz sūtra* legismertebb kínai fordítása első írásjegyének, a *miao* 妙 („rejtélyes”) írásjegy elemzésének, a cím magyarázata pedig a művet alkotó öt rész közül a legterjedelmesebb (Hamar 2003. p. 267). Az írásjegy magyarázatán itt nyilvánvalóan nem a fogalom meghatározását értjük, az írásjegy csupán lehorgonyozza (a buddhai tanításhoz köti) a témát, ami nem más, mint Zhiyi sajátos gondolatainak a részletes kifejtése.

A cím elemzésében Mingkuang röviden összefoglalja a *Nirvāṇa sūtra A Tathāgata természetéről (Rulai xing pin)* című fejezetében található hasonlatot,³⁴⁸ majd Zhiyi tanítványa, Guanding 灌頂 (561–632) *Nirvāṇa sūtrához* írott kommentárjának fényében értelmezi. A *sūtrában* akkor hangzik el az orvos és a vak ember példázata, amikor Kāśyapa a mélységesen titokzatos, nehezen érthető buddhatermészet megértésének a lehetőségéről kérdezi Buddhát. Az orvos és a vak történetében az orvos jelképezi Buddhát, a vak ember pedig a lényeket, az aranypenge, amellyel az orvos a vak szeméről a hályogot eltávolította a *Nirvāṇa sūtra* tanítását szimbolizálja. A buddhatermészet lényege a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* számára teljességgel felfoghatatlan, sőt még azok a *bodhisattvák* sem értik, akik nem hallották a *Nirvāṇa sūtra* tanítását. A buddhatermészet tanítása annyira mélységes és titokzatos, hogy lényegi jelentése még a *Nirvāṇa sūtra* tanításának elhangzása után is csak

³⁴⁸ Az „aranypenge” hasonlat a *Nirvāṇa sūtra* déli szövegének 8. telercsében, *A Tathāgata természetéről (Rulai xing pin 如來性品)* című, 12. fejezetben található. Kāśyapa *bodhisattva* így szólt Buddhához: Mily csodálatos a buddhatermészet mélységesen titokzatos tanítása, amelyről a Világ Tiszteltje beszélt. Mélységesen titokzatos, oly nehéz meglátni, oly nehéz belső lényegét kifürkészni, hogy még a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* is képtelenek rá. Buddha így szólt: Jó Fiam! Így van, így van, amit most mondtál, nem tér el a tanításomtól. Kāśyapa *bodhisattva* így szólt Buddhához: Világ Tiszteltje, mondd, a buddhatermészet mennyire mélységesen titokzatos, mennyire nehéz meglátni, és mennyire nehéz belső lényegét kifürkészni? Buddha így szólt: Jó Fiam! Olyan ez, mint amikor egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy meggyógyíttassa a szemét. A jó orvos egy aranypengével eltávolította a szemét fedő hályogot, majd felmutatta egy ujját, és megkérdezte a vak embertől, hogy látja-e, vagy sem. A vak azt válaszolta, hogy még mindig nem lát semmit. Az orvos ismét felmutatta két, majd három ujját, és erre a beteg azt válaszolta, hogy már homályosan látja. Jó Fiam! Ugyanígy, mielőtt a Tathāgata ezt a csodálatos *Nirvāṇa sūtrát* megtanította volna, a megszámlálhatatlanul sok *bodhisattva*, akik valamennyi tökéletesség [*pāramitā*] gyakorlását teljesen elsajátították, és a tizedik hajlékig is eljutottak, mégsem voltak képesek meglátni önnön buddhatermészetüket. Most, hogy a Tathāgata megtanította [a *Nirvāṇa sūtrát*], már homályosan látják. 迦葉菩薩白佛言：甚奇世尊所言，佛性甚深。甚深，難見，難入，聲聞、緣覺所不能解。佛言：善男子！如是如是，如汝所歎，不違我說。迦葉菩薩白佛言：世尊，佛性者，云何甚深，難見，難入？佛言：善男子！如百盲人，為治目故，造詣良醫。是時良醫即以金鉗決其眼膜，以一指示問言，見不。盲人答言，我猶未見。復以二指三指示之，乃言，少見。善男子！是大涅槃微妙經典，如來未說，亦復如是，無量菩薩，雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性。如來既說，即便少見。 (T12: 375, p. 652, b28-c14).

sejthető, erre utal a hasonlat azon mozzanata, hogy a vak ember a hályog eltávolítása után még nem, majd fokozatosan, homályosan kezdi látni az orvos ujját.

Guanding *Kommentár a Mahāparinirvāṇa sūtrához* (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏) című művében a hasonlatot több szempontból értelmezi, és többek között a három igazság szerint is megvilágítja,³⁴⁹ Mingkuang itt ebből a műből idéz. Guanding az egy ujj felmutatását a kizárólagos üresség igazságához hasonlítja. Aki csak az üresség igazságának megfelelően meditál, az előtt a buddhatermészet valósága rejtve marad. *Tiantai* szellemiség szerinti szövegértelmezése szerint csakis a három igazság együttes szemlélésével válik homályosan láthatóvá, sejthetővé a buddhatermészet. A három ujj három igazsággal való megfeleltetése a *tiantai* iskola gondolkodóinak a műve, az eredeti szövegtől teljesen idegen értelmezés. A sinizálódott buddhista iskolák filozófiájára általában jellemző az eredeti indiai tanítások nagyfokú átértelmezése és a mérész, gyakorta racionális alapot nélkülöző gondolatársítások.

A térítés négy doktrínája³⁵⁰ különbözőképpen közelíti meg az üresség, illetve az abszolút igazság kérdését. A *tripīṭaka* (*sanzang* 三藏) – általánosságban a *hīnayāna* tanításának felel meg – elemzés által jut el az üresség igazságához. Azt tanítja, hogy a jelenségek üresek, mivel összetettek, de nem jut el a lételelemek inherens ürességének a gondolatáig. A közös (*tong* 通) tanítás – általánosságban a *prajñāpāramitā sūtrák* és Nāgārjuna bizonyos művei – már a lételelemek lényegi ürességét tanítja, túl nagy hangsúlyt fektet azonban az ürességre, ezért a „kizárólagos üresség” (*dan kong* 但空) taní-

³⁴⁹ Guanding, *Kommentár a Nirvāṇa sūtrához* (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏): Amikor [a példázatban az orvos] egy ujját mutatja fel, és [a beteg] azt válaszolja, hogy nem látja, akkor ez azt jelképezi, hogy belépve a valós igazságba [*paramārtha-satya*, amely az üresség igazságának felel meg], még nem látható a buddhatermészet. A felmutatott két ujjat sem látja, ami azt jelképezi, hogy az üres és a függő két igazsága szerint sem látható a buddhatermészet. Amikor [az orvos] három ujját mutatja föl, akkor [a beteg] azt válaszolja, hogy homályosan látja, ez azt jelképezi, hogy az egy igazságként [felfogott] három igazságot, vagyis az üres, függő és közép igazságát nevezzük buddhatermészetnek. 一指示之，答云不見者，譬入真諦，則不見性。二指不見者，譬空假二諦，亦不見性。三指示之，答言少見，此譬一諦三諦即空假中，名為佛性。(T38: 1767, p. 108, c2-5).

³⁵⁰ A térítés négy doktrínájának bemutatását lásd a „III.2.3.6.5./a. Fordítás (51.)” fejezetben, Mingkuang kommentárjának a fordításában.

tásának is nevezik. Túlságosan nagy hangsúlyt fektetni az üresség eszméjére olyan, mint a fenti hasonlatban az egy ujj felmutatása, kizárólag az üresség igazságát szem előtt tartva nem lehet meglátni a buddhatermészetet. A különleges (*bie* 別) tanítás – amely általában a *bodhisattvák* útját jelenti – az ürességgel szemben és vele egységben a nem üresség igazságát is hangsúlyozza, így megjelenik a harmadik, a közép tanítása. Ez a közép azonban felülemelkedik a két póluson, és mindkettőtől elkülönül, ezért a „kizárólagos közép” (*dan zhong* 但中) vagy „kizárólagos abszolút princípium” (*dan li* 但理) tanításának is nevezik.³⁵¹ A különleges tanítás a buddhák tiszta világát a kilenc szennyezett birodalomtól elkülönülve szemléli, a buddhatermészet magvait pedig mindvégig tökéletesen tisztának tartja. A négy doktrína közül a legkiválóbb a tökéletes (*yuan* 圓), mivel kivétel nélkül mindent magába olvaszt, integrál, ez a „nem kizárólagos közép” (*bu dan zhong* 不但中) tanítása. A *tiantai* iskola természetesen a saját elméleteit nevezi tökéletes tanításnak. A tökéletes tanításban a közép igazsága teljesen magába foglalja az üresség és a jelenségek igazságait, úgy, hogy a három közül mindegyik tartalmazza a másik kettőt.³⁵² A fenti szövegben a szemlélődés három módszere a világ három igazság szerinti szemlélését jelenti, úgy, ahogyan a tökéletes tanítás tanítja. A buddhatermészet lényege tehát a tökéletes tanítás szerinti szemléletmóddal válik láthatóvá. Amennyiben az abszolút princípiumot vagy a buddhatermészetet csak üresként vagy a profán jelenségektől elkülönülten, tiszta létükben szemléljük, nem fürkészhetjük ki a buddhatermészet belső lényegét. Amint Guanding magyarázata is sugallja, a buddhatermészet a három igazság együttes szemlélésekor válik láthatóvá, vagyis akkor, amikor a világot a kölcsönös tartalmazás által jellemzett, semmit sem kizáró egységes egészként szemléljük.

A „tíz hajlék”, az „azonosság részleges megvalósítás szerint” stb. fokozatok közti összefüggéseket a továbbiakban külön fejezet-

³⁵¹ A *tiantai* iskola Song-kori teoretikusa, Zhili 知禮 (960–1028) a különleges tanítást általában a *huayan* iskolával azonosította, mivel a *huayan* a kölcsönös tartalmazás helyett a „természetkeletkezést” (*xing qi* 性起) tanítja, amelynek lényege, hogy a világon minden a tökéletesen tiszta buddhatermészetből keletkezik. A *tiantai* szemlélet szerint azonban ez különválasztaná a kilenc szennyezett világot az egy tisztától (Ziporyn 2000. pp. 122–126).

³⁵² Ziporyn 2000. pp. 114–117.

ben, részletesen tárgyalom.³⁵³ Zhiyi azt tanította, hogy a buddhatermészetet az azonosság ötödik fokozatában, vagyis az „azonosság részleges megvalósítás szerint” (*fen zheng ji* 分證即) fokozatban lehet meglátni, ebből az is következik, hogy a *tripitaka* és a közös tanítás követői egyáltalán nem láthatják meg, nem sejtetik meg a buddhatermészetet. Az azonosság ötödik fokozata a tökéletes tanítás szerinti „tíz hajlékkal” (*shi zhu* 十住) kezdődik, és az „előzetes megvilágosodás” fokozatával zárul (*deng jue* 等覺). A különleges tanítás szerinti „tíz hajlék” csak az azonosság negyedik fokozatának felel meg, ezen a szinten tehát még nem látható a buddhatermészet. Ez a nézet megegyezik a *Nirvāṇa sūtra* azon kijelentésével, hogy azok a *bodhisattvák*, akik a tíz hajlékot is végigjárták, de a *Nirvāṇa sūtra* tanítását nem hallották, nem érthetik meg a buddhatermészet jelentését. Fontos megjegyezni, hogy a *tiantai* filozófia szerint valamennyi tanítás a tökéletes tanítás felé vezet, és az egyes doktrínáknak megfelelő szintek között van megfelelés és átjárás, e szemlélet alapja a *Lótusz sūtra* egy járműről (*ekayāna*; *yisheng* 一乘) szóló tanítása. A tökéletes megvilágosodást csak az azonosság hatodik fokozata jelenti, ezért mindaddig a buddhatermészet csak homályosan látható. Ez azt jelenti, hogy a buddhatermészetet teljes egészében csakis a buddhák képesek megérteni. Ennyire nehéz tehát a mély-ségesen titokzatos buddhatermészetet meglátni és belső lényegét kifürkészni.

Az aranypengéhez hasonlított *Nirvāṇa sūtra* végérvényesen bebizonyította, hogy valamennyi lénynek van buddhatermészete, a szimbólumok közti megfelelés alapján tehát Zhanran gyémántpengéje is képes eltávolítani egy réteget a lények szemét elfedő, tudatlanság szőtte hálógoból. Zhanran bebizonyítja, hogy a buddhatermészet nemcsak az élőlényekre terjed ki, hanem minden létezőre, úgy, hogy magába foglalja az élettelen tárgyak világát is. Így tehát – a hasonlatot továbbgondolva – *A gyémántpenge* olvasása képes eltávolítani a tudatlanság homályának egy rétegét, és általa a buddhatermészet titokzatos fogalma valamivel érthetőbb lesz számunkra. Feltételezésem szerint ez a szándék állhat Zhanran minden bizonynyal tudatos, átgondolt címválasztása mögött.

³⁵³ Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

III.2.1.2./a. Fordítás (2.)

1. A főcím magyarázata 正標題

A tökéletes [siddham] „i” betű aranypengéje a négy szemet elfedő tudatlanság homályát eloszlatva minden helyen egyaránt láthatóvá teszi Vairocana Buddha buddhatermészetének a jelét. Az erő hozzáadásával a részrehajló, relatív [tanítás] kételyei darabokra törnek. Az álom és a vendég hasonlatának segítségével, a vendég és a házigazda [párbeszédére] alapozom [művem], legyen elnéző ez iránt az olvasó.

圓伊金錫，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。偏權疑碎，加之以剛。假夢寄客，立以賓主，觀者恕之。

[Mingkuang:] Ami a tökéletes [siddham] „i” betűt és a többit illeti [magyarázatom a következő]: A tökéletes „i” betű ugyanazt jelenti, mint az aranypenge, mindkettő a három erény [tantest, bölcsesség és megszabadulás] tanításának a jelképe. A nyugati [indiai eredetű, siddham] „i” betű [formája] olyan, mint a *dang* edény [háromszög alakban elhelyezkedő három] lába, amelyhez egy úszó selyemszál kapcsolódik. A tökéletes tanítás szerinti három erényt jelképezheti. [A három erény, akárcsak a siddham „i”] nem függőleges és nem vízszintes, értelmé átjárja az azonosság hat fokozatát. Amikor a látás kitisztul, akkor nyilvánvalóvá válik az abszolút princípium, ezt nevezzük Buddha szemének. Ezért mondja [Buddha] a *Nagy [Nirvāṇa] sūtrában*, hogy ha valaki a *mahāyānát* tanulja, még ha hússzeme is van, Buddha szemnek nevezzük.³⁵⁴ Akik nem értik az abszolút princípium tanítását, azokat nevezzük a többi négy szem [birtokosának]. Habár sokféle szennyezettség és téves érzékelés létezik, a tudatlanság az, ami teljesen befedi a négy szemet. A látásmód eltérő, de lényege mindnek azonos, a tudatlanság. Ezért [Buddha] a gyémánttanítás pengéjével oszlatja el a négy szem tudatlanságát, hogy

³⁵⁴ *Nirvāṇa sūtra* (6. tekercs, 8. fejezet, 四依品): Ha valaki a *mahāyānát* tanulja, még ha hússzeme is van, Buddha-szemnek nevezzük azt. Miért? Mert a *mahāyāna sūtrákat* Buddha járművének nevezzük, ez a buddhajármű mindenekfölött áll, és minden [más tanítást] legyőz. 學大乘者，雖有肉眼，乃名佛眼。何以故？是大乘經，名為佛乘，如此佛乘，最上最勝。(T12: 375, p. 638, a3-4).

[a lények] Buddha szemének mindentudásával lássanak. A buddhatermészetén kívül nincs más lételem, ezért mondja, hogy mindenhol láthatóvá teszi. Lerombolja a részrehajló és alacsony rendű konvenciókat, ezért teszi hozzá az erő szót. [Zhanran] álomként mutatja be a művet, mert el akar távolodni a környező valóságtól. Gondolatban a képzelet világában kóborol, és vendégnek nevezi [a képzeletbeli tanítványt], célja az, hogy a buddhatermészettel kapcsolatos kétélyeket eloszlassa, ezért házigazdának nevezi magát.

言圓伊等者。圓伊即金鐔，竝譬三德之教。西方伊字，猶如錨脚，仍有遊絲相伴。可譬圓教三德，不縱不橫，義通六即。見開顯理，名為佛眼。故大經云：“學大乘者，雖是肉眼，名為佛眼。”迷此理教，名餘四眼。煩惑雖多，無明攝盡四眼。見別，由同體無明。故以金剛教鐔，扶四眼之無明，令歸佛眼種智。性外無法，故云悉見。破偏小執，故立剛名。絕四離百，故夢為表。心遊理外，而立客號，緣性決疑，乃稱為主也。

III.2.1.2./b. Elemzés (2.) Zhanran értelmezése

A *siddham* (*xitan* 悉曇) „i” betű csúcsával lefelé fordított háromszög alakban elhelyezett körökből áll, felül két kör alkotja, a lenti körnek balra kinyúló szára van, de írják három felfelé mutató kör formájában is. Mingkuang a kínaiak számára jól ismert háromlábú *dang* edény lábainak elhelyezkedéséhez hasonítja, a selyemszál a lenti kör kinyúló szárát ábrázolja. A háromszög alakban elhelyezett körökből álló *siddham* „i” betű szintén a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlata, amelyben a három kör a tökéletes *nirvāṇa* három erényének szimbóluma.³⁵⁵ A három erény ugyanaz, mint a *nirvāṇa* három

³⁵⁵ *Nirvāṇa sūtra* (2. tekeres, *Szomorú sóhaj*, *Aitan* 哀歎 című, 3. fejezet) [A megszabadulás, a Tathāgata tanteste és a bölcsesség úgy alkotja a *nirvāṇát*], ahogyan a *siddham* „i” betű három pontja [helyezkedik el]. Ha [a három pontot] vízszintesen tesszük egymás mellé, akkor nem lesz belőlük „i” betű, és ha függőlegesen tesszük egymás fölé, akkor sem. De ha úgy helyezzük el, mint *Maheśvara* [*Śiva*] isten arcán a három szemet [háromszög alakban], akkor „i” betűt kapunk. Ha a három pont külön-külön van, akkor sem lesz belőlük „i” betű]. Ez így van velem [Buddhával] is. A megszabadulás lételemei nem azonosak a *nirvāṇával*, a Tathāgata tanteste sem azonos a *nirvāṇával*, és a hatalmas bölcsesség (*mahāprajñā*) sem azonos a *nir-*

aspektusa (*san niepan* 三涅槃), ezek: a Buddha tanteste (*fashen* 法身; *dharmakāya*), a bölcsesség (*bore* 般若; *prajñā*) és a megszabadulás (*jietuo* 解脫; *vimokṣa*). A háromszög alakú elrendezés arra utal, hogy a három nem teljesen azonos, de nem is különbözik, nincs köztük hierarchia, külön-külön egyik sem azonos a megvilágosodással, hanem együttesen, egymást kölcsönösen tartalmazva jelentik a megvilágosodást, úgy, ahogy a három pont külön-külön nem, csak együttesen alkot háromszög alakzatot. A három erény vagy három *nirvāṇa* a hármasságok további csoportjait is implikálja, megfelel-tethető a buddhatermészet három okával és a három igazsággal is:

<i>san dao</i> 三道 a saṃsāra három útja	<i>san yin</i> 三因 a buddha- természet három oka	<i>san gui</i> 三軌 a három ösvény	<i>san niepan</i> 三涅槃 a három <i>nirvāṇa</i> / erény	<i>sanshen</i> 三身 Buddha három teste	<i>san di</i> 三諦 a három igazság
<i>ye</i> 業 karma	<i>yuanyin</i> 緣因 tettok	<i>zicheng</i> 資成 gyakorlás	<i>jietuo</i> 解脫 megszaba- dulás	<i>huashen</i> 化身 átváltozás- test	<i>jia</i> 假 függő
<i>huo</i> 惑 szenvedélyek	<i>liaoyin</i> 了因 értelemok	<i>guanzhao</i> 觀照 tudatosság	<i>bore</i> 般若 bölcsesség	<i>baoshen</i> 報身 jutalomtest	<i>kong</i> 空 üres
<i>ku</i> 苦 szenvedés	<i>zhengyin</i> 正因 alapvető ok	<i>zhenxing</i> 真性 valós természet	<i>fashen</i> 法身 tantest	<i>fashen</i> 法身 tantest	<i>zhong</i> 中 közép

A három igazságról elmondottak érvényesek a hármasságok többi csoportjára is, továbbá a fentebb bemutatott kölcsönös tartalmazás elve érvényes valamennyi fogalomra. A bal oldali három oszlopban egyazon buddhatermészet ok aspektusait, a jobb oldali három oszlopban pedig az eredményaspektusokat összegzem. A *siddham* „i”

vāṇával. Ez a három külön-külön sem azonos a *nirvāṇával*. Én most nyugalomban belépek ebbe a három lételembé [megszabadulás, Tathāgata tanteste, bölcsesség], és a lények javára belépek a *nirvāṇába*, oly módon, ahogyan a világban a *siddham* „i” betű [három pontja helyezkedik el]. 猶如伊字三點。若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊。三點若別，亦不得成。我亦如是。解脫之法，亦非涅槃，如來之身，亦非涅槃，摩訶般若，亦非涅槃。三法各異，亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。(T12: 375, p. 616, b11–17).

tehát a tökéletes tanítás jelképe is, mivel a három igazság kölcsönös tartalmazásának (*yuanrong sandi* 圓融三諦) szimbólumaként is értelmezhető. A három igazság kölcsönös tartalmazásának elve az azonosság hat fokozatát is meghatározza, és a tudatlanságot megszüntetve, végső soron elvezet a tökéletes megvilágosodáshoz.

A négy szem a következő: a hús-vér szem (*rouyan* 肉眼), amely a fizikai szemet és annak érzékelését jelenti; az isteni szem (*tianyan* 天眼), amely az isteni lények szemét és érzékelését jelenti, akik képesek a jövőbe látásra stb.; a bölcsességszem (*huiyan* 慧眼), amely a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* szemét és érzékelését jelenti, akik felismerik a jelenségek ürességét; negyedik a *Dharma*-szem (*fayan* 法眼), amely a *bodhisattvák* szemét és érzékelését jelenti, akik a lények megmentése érdekében sajátítják el a tant.³⁵⁶ A négy szem tehát magába foglalja a lét kilenc birodalmának tudati érzékelését, amelyet kisebb vagy nagyobb mértékben homályosít el a tudatlanság. Az ötödik szem a Buddha szeme (*foyan* 佛眼), amely a megvilágosodott lény tudati szintjét, bölcsességét jelenti. Ahogyan a jó orvos eltávolítja a hályogot a beteg szemről, úgy távolítja el a tökéletes kölcsönös tartalmazásban lévő három igazság is a tudatlanság homályát, ennek következtében mind a tíz világban és minden lételemben láthatóvá válik a buddhatermészet princípiuma. *Vairocana* vagy *Mahāvairocana* az öt égi buddha (*dhyāni-buddha*) közül az első, szimbóluma a Nap. A formán túli világban (*arūpa-dhātu*) lakozik, tehát a legfelsőbb bölcsesség és a buddhatermészet eredendő, letisztult formájának a jelképe. Vagyis nem a tudatlanság vagy az ok szintjén létező buddhatermészeté, hanem az eredmény szintjén létező tiszta buddhatermészetnek a szimbóluma.

Ha az „aranypenge” szóösszetétel közé beékelődik az „erőt” jelentő *gang* írásjegy, akkor a szóösszetétel jelentése „gyémántpengére” változik. Zhanran kijelenti, hogy az „erő” szó hozzáadásával a részrehajló és relatív igazságok, vagyis ügyes eszközök (*upāya*) tanításából származó kételyeket kívánja eloszlatni. A továbbiakból az következik, hogy ezt elsősorban a *Nirvāṇa sūtra* azon tanítására érti, amely kimondja, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra. A cím tehát a szimbólumok nyelvén hordozza

³⁵⁶ Lásd *Jin'gang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經; (T8: 235, p. 751) (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*). Magyarul lásd Agócs 2000. p. 26.

a mű egészen végigvonuló két alapgondolatot: (1.) a buddhatermészet három igazság fényében való értelmezését és (2.) a relatív tanítások megfejtését, avagy a buddhai tanítások rendszerezését relatív és valós kategóriák szerint.

A mű különlegessége a kerettörténet, amelyen belül a filozófiai értekezés, vita elhangzik. Az álomhasonlat narratív keretet kölcsönöz az abban lejátszódó képzeletbeli párbeszédnek. A vita két szereplője Zhanran, aki házigazdának nevezi magát, és egy hívatlan vendég. Ez a megoldás drámaiságot, irodalmi színezetet kölcsönöz az egyébként alapvetően filozófiai fejtegetéseket tartalmazó értekezésnek, és Zhanran képzelőerejéről, írói készségéről tanúskodik. Zhanran közvetlenül az olvasót szólítja meg, és elnézést kér e formai megoldás miatt. Ezzel szerénységét tanúsítja, amely egybecseng a mű zárósortainak az üzenetével, ahol szintén a szerénység erényét magasztalja. A munkában helyenként fellelhető drámai, irodalmi stílusjegyek színeesebbé, érdekesebbé teszik az írást.

III.2.2. Bevezetés (xu)

III.2.2.1./a. Fordítás (3.)

2. A szerző neve 述人號

A Tang-kori *tiantai* szerzetes, Zhanran írása
唐天台沙門湛然述

A szöveg felosztása 別文
1. Bevezetés 序

1.1. Általános áttekintés a buddhatermészet alapelvéről 通敘, 佛性旨歸

1.1.1. A tudás felhalmozása mögött rejlő gondolat 積學潛心

Sok év telt el azóta, hogy belemerültem a buddhista iratok [tanulmányozásába], de soha nem volt olyan, hogy ne a buddhatermészet jelentését [keresve] elmélkedtem volna a *sūtrák*on.

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷。

A „chang” szó itt „valamikor” (tagadott alakja: soha nem) értelemben szerepel. A „yi” szó itt -val/-vel értelemben használatos.

‘嘗’ 猶曾也。‘以’ 猶用也。

1.1.2. Az indíték beérik, és tetté válik 意成，解行

Attól tartok, hogy ha nem értjük meg [a buddhatermészet értelmét], akkor minden gyötrelmes vallásgyakorlat³⁵⁷ hiábavaló. [Hiszen] a *mahāyāna* alapját ez alkotja, és ebben áll [a *mahāyāna* tanításának] legfőbb érdeme.

恐不了之，徒為苦行。大教斯立，功在於茲。

[A fenti soroknak] két jelentése van. Egy: Elmondja, hogy mi az oka annak, hogy a buddhatermészet [jelentését keresve] elmélkedett a *sūtrákon*. [Válasz: Azért, mert a buddhatermészet] minden gyakorlás alapja. Kettő: Ezzel egy időben másokra [is gondol]. Ha saját maga, vagy mások nem értik [a buddhatermészet tanítását], és úgy gyakorolnak, akkor [gyakorlásukból] hiányzik az abszolút princípium [igazságának] pecsétje [bizonyítéka], és [az ilyen gyakorlás] hasonló a gonoszokéhoz és más tanok követőiéhez, ezért mondja, hogy tettük hiábavaló. A „tu” szó itt azt jelenti, hogy hiábavaló. Hogy nyilvánvaló legyen, hogy e szöveg és tanítás mire épül, ezért nevezi meg, hogy *mahāyāna*.

有二義：一，述自己，何故以佛性經懷。為萬行之本。二，兼他。若自他，不了並行，無理印，乃同魔外，故云徒為。‘徒’者空也。為顯文教所依，是故云大。

³⁵⁷ Gyötrelmes vallásgyakorlatnak (*ku xing* 苦行; *duṣkaracarya*; *tapas*) nevezik többek között Śākyamuni Buddha hat éven át tartó aszkétagyakorlatait, az egyéb indiai iskolák által tanított gyakorlatokat vagy általában az olyan szenvedéssel járó vallásgyakorlatot, amely nem vezet el a megvilágosodáshoz.

1.1.3. Példázat a tanítások lényegéről 喻法顯要

[A buddhatermészet megértése] a tízezer [különböző] iskola közös útja, a rengeteg folyó/irányzat végcélja, a sokféle módszer legfőbb útmutatása, és minden vallásgyakorlat reménysége.

萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期。

III.2.2.1./b. Elemzés (3.): A buddhatermészet megértése a *mahāyāna* lényege

A *gyémántpenge* a buddhista értekezésekre és kommentárookra jellemző szerkezeti felépítést követi, azaz három fő részből áll. A bevezető (*xu* 序) részben (a felosztásom szerinti harmadik, negyedik és ötödik részek tartoznak ide) a mű megírásának célját, okát tárgyalja a szerző, és megfogalmazza a továbbiakban kifejtendő legfontosabb gondolatokat. Bevezeti a buddhatermészet gondolatát és az alaptételt: azt, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük.

A bevezetés Zhanran személyes vallomásával kezdődik, amelyben elmondja, hogy a *sūtrák* tanulmányozásával eltöltött hosszú évek alatt mindig a buddhatermészet értelmét kereste. A *gyémántpenge* Zhanran időskori, valószínűleg legutolsó írása,³⁵⁸ és mint tudjuk, hetvenegy évet élt, tehát nem túlzás az az állítás, hogy sok éven át tanulmányozta a szent szövegeket.

A fenti sorokból megtudjuk, hogy Zhanran a buddhatermészet tanítását tartja a *mahāyāna* alapjának, a leglényegesebb tanításnak, amelynek a helyes megértése nélkül minden erőfeszítés hiábavaló – ez ösztönzi művének megírására. Véleményének alátámasztása érdekében a *Nirvāṇa sūtra* egyik passzusára utal. Bár nem nevez meg forrást, a szóhasználat, a megfogalmazás közeli hasonlóságot mutat az alábbi idézettel:

Mint ahogy a rengeteg folyó a tengerbe ömlik, ugyanígy minden *sūtra* és a meditáció minden formája a *mahāyāna Mahāparinirvāṇa*

³⁵⁸ Penkower 1993. p. 8.

sūtrához vezet. Miért? Azért, mert végérvényesen és tökéletesen megtanítja, hogy [minden lénynek] van buddhatermészete.³⁵⁹

譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經。何以故？究竟善說有佛性故。

III.2.2.2./a. Fordítás (4.)

1.1.4. Az elmélkedés és a vallásgyakorlat egysége 思、修則契

Ha [a buddhatermészet] alapján elmélkedünk, és erre támaszkodva meditálunk, akkor a közönséges és a szent eggyé lesz, mint ahogyan a színek és az illatok [különbözősége] is szertefoszlik, és kitisztul minden, [belátjuk, hogy] az *Avīci* pokol³⁶⁰ környezete és lényei teljes egészében a legszentebb lény [Buddha] tudatában lakoznak, és *Vairocana* [Buddha] személye és földje sem található a legközönségesebb lény egyetlen gondolatán kívül.

若是而思之，依而觀之，則凡聖一，如色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。

A száz világ, háromezer³⁶¹ [világ] és minden egyes pillanat lényegiségétől fogva kölcsönösen tartalmazza egymást. Ezért mondja, hogy az *Avīci* pokol lényei és környezete teljes egészében a legszentebb lény tudatában lakoznak. A „chu” szó itt ugyanazt jelenti, mint a „zai” (-ban/-ben). Ez nemcsak azt jelenti, hogy a leghitványabb is benne található a legszentebb [tudatában], hanem azt is, hogy a legszentebb is benne található a leghitványabb [tudatában]. Kérdés: Ha a leghitványabb magában hordozza a szentség természetét, akkor az *Avīci* pokol perzselő tüzei milyen természetűek? Válasz: A jelenségek szerint és a téves érzékelés szerint van égés,

³⁵⁹ *Nirvāṇa sūtra, A Tathāgata természetéről* című fejezet: T12: 374, p. 414, c29-p. 415, a2.

³⁶⁰ Az *Avīci* a poklok pokla, a nyolc égő pokol legmélyebb bugyra, ahol a bűnösök szünet nélkül szenvedések közt halnak meg és születnek újjá azonnal, hogy ismét szenvedjenek és meghaljanak.

³⁶¹ A háromezer világ a világmindenség szinonimája, a kifejezés részletes elemzését lásd alább a III.2.3.6.7. fejezetben.

és van nem égés [vagyis van olyan a birodalmak közt, ahol a szenvedés tüze éget, és van olyan, ahol nem], az abszolút princípium szerint nincs sem égés, sem nem égés. [Kérdés]: Mi van akkor, ha ebből kifolyólag a leghitványabb lény és [a hozzá tartozó] jelenségek természete is mindent áthat? Válasz: Amikor azt mondjuk, hogy a természet mindenhol jelen van, akkor az abszolút princípiumnak megfelelő természetet értjük alatta. A felébredt, a bölcs természete ez, ezért nevezzük buddhatermészetnek. Olyan, mint a tűz természete, amely szétterjedve a bambuszok és fák közt, elemésztí azokat, de vajon megsérül-e [égés közben] a tűz természete? Ami elég, azok a lények, de a buddhatermészet abszolút princípiuma természetéből adódóan semmilyen kárt nem szenved. [Kérdés]: Ha ez így van, akkor, hogy lehetséges, hogy a lények természete és a buddhatermészet egymás megfelelői? Válasz: A fa természete és a tűz természete alapvetően megfelel egymásnak. Ha egy vízben úszó bambuszt vagy fát ölel körbe a tűz, akkor nem tudja elemésztíni. Mivel az abszolút princípium a jelenségekben lakozik, ezért kapja a leghitványabb is az égő tűz [a buddhatermészet jelképének] nevét. [Kérdés]: Ha valamennyi jelenség abszolút princípiummá alakul át, akkor miért különböztetjük meg egyiket a másiktól? Ha így van [hogy az abszolút princípium a jelenségekben található], akkor a *Nirvāṇa sūtra* miért beszél a lények esetében természetről? Válasz: Attól tartunk, hogy a lények tévesen értelmeznék a természet fogalmát, ezért beszélünk külön [a lények természetéről és a buddhatermészetről]. A beteljesített [*nirvāṇa*] szerint és az abszolút princípium szerint [a buddhatermészet] olyan, mint az üres tér, rajta kívül nincs más lételem. [Kérdés]: Ha a tűz csak a lényeket égeti, de nem égeti el a buddhatermészetet, akkor a lények égésének pillanatában mi történik a lényegiséggel? Válasz: A lényegiség természetének formája olyan, mint az üres tér, a tűz égéskor nem égeti el. Az égés valójában nem égés, csupán az ég el, ami a jelenségek szerint való. Habár a természet a feltételek szerint változik, [az azt alkotó] abszolút princípium nem szenved kárt, és nem pusztul el. Olyan ez, mint amikor egy embert megkötöznek a rablók, a kötelék csak a testének árt, tudatának nem. A természet olyan, mint a tudat, nem lehet megkötözni. Ha meg akarnánk kötni [valakinek a tudatát], csak üres tere markolnánk, hiába ragadnánk meg, hiába kötöznénk meg, tudata szabadon kószalna a végtelenben.

百界、三千、剎那體具。故云：“阿鼻依正全處極聖之自心。”“處”猶在也。非但凡下在極聖，極聖亦在凡下。問：凡具聖性，阿鼻燒煑，其性如何？答：從事從迷，有燒不燒，從理從悟，無燒不燒。若爾，凡下竝事性遍，云何？答：言性遍者，謂理性也。覺智家性，故名佛性。如火家性，遍於竹木，淹破竹木，火性何傷？燒煑眾生，性理天然不受衰惱。若爾，生性佛性，如何相即？答：木性火性，本來相即。水流竹木，火性宛然，而無淹失。由理在於事，故得凡下，燒煑之名。若全事成理，云何彼此？若爾，涅槃何故對生論性？答：恐生迷性，是故對論。約證約理，譬如虛空，空外無法。若爾，但燒眾生，不燒佛性，正燒生時，其體如何？答：體性形如空，燒熱無當燒時達燒。燒即非燒，順事受燒。性乃隨緣，理無失沒。如人縛賊，縛惡身，心善。性隨心本不受縛。縛亦虛設，若執若縛，心遊天際也。

III.2.2.2./b. Elemzés (4.): A buddhatermészet, mint a létbirodalmak kölcsönös tartalmazásának az alapja

Mielőtt rátérne az élettelen tárgyak buddhatermészetének kérdésére, tömören összefoglalja azt a *tiantai* tanítást, amely szerint a buddhatermészet jót és gonoszt egyaránt magába foglal (*xing ju shan e* 性具善惡), és a létezés tíz birodalma kölcsönösen tartalmazza, átjárja egymást (*shijie huju* 十界互具). Fontos megjegyezni, hogy a tíz létbirodalom elsősorban különböző tudatállapotokat jelent, és csak másodsorban implikálja az azoknak megfelelő létformát és a benne formát öltő személyeket és környezetet. A létezés tíz birodalma közül a legalacsonyabb szinten a pokol áll, legmagasabban pedig a buddhák világa, a kölcsönös tartalmazás elve szerint ezek kölcsönösen áthatják egymást, tehát a buddhák tiszta világa nem különül el a többi kilenc szennyezett világtól. Így szemlélve a tíz birodalom valójában száz, mivel mindegyik a maga szintjén tartalmazza mind a tízet. A buddhák tiszta világa pontosan azért képes változást, fejlődést és végső soron megtisztulást előidézni a szennyezett világokban, mivel nem különül el tőlük, hanem megtalálható bennük. Az első kilenc birodalomban a buddhatermészet mint mag vagy ok van jelen, és csak a tizedikben, a buddhák birodalmában nyilvánul meg eredményként.

A lényeket és a környezetet jelölő *zheng* és *yi* kifejezések alapvetően a karmikus erő két típusát jelentik. A közvetlen vagy fő karmikus erő (正報 *zhengbao*) az, amely az egyéneket, a tudattal bíró lényeket eredményezi. A kiegészítő vagy függő karmikus erő (依報 *yibao*) az, amely a személyek életkörülményeit, a környező világot alakítja ki, tehát lényegében az élettelen környezetet jelenti. A szöveg könnyebb érthetősége miatt fordítom lényegi jelentésük szerint lényeknek és környezetnek.

A „színek és illatok” szószerkezet Zhiyi gyakran idézett, és fentebb elemzett³⁶² tézisére tett utalást rejt magában: *Nincs oly szín és nincs oly illat, amely ne lenne azonos a középúttal* 一色一香無非中道. A középút igazsága szerint tehát nincs különbség a lételemek között, valamennyinek tiszta természete van. Bár Zhiyi soha nem tanította kifejezetten azt, hogy az élettelen tárgyaknak van buddha-természetük, mégis a kijelentés, amely a színek és az illatok élettelen kategóriáit a középúttal azonosítja, kétségtelenül magában rejtja a gondolatot.

Mingkuang kommentárjában fölveti a kérdést, hogy a kölcsönös tartalmazás elve szerint vajon a szennyezett lételemek természete is mindent áthat, és vajon a poklok perzselő tüzei is áthatják a buddhák birodalmát? Majd megválaszolja, mondván, hogy csak a jelenségek és a téves érzékelés szerint van égés és nem égés, szenvedés és öröm, az abszolút princípium szerint nincs sem égés, sem nem égés. A kilenc szennyezett létbirodalom közt van olyan, ahol a szenvedés tüze perzsel, és van olyan, amelyet az öröm jellemez, de a buddhák tiszta világában minden kettősség eltűnik azáltal, hogy a megvilágosodott lények minden lételemet a tökéletes tartalmazás állapotában érzékelnek. A jelenségeket és az abszolút princípiumnak megfelelő végső természetet a fa és a tűz természetével példázza. Amikor a tűz elégeti a fát, az égés nem tesz kárt a tűz természetében, hanem csak a jelenségek szerinti szennyezett lételemek „égnek el”, és végül nem marad más, mint a tűz természete. A feltételek szerint változó, de önmagában változatlan természet a valós jelleg (*zhenru* 真如 *bhū-tatathatā*) fogalmával mutat párhuzamot, amelyet külön fejezetben

³⁶² Zhiyi elméletének elemzését lásd fent a II.2.3. Zhiyi filozófiája: *A középút és a buddhatermészet azonossága* című fejezetben.

részletesen elemzek.³⁶³ A fogalom rövid meghatározása az, hogy feltételektől függően örökké változik, mégis lényegét tekintve örökké állandó marad. Úgy is mondhatjuk, hogy a végső természetnek két aspektusa van: egy feltételektől függő, változó (*suiyuan zhenru* 隨緣真如) és egy abszolút, örök és változatlan aspektus (*bubian zhenru* 不變真如). A jelenségek szerinti természet tehát feltételek szerint változik, de a lényegét alkotó abszolút princípium nem változik, nem szenved kárt, és nem pusztul el, hasonlattal élve olyan, mint amikor a rablók megkötöznak valakit: a kötelékek csak a testét érintik, tudata „szabadon kószál a végtelenben”.

III.2.2.3./a. Fordítás (5.)

1.2. A szöveg keletkezésének részekre bontott magyarázata 別敘今文緣起

1.2.1. Az álomhasonlat 假夢

Egyszer régen, egy csendes éjszakán hosszú ideig gondolkodtam rajta [a buddhatermészeten], a gondolatmenetem még nem fejeztem be, amikor hirtelen, mintha álomba merültem volna. Öntudatlanul, álomban mondtam: Az élettelen tárgyakkal van buddhatermészetük!

曾於靜夜，久而思之，思之未已，恍焉如睡。不覺寐云：無情有性！

A „csendes éjszaka” stb. magyarázata: Megérteni, hogy minden jelenség csakis a buddhatermészet [megnyilvánulása], ezt jelenti a csendes [üres, *śūnya*] szó. A tudatlanság [gondolata] az éjszaka szóban fejeződik ki. E szemléletet [kialakító gondolatok] folyamatosan halmozódtak föl, és álltak össze, [ezért] mondja, hogy „hosszú ideig”. Az abszolút princípiumból ered [minden, de] sajnos a meg-

³⁶³ A fogalom részletes elemzését lásd alább a „III.2.3.3.2. Elemzés (28.): A buddhatermészet egyetemessége a valós jelleg és a csak-tudat tanának az értelmében” című alfejezetben. A fogalmak forrása: *A hit felkeltése a mahāyānában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論). Egy másik gyakran alkalmazott hasonlat a víz és a hullám viszonya, ahol a hullámok örökké változó formában jelennek meg, mégis a víz lényege örökké változatlan marad. Lásd Hamar 2017 pp. 85–86; Pan–Wu 2001. p. 296.

nyilvánult létezőkben nem tudatosul valós természetük, olyanok „mintha álomba merültek volna”. Ha meg akarjuk világítani a [lételemek] valódi tulajdonságát, [azt látjuk, hogy] a valódi tulajdonság lényegisége csendes [a *nirvāṇa* egyik attribútuma], ezért mondja, hogy „öntudatlanul”.

言靜夜等者：達事唯性，為‘靜’。無明，全在名‘夜’。積集此觀，云‘久’。緣理，愍物不計性實，‘如睡’。了說實相，實相體寂，故云‘不覺’也。

1.2.2. Találkozás a vendéggel 寄客

Azután még mindig álomban, hirtelen megláttam valakit, aki így szólt: Én nem várt látogató vagyok. Arc kifejezése egyszerű, durva volt, és nyugtalanul járkált fel-alá. Végül megállt előttem egyenesen.

仍於睡夢，忽見一人，云：僕野客也。容儀麤獷，進退不恒。逼前平立。

Az egyszerű és durva arc kifejezés arra utal, hogy [a vendég] tudata nem fogja föl az abszolút princípiumot. Nyugtalan [fel-alá járkálása] a lényében és szavaiban megnyilvánuló figyelmetlenséget, nemtörődömséget fejezi ki. Hogy egyenesen állva marad, arra utal, hogy nagyra tartja önmagát, őt [Zhanrant] pedig lenézi.

麤獷，表心遊理外。不恒，表身口疎遺。逼前平立，表自恃輕他。

III.2.2.3./b. Elemzés (5.): Az álom hasonlat és a vendég megjelenése

A rövid elméleti bevezető után következik a kerettörténet bemutatása, amelyben megelevenedik az olvasó előtt az éppen álomba merülő Zhanran alakja. A felismerés, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük félálomban, hirtelen merül föl benne. Zhanran öntudatlanul, álmában beszél, így jelenti ki, hogy: „Az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük!” Hogy a valóságban hogyan,

milyen körülmények között jutott Zhanran erre a következtetésre, azt nyilván nem tudhatjuk, érdemes azonban figyelni Zhanran, a szerző szándékára, amellyel úgy ábrázolja a történetben szereplő önmagát, mint aki nem a logikus gondolkodás eszközével jut e felismerés birtokába. Az öntudatlan, félálomszerű állapot azt sugallja, hogy történetünk Zhanranját belső, intuitív bölcsessége segíti hozzá e lényeges felismeréshez. Ez a szándék nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy a buddhizmus a fogalmi gondolkodásnál, logikai érvelésnél sokkal fontosabbnak tekinti az intuitív bölcsességet, a *prajñát*, és azt tanítja, hogy a legmélyebb, legtitokzatosabb tanításokat csakis intuitív bölcsességgel lehet megérteni. Mingkuang a bekezdés kifejezéseinek mélyebb jelentőséget tulajdonít, mint első olvasatra gondolnánk, meglátásai kreatívak ugyan, de nem tartom valószínűnek, hogy Zhanran az általa sugallt meggondolásból használta volna az „éjszaka”, „csendes” stb. szavakat.

Ezután bukkan föl történetünkben a nem várt vendég, a vad kinézetű vándor, aki a továbbiakban Zhanran vitapartnere lesz. Mingkuang szerint a durva külső azt fejezi ki, hogy a vendég nem érti a kifinomult tanításokat és az abszolút princípium lényegét. Mindemellett a továbbiakban lezajló vita során kiderül, hogy az egyszerűnek és műveletlennek látszó vendég meglehetősen jártas a buddhista tudományokban. A vendég gesztusai szintén jelentőségteljesek, föl-alá járkálása nyugalanságról, kételyekről és bizonytalanságról árulkodik, az pedig, hogy egyenesen állva marad, és nem borul le az idős mester előtt, amint azt az illem megkívánná, önhittséget, tiszteletlenséget mutat. Valószínűleg azért tiszteletlen, mert úgy véli, hogy Zhanran valótlanságot állított. Nem ismeri el tanítónak, amit úgy fejezi ki, hogy nem adja meg a mesternek kijáró tiszteletet. Ezzel kezdetét veszi a mű leghosszabb és legértelmesebb gondolati egysége, a fő tanítás (*zhengzong* 正宗). A két szereplő közt lezajló filozófiai vita alkotja tehát a munka gerincét.

III.2.3. A fő tanítás (*zhengzong*)

III.2.3.1.

A *Nirvāṇa sūtra* és az élettelen tárgyak buddhatermészetének tagadása

III.2.3.1.1./a. Fordítás (6.)

2. A fő tanítás 正宗

2.1. Fő bizonyítása annak, hogy a buddhatermészet lényegisége mindenhol jelen van 正示佛性體周

2.1.1. Rövid válasz a vendég kérdésére 略領客問

2.1.1.1. Kérdés 問

[A vendég] így szólt hozzám: Az imént váratlanul azt hallottam, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, te mondtad ezt?

謂余曰：向來忽聞，無情有性，仁所述耶？

2.1.1.2. Válasz 領

Így feleltem: Igen.

余曰：然。

2.1.2. A vendég ellenvetésére adott terjedelmes magyarázat 廣釋客難

2.1.2.1. Magyarázat a cserepek és a kövek buddhatermészetéről a *Nirvāṇa sūtra* alapján 釋《涅槃》瓦、石佛性

2.1.2.1.1. Az ellenvetés – [az élettelen tárgyaknak] nincs buddhatermészetük – szövegének a magyarázata 釋非性文難

A vendég így szólt: Én csak kontárkodva kutattam Buddha tanítását, és felszínesen tanulmányoztam az alapokat, [ám] nagyon gyakran hallottam ezt a [következő] tantételt. Hát nem [úgy történt, hogy amikor Buddha] a *śāla* fákhöz³⁶⁴ ment, akkor legvégső tanításában, utolsó beszédében ezt mondta: A buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra. Hogyan állíthatod egyedül te, hogy az élettelen tárgyaknak van [buddhatermészetük]?

客曰：僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗。豈過雙林，最後極唱究竟之談，而云：“佛性非謂無情。”仁何獨言無情有耶？

2.1.2.1.2. Zhanran a *mahāyāna* és a *hīnayāna* szerint rendszerezi a tanítást
主約大、小教判

2.1.2.1.2.1. Általános bevezetés 縱

Én így feleltem: Régen az emberek még azt mondták, hogy az *icchantikáknak* nincs [buddhatermészetük], [ezért] nem csodálkozom, hogy most azt mondják, az élettelen tárgyaknak nincs.

余曰：古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。

2.1.2.1.2.2. Rendszerezés, felosztás 判

A tanítás azonban *mahāyānára* és *hīnayānára* oszlik, és e két irányzat tanítása sokban különbözik. Amikor az élettelen tárgyakról beszélnek [a *hīnayānában*], nem mondják, hogy ezeknek van buddhatermészetük. Amikor a buddhatermészet [lényekben való] létezéséről beszélnek [a *mahāyānában*], akkor nem hozzák kapcsolatba az élettelen tárgyakkal.

然以教分大、小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性。若云有性，即不合云無情。

³⁶⁴ A *śāla* fák alatt távozott Buddha a végső *nirvāṇába*, ez a *Mahāparinirvāṇa sūtra* elhangzásának a színhelye. A *sūtra* így kezdődik: Én magam hallottam: Egyszer Buddha Kuśinagara városában, a Hiranyavatī folyó partján, a *śāla* ikerfák alatt tartózkodott... 如是我聞，一時佛在拘尸城力士生地阿夷羅跋提河邊，娑羅雙樹間。(T12: 375, p. 605, a7-8).

A „shuo” szó jelentése [itt]: „nagy(on)”. „Amikor [az élettelen tárgyakról] beszélnek” stb. [kezdetű bekezdés magyarázata]: A tudatlanság és a megvilágosodás [állapota] ellentétei egymásnak. Ha a tudatlanságot követve a jelenségeknek megfelelően gondolkodunk, akkor ugyan miféle buddhatermészete lehetne élőnek vagy élettelennek? [Ha viszont] a megvilágosodás nyomán, az abszolút princípiumnak megfelelően gondolkodunk, akkor élő és élettelen egylényegű, [ennek tudatában] ki különböztetné meg egyiket a másiktól, hogy továbbra is számontartsa az élőket és az életteleneket? Ezért mondja [Zhanran], hogy „nem hozzák kapcsolatba” [a *mahāyāna* tanításában a buddhatermészetet az élettelen tárgyakkal].

‘碩’大也。“若云”等者：迷悟相奪。從迷從事，謂情無情，何性之有？從悟從理，情無一如，孰分彼此，更計情無？故云不合。

2.1.2.1.3. A vendég, mivel nem érti a [*Nirvāṇa*] *sūtrát*, kételkedik a tanításban 客迷部，難教

A vendég mondta: A *Nirvāṇa sūtra* a *mahāyānához* tartozik, mondd miért említi mégis együtt [a buddhatermészetet és az élettelen tárgyakat]?

客曰：《涅槃》部大，云何竝列？

[Vagyis:] A *Nirvāṇa sūtra* a *mahāyānához* tartozik, akkor hogy lehet, hogy mégis mindkettőt együtt említi, [abban az egyértelmű kijelentésben, hogy] a falaknak és kerítéseknek nincs buddhatermészetük?

《涅槃》部屬大乘，何故竝明，牆壁非性？

III.2.3.1.1./b. Elemzés (6.): A vita kiindulópontja: Idézet a *Nirvāṇa sūtrából*

A vendég legelső ellenérve egyben a legnyomósabb ellenérv is. A *Nirvāṇa sūtra* tanítását tárgyaló fejezetben láttuk, hogy a *sūtrában* található egy olyan szövegrész, amely egyértelműen kijelenti, hogy

az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük. Zhanran a legsúlyosabb ellenérv cáfolatával nyitja a vitát. A *Nirvāṇa sūtra* említett szövegrészének végkövetkeztetése így hangzik:

Aminek nincs buddhatermészete, az az összes úgynevezett élettelen tárgy, a falak, kerítések, cserepek és kövek.³⁶⁵
非佛性者，所謂一切牆壁瓦石，無情之物。

A fenti megállapítás látszólag minden kétséget vagy alternatív értelmezési lehetőséget kizár. Az ellenérv bemutatását követően Zhanran módszeres érvelésbe kezd, és több lépésben cáfolja a fenti idézet helyességét. A legelső érv retorikai jellegű. Az *icchantikák* buddhatermészete körül zajló viták felelevenítésével Zhanran arra céloz, hogy ahogyan Daosheng korában is tévesen értelmezték a *Nirvāṇa sūtrát*, úgy most is ugyanaz a helyzet.³⁶⁶ Továbbá utal rá, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* vannak olyan állítások, amelyek nem a végső igazságot jelentik, hanem csupán az alacsonyabb szinten álló lények számára tanított ügyes eszközök (*upāya*).

A második érv, hogy Buddha tanítása *mahāyānára* és *hīnayānára* osztható, és e kettő között számos eltérés, ellentmondás van. Zhanran megállapítja, hogy általánosságban véve a lételemek osztályozása és a létezők csoportosítása előre és élettelenre, a *hīnayānára* jellemző, a *mahāyāna* nem tesz különbséget élő és élettelen között. Fontos megjegyezni, hogy a *mahāyāna* és a *hīnayāna* kategóriáit nem a hagyományos értelemben használja, hanem a *tiantai* iskola fogalmai szerint, ahol a *hīnayāna* elsősorban az általa *tripītakának* nevezett tanítást, a *mahāyāna* pedig elsősorban a tökéletes tanítást – vagyis a *tiantai* iskola tanítását – jelenti. Zhanran szerint a *mahāyāna* azért nem beszél élettelen tárgyokról, mivel a végső igazság értelmében az abszolút princípium kettősségektől mentes, így amikor a buddhatermészet egyetemességét állítjuk, akkor nem zárhatunk ki belőle semmit, mivel minden kettősség csak a jelenségek szintjén értelmezhető.

³⁶⁵ T12: 375, p. 828, b27-28. A teljes idézetet, és annak elemzését lást fent az II.1.6. A *Mahāparinirvāṇa sūtra* tanításai a buddhatermészetről című fejezetben.

³⁶⁶ Az *icchantikák* kérdéséről részletesen lásd fent az II.1.6. A *Mahāparinirvāṇa sūtra* tanításai a buddhatermészetről című fejezetben.

Ezen érvelést követően teljesen jogos a vendég ellenvetése, amely szerint a *Nirvāṇa sūtra* a *mahāyāna* irányzatához tartozik – a *tiantai* iskola szerint pedig a *Lótusz sūtrával* együtt a tanítások ötödik, legtökéletesebb korszakához sorolandó –, hogyan lehetséges, hogy mégis különbséget tesz élő és élettelen között abban az egyértelmű kijelentésben, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük. A továbbiakban Zhanran kontextusba helyezi a fenti állítást, és tovább bizonyítja kijelentésének helyességét.

III.2.3.1.2./a. Fordítás (7.)

2.1.2.1.4. Zhanran visszatér a fő tanításhoz, a *mahāyāna* és a *hīnayāna* tanításainak a magyarázatához

主復宗，大、小教釋

2.1.2.1.4.1. Megvilágítása [annak, hogy mit jelent] a *Nirvāṇa sūtrában* a [buddhatermészet] teljessége és nem [teljessége], a relatív és a végső tanítás 明《涅槃》進否，權實

2.1.2.1.4.1.1. A másik véleményének elutasítása, mivel nem érti [a lényeg-
get] 斥他不解

Én így válaszoltam: Mivel te nem érted, [mit jelent, hogy] a buddhatermészet [tanítása] teljes vagy sem, [és azt sem tudod, hogy] a tanítások [között van] relatív [*upāya*], és van végső soron valós, ezért a hétköznapi emberekhez hasonlóan kételkedsz abban, [hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük].

余曰：以子不閑，佛性進否，教部權實，故使同於常人疑之。

[Shiju kommentárja:] Ez a szövegrész abból a korábbi állításból következik, hogy „a tanítás *mahāyānára* és *hīnayānára* oszlik”. Ha *mahāyānáról* van szó, akkor nincs szó benne élettelen tárgyakról. A *Nirvāṇa sūtra* talán nem *mahāyāna*? Akkor miért említi egymás mellett az élettelen tárgyakat és a buddhatermészetet? A vendég egyelőre nem tudja, hogy a buddhatermészet lényegisége mindenre kiterjed. Jingxi [Zhanran] úgy elemzi a kérdést, hogy a tanítást

mahāyānára és *hīnayānára* osztja. A vendég erre ismét a *sūtrára* hivatkozva kérdőjelezi meg a tanítást, és azt mondja, hogy a *Nirvāṇa sūtra mahāyāna*, és ha a *sūtra* a *mahāyānához* tartozik, akkor csak a buddhatermészet *mahāyāna* tanításáról szólhat, hogyan lehetséges, hogy mégis említést tesz az élettelen tárgyokról, amely *hīnayāna* tantétel? Jingxi az érv cáfolatában [rámutat, hogy] a vendég nem tudja, hogy a *sūtrában* van relatív, és van végső soron valós tanítás, és nem tudja, hogy mit jelent a buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem [teljessége]. Habár a *Nirvāṇa sūtra* a *mahāyānához* tartozik, ami a *sūtrában* a tanítás kifejtését illeti, van, ahol a relatív szerint [magyaráz], és van, ahol a végső soron valós tanítás [szerint], így tehát a buddhatermészet [tanítása] van, ahol teljes, és van, ahol nem. Ezért mondja [Zhanran], hogy „Mivel te nem érted, [hogy mit jelent az, hogy] a buddhatermészet [tanítása] teljes vagy sem, [és azt sem tudod, hogy] a tanítások [között van] relatív [*upāya*], és van végső soron valós, ezért a hétköznapi emberekhez hasonlóan kételkedsz abban, [hogy az élettelen tárgyoknak is van buddhatermészetük].” Miért? A *Nirvāṇa sūtra* a *ghī* [ízének megfelelő ötödik, legáltalánosabb korszakhoz] tartozik, de úgy, hogy amikor a *sūtra* a tanítást magyarázza, akkor megtalálható benne a *hīnayāna* relatív tanítása, és megtalálható benne a *mahāyāna* tökéletes tanítása. A nagy tanítás [*mahāyāna*] szerint a buddhatermészet alapvető oka minden helyet átjár, ezt nevezzük teljes [tanításnak]. A relatív tanítás szerint a buddhatermészet tett- és értelemokai csak az élőlényekre korlátozódnak, ezt nevezzük nem [teljes tanításnak]. [Zhanran szavainak parafrázisa:] Mivel te nem gondolod végig, hogy amikor a *sūtra* a tanítást magyarázza, akkor van, amikor a relatív szerint, és van, amikor a végső soron valós tanítás szerint teszi, ezért aztán a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokokat hangoztatva megkérdőjelezed a valós tanítás szerinti alapvető okot. Így kétségbe vonod, hogy a valós tanítás szerinti alapvető ok a cserepeket és köveket is átjárja, és ezért kételyeidben hasonló vagy a hétköznapi emberekhez.³⁶⁷ 此文由上“教分大小”而生。若云大無無情。《涅槃》豈非大教？何以無情佛性並列？野客在前不知佛性體徧。荊谿以教別大小而覆之。野客於此又執部難教，乃謂《涅槃》部大，部既是大只可列有性之大，云何又列無情之小？荊谿於此又

³⁶⁷ Shiju: X56: 937, p. 570, a22-b10.

以其不解教部權實，佛性進否而斥之。蓋《涅槃》部雖是大，部中談教有權有實，所以佛性有進有否。故曰：“以子不閑，佛性進否，教部權實，故使同於常人疑之。”何者？《涅槃》部屬醍醐，其如部中談教，有權教之小，有實教之大。大教中正因佛性徧一切處名進。權教中緣了佛性局在有情名否。以子不思部中談教有權有實，遂乃執權緣了難實正因，疑於實教正因不遍瓦石，故同於常人疑之也。

2.1.2.1.4.1.2. A most kinyilatkoztatott tantétel megvilágítása 明今立宗

2.1.2.1.4.1.2.1. A kinyilatkoztatás indítékáról 示立意

Most a *sūtrából* fogok idézni neked, azért, hogy a későbbi generációk, akik idézni szeretnék ezeket a sorokat – bizonyításul arra, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra – jól megértésük a *sūtra* útmutatását, és ne maradjon elrejtve előttük az abszolút princípium természete.³⁶⁸ Tudd, hogy amit én állítok, tökéletesen megegyezik a *sūtra* fő tantételével.

今且為子委引經文，使後代，好引此文，證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性。知余所立，善符經宗。

[Shiju kommentárja:] [Zhanran szavainak parafrázisa:] Én most idézni fogom számodra a *Nirvāṇa sūtrából* a relatív tanítás szövegét, amely azt állítja, hogy a tett- és értelemokok nem hatják át a cserepeket és köveket. Akik ezzel bizonyítják, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra, azok meg fogják érteni a *sūtra* relatív tanításának – a tett- és értelemokok nem terjednek ki mindenre – indítékát, és nem marad elrejtve előttük a valós tanítás fő tantétele, vagyis az, hogy az alapvető ok mindenre kiterjed. Tudd, hogy amit én állítok, – hogy a lényekben lévő alapvető ok lényegisége mindent áthat – az tökéletesen megegyezik a *sūtra* által tanított buddhatermészet fő tantételével.³⁶⁹

³⁶⁸ Az abszolútprincípium-természet (*lixing* 理性) a létező dolgok (*shi* 事) alapját képező, egységes, örök és állandó abszolút természetet jelenti, Zhanran a buddhatermészet alapvető okának szinonimájaként használja.

³⁶⁹ Shiju: X56: 937, p. 570, b13-16.

今且為子委引《涅槃經》中瓦石緣了不遍之權文。證佛性非無情者，善得經中權教緣了不遍之旨，不昧實教正因體遍之宗。知余所立，眾生正因體遍，善符合於經文所談佛性之宗。

2.1.2.1.4.1.2.2. A fő tantétel meghatározása 正立宗

Ezennel megállapítom, hogy a lényekben az alapvető ok lényegisége mindenhol jelen van [mindent magába foglal].

今立，眾生正因體遍。

III.2.3.1.2./b. Elemzés (7.): Zhanran tézise: A buddhatermészet mindent magába foglal

A fenti bekezdéseket és az ezután következőket Mingkuang egyáltalán nem kommentálja, és mivel egyes mondatok kommentár hiányában gyakorlatilag értelmetlennek, ezért Shiju Song-kori kommentárjából fordítom azokat a részeket, amelyek a nehezen érthető bekezdéseket magyarázzák. A legfőbb nehézséget a *jinfou* 進否 szópár értelmezése jelenti.³⁷⁰ A *jin* alapvető jelentése belépni, előrehaladni, a *fou* ennek tagadása. A szóösszetételt és a mondatot, amelyben előfordul, Shiju kivételével egyetlen kommentátor sem magyarázza. Ez a szóösszetétel az értekezésben több helyen is előfordul (összesen hétszer szerepel a szövegben), és helyes értelmezése kulcsfontosságú. Shiju értelmezésére hagyatkozva fordítom egyiket a buddhatermészet teljességének, másikat pedig ennek tagadásaként. Shiju értelmezésében a buddhatermészet teljessége (*jin*) azt jelenti, hogy a *mahāyāna* tökéletes tanítása szerint a buddhatermészet alapvető oka mindenre kiterjed, minden helyet átjár, a buddhatermészet nem teljessége (*fou*) pedig azt, hogy a relatív tanítás szerint a buddhatermészet tett- és értelemokai csak az élő-

³⁷⁰ A szóösszetételt semmilyen buddhista vagy más kínai szótárban nem találtam, más szerzők nem használják, és Shiju kivételével egyetlen kommentátor sem értelmezi. Zhanran más munkáiban ritkán fordul elő, és azokból sem lehet a jelentésére következtetni.

lényekre korlátozódnak.³⁷¹ Ilyen értelemben a buddhatermészet teljessége azt jelenti, hogy a lényekben eredendően létező alapvető ok a környezetet is teljes mértékben átjárja, áthatja. Az a nézet, hogy a tett- és értelemokok csak az élőlényekre korlátozódnak – mivel egyedül tudattal rendelkező értelmes lények képesek cselekedni és gondolkodni –, és ilyen értelemben a buddhatermészet csak a lények sajátja, Zhanran szerint csupán relatív tanítás, amelyben a buddhatermészet tanítása nem teljes.

A továbbiakban Zhanran idézi a *Nirvāṇa sūtra* relatív tanításának a szövegét, és megindokolja, hogy Buddha miért így tanította. A *tiantai* iskola követői szerint a *Nirvāṇa sūtra* bár önmagában a tökéletes tanításhoz tartozik, és összességében véve a végső soron valós tanítást tanítja, mégis helyenként a gyengébb képességű lényekhez szólva, őket tanítva, relatív igazságokat is tartalmaz. általánosan elfogadott formula szerint: *a relatív tanítást [is] tartalmazva tanítja a végső soron valósat* (*dai quan shuo shi* 帶權說實).³⁷² Zhanran alaptétele tehát az, hogy az alapvető ok lényegisége az élettelen környezetre is kiterjed, mindent egyformán áthat. A továbbiakban a *Nirvāṇa sūtrából* vett idézetekkel és azok magyarázatával módszeresen bizonyítja tézisért. Zhanran szemszögéből nézve kulcsfontosságú annak bizonyítása, hogy amit ő állít, az nem ellentétes a *Nirvāṇa sūtra* végső soron valós tanításával, még akkor sem, ha a szövegben található olyan félreérthetetlen kijelentés, amely éppen az ellenkezőjét állítja. Így tehát Zhanran elsődleges célja annak bizonyítása, hogy az idézet, amely szerint a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra, csupán relatív tanítás.

³⁷¹ A buddhatermészet három okának (*san yin foxing* 三因佛性) magyarázatát lásd fent a II.2.3. Zhiyi filozófiája: A középút és a buddhatermészet azonossága című fejezetben.

³⁷² A megfogalmazás hasonlít a *Lótusz sūtrára* alkalmazott formulához, amelyet Zhiyi fogalmazott meg *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében: Feltárja a relatív igazságokat, és megmutatja a valósat* (*kai quan xian shi* 開權顯實): T33: 1716, p. 731, c27 (Ziporyn 2000. p. 140).

III.2.3.1.3./a. Fordítás (8.)

2.1.2.1.4.1.2.3. A *[Nirvāṇa] sūtrából* vett idézetek

és azok magyarázatai 引經，釋義

2.1.2.1.4.1.2.3.1. A *[Nirvāṇa] sūtra Kāśyapa bodhisattva* című fejezete 釋迦葉品

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1. A buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége 佛性進否

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1. Fő magyarázat 正釋

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1. Az alapvető ok természetének bemutatása idézetekkel 引示正因性

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1.1. A buddhatermészet alapvető okának magyarázata az ok szempontjából 約因明正性

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1.1.1. Idézet 引文

A *[Nirvāṇa] sūtra* szövege is az üres tér hasonlatával példázza [a buddhatermészet mindenhol jelenlétét]. Ezért a harmincegyedik [tekercsben], a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezetben ez áll: A lények buddhatermészete olyan, mint az üres tér, sem nem belső, sem nem külső. Ha lenne külső és belső része, akkor ugyan miért neveznénk mindenhol jelenlétűnek?

經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：“眾生佛性，猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得名，一切處有。”

[Shiju:] „Ezennel kijelentem, hogy a lényekben alapvető ok [formájában megtalálható buddhatermészet] lényegisége mindenhol jelenlétű” – ez Jingxi [Zhanran] kijelentése. Az, hogy a „*[Nirvāṇa] sūtra* szövege is az üres tér hasonlatával példázza ezt”, [azt bizonyítja, hogy Zhanran állítása] megegyezik a *sūtra* fő tanítással. A *sūtra* fő tanítása az örök és állandó buddhatermészet tanítása, és mivel a buddhatermészet lényegisége minden helyet áthat, ezért az üres térhez hasonló. Az üres tér hasonlata a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezetből ered: „A lények buddhatermészete sem nem belső, sem nem külső, úgy ahogyan az üres térnek sincs belső és külső része.” A lények tudatában eredendően benne lévő buddhatermészet

minden helyet áthat, nem létezik számára akadály, ez az, amiben az üres térhez hasonló. A hasonlat átvitt értelemben azt jelenti, hogy a buddhatermészet nem korlátozódik a tudaton belülre, és nem korlátozódik a külső formákra. A hasonlat konkrét jelentése, hogy az üres tér nem határolható be egy bizonyos dolgon belülre, és nem zárható ki egy másik dolgon kívülre. Ha belső és külső területre határolhatnánk, akkor hogyan mondhatnánk róla, hogy mindenhol jelen van?³⁷³

“今立眾生正因體徧”，荊谿立也，“經文亦以虛空譬之”，符經宗也。經談常住佛性為宗，佛性之體徧一切處，故以虛空譬之。虛空喻文，出迦葉品：“眾生佛性非內非外，猶如虛空，非內非外。”眾生心中本有佛性徧一切處，無有罣礙，故以虛空為譬。所喻佛性非局於心之內，非局於色之外。能喻虛空非局此內，非局彼外。若局內外者，云何得名一切處有？

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1.2. [Az idézet] jelentésének a magyarázata 釋義

Tekintsd meg alaposabban [az előző mondatbeli] „van” írásjegyet. Mondd, melyik az a hely, amelyet az üres tér nem foglal magába? Ebből tudom, hogy a *sūtra* szövege nem fogadja el [a buddhatermészet] csak belső vagy kizárólag külső voltát. Ezért [a *Nirvāṇa sūtra*] azt állítja, hogy [a buddhatermészet] nem belső és nem külső stb., valamint azt is mondja, hogy az üres térhez hasonló.

請觀‘有’之一字。虛空何所不收？故知，經文不許唯內，專外。故云非內外、等，及云如空。

[Shiju:] Most [Zhanran] megkéri a vendéget, hogy tekintse meg alaposabban a [*Nirvāṇa*] *sūtrában* lévő „van” írásjegyet. Ugyan mi lenne az, amit az üres tér nem foglal magába? Ezért mondja, hogy a *sūtra* szövege nem fogadja el, [hogy a buddhatermészet] csakis a belső tudatban létezik, és azt sem, hogy csakis a külső formákban létezik. Ezért nevezi úgy [az üres teret és a buddhatermészetet,

³⁷³ Shiju: X56, no. 937, p. 570, b22-c4.

hogy] nem belső és nem külső, és minden helyen jelen van stb., azt állítja tehát, hogy a buddhatermészet olyan, mint az üres tér.

今請野客觀經中‘有’之一字。虛空何所不收？故云：經文不許惟局內心，及專外色。是故得名非內非外，一切處有等，及云佛性猶如虛空。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1.3. A [buddhatermészet] okban levésének összefoglalása 結在因

Tehát, amikor a *[Nirvāṇa sūtra]* a lények buddhatermészetéről ír, az vajon nem azonos az abszolútprincípium-természet [szerinti] alapvető okkal?

既云眾生佛性，豈非理性正因？

[Shiju:] A lények buddhatermészetének fogalma vajon nem azt jelenti, hogy az ok szintjén lévő tudat és az abszolút princípium szintjén lévő buddhatermészet kölcsönösen tartalmazzák egymást? Az, hogy nem belső és nem külső, a középút szerinti alapvető okot jelenti. Ezért mondja, hogy „az abszolút princípium szerinti buddhatermészet vajon nem azonos az alapvető okkal?” Ami a buddhatermészet fogalmát illeti, az okot nem nevezhetjük Buddhának, az eredményt pedig nem nevezhetjük természetnek. Azért nevezzük [mégis] buddhatermészetnek, mivel az ok szintjén álló lényben megvan az eredmény szintjén álló buddhák természete. Jingxi [Zhanran] azt a fogalmat használja, hogy „a lényekben lévő alapvető ok”, a *[Nirvāṇa] sūtra* azt a fogalmat használja [ugyanerre], hogy „a lények buddhatermészete”. Jingxi [Zhanran] azt mondja, hogy „lényegisége mindenhol jelen van”, Kāśyapa pedig azt mondja [ugyanerre], hogy „olyan, mit az üres tér”. Ha a *[Nirvāṇa sūtra]* már eleve azt tanítja, hogy a buddhatermészet mindenre kiterjed, akkor miért mondja [Zhanran] hamisan azt, hogy „ezennel kijelentem”?³⁷⁴ Azért, mert a vendég csak azt tudja, hogy a relatív tanítás szerinti értelem- és tettek csak az élőlényekben vannak meg,

³⁷⁴ A *jin li* 今立 (ezennel kijelentem) kifejezés arra utal, hogy egy korábban nem ismert tételt most először nyilatkoztatnak ki.

és nem tudja, hogy a valós tanítás szerint az alapvető ok lényegisége benne található a cserepekben és a kövekben és az ezekhez hasonló [élettelen tárgyakban]. Az ő tudatlanságára való tekintettel mondja, hogy „ezennel kijelentem”. Habár csak azt állítja, hogy az alapvető ok terjed ki mindenre, ez mégsem a kizárólagos közép³⁷⁵ szerinti abszolút princípiumot jelenti. Az alapvető okban kezdettől fogva benne található mindhárom mag [alapvető, tett- és értelemokok magvai], és e három abszolút princípiuma eredendően mindent áthat. A buddhatermészet megvalósításából fakad a gyakorlás, de a gyakorlás folyamán mindhárom mindent áthat. Csakis azért illetjük közös névvel [a három okot] úgy, mint az abszolút princípium szerinti alapvető ok, mert az értelemek még soha nem [nyilvánult meg úgy, mint] a buddhaság elérésére tett fogadalom, és a tettök sem [nyilvánult meg] még soha gyakorlás [formájában], így habár a buddhatermészet mindhárom okot tartalmazza, mégis ezek a tudatlanságon belül léteznek, és csak [a tett- és értelemek] megnyilvánulása után teljesedik be [a három ok] egysége. Az állítás, hogy minden lényben megvan a [buddhatermészet] alapvető oka, ugyanazt jelenti, mint az alábbi szöveg, ez mind az abszolút princípium szerinti buddhatermészetet jelenti, vagyis azt, hogy a buddhaság elérésére tett fogadalom stb. előtt a három ok azonos [az alapvető ok tartalmazza a megnyilvánulatlan tett- és értelemekokat]. A vendég azonban nem érti, és a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokról beszél, így tehát a tett- és értelemekokra hivatkozva vonja kétségbe az alapvető okot.³⁷⁶

既云眾生佛性，豈非因心理性之具？非內非外即是中道正因。故曰：“豈非理性正因？”所言佛性者，因不名佛，果不名性。因人具有果人之性，故曰佛性。在荊谿則曰“眾生正因”，在經文則曰“眾生佛性”。在荊谿則曰“體遍”，在迦葉則曰“猶如虛空”。既云佛性本來周遍，何假“今立”？良由野客但知權教緣了局在有情，不知實教正因體遍瓦石等。對其不知，故云立也。雖云正偏非但中理。本有三

³⁷⁵ A kizárólagos közép nem tartalmazza az üres és a függő igazságait, ez a különleges tanítás jellemzője. Itt a kizárólagos közép szerinti alapvető ok azt jelenti, hogy az alapvető ok nem tartalmazza a tett- és értelemekokat.

³⁷⁶ Shiju: X56: 937, p. 570, b22-c20.

種，三理元遍。達性成修，修三亦遍。但為了因未曾發心，緣因未曾加行，性雖具三以在迷故，開乃成合，故但同名理性正因而已。一切眾生皆有正性，與下文即，此全是理性三因未發心等是同。但野客不了此意，却作權教緣了而說，故以緣了難正也。

III.2.3.1.3./b. Elemzés (8.): A buddhatermészet és az üres tér hasonlata

Zhanran első lépésben az ok szempontjából – vagyis a lények tudatában lévő, alapvető ok formájában létező buddhatermészet szempontjából – bizonyítja, hogy a buddhatermészet mindenhol jelen van. Kijelentésének alátámasztásához a *Nirvāṇa sūtra* alábbi paszuszát idézi, és magyarázza:

A lények buddhatermészete sem nem belső, sem nem külső, úgy, ahogyan az üres térnek sincs belső és külső része. Ha az üres térnek lenne külső és belső része, akkor nem lehetne egységesnek, és nem lehetne állandónak nevezni, valamint azt sem lehetne mondani rá, hogy mindenhol jelen van.³⁷⁷

眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。如其虛空有內外者，虛空不名為一為常，亦不得言一切處有。

Lényegében két okból vonható párhuzam a buddhatermészet és az üres tér közé: az egyik az, hogy mindkettőre igaz, hogy „sem nem belső, sem nem külső”, a másik az, hogy mindkettőre igaz, hogy „minden helyen jelen van”. Zhanran értelmezése szerint az, hogy a lények buddhatermészete nem belső és nem külső, azt jelenti, hogy nem kizárólag a tudaton belül és nem kizárólag a külső formákban található, az pedig, hogy minden helyen jelen van, azt jelenti, hogy nem korlátozható egyetlen adott területre sem, hanem mindent egyetemesen áthat.

A buddhatermészet összetett fogalma két részből áll: a „természet” szó a lények oki szintjén lévő tudatára vonatkozik, a „buddha”

³⁷⁷ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: T12: 375, p. 809, a19-21.

szó pedig az eredmény szintjén létező, tiszta tudatot jelenti. A kettő egy fogalomként való alkalmazása a kettő közti kölcsönös tartalmazás (*huju* 互具) és nem kettősség viszonyát implicálja. A középút vagy abszolút princípium szerinti alapvető ok azt jelenti, hogy a tett- és az értelemokok nem különülnek el az alapvető októl. Ami a három igazság kölcsönös tartalmazásáról elmondható, ugyanaz igaz a buddhatermészet háromok-aspektusára is. Ez konkrétan azt jelenti, hogy a lények, még mielőtt elkezdtek volna a megvilágosodás irányába vivő gyakorlatokat, tudatukban hordozzák az abszolút princípium szerinti buddhatermészet okát, amely alapvető okként a megnyilvánulatlan másik kettőt is magába foglalja. Ebből az következik, hogy ha az alapvető ok mindenhol jelen van, és hasonló az üres térhez, akkor a másik két ok sem lehet ettől eltérő. Zhanran szerint tehát, amikor a *Nirvāṇa sūtra* azt tanítja, hogy a lények buddhatermészete hasonló az üres térhez, akkor lényegében azt állítja, hogy a mindhárom okot tartalmazó alapvető ok lényegisége mindenre, tehát az élettelen tárgyakra is kiterjed.

Shuju kommentárja szerint, Zhanran kijelentése megegyezik a *sūtra* tanításával, a vendég azonban nem érti a *sūtra* szavainak mélyebb jelentését és a fogalmak közti összefüggéseket, ezért számára mindez új kinyilatkoztatásként hangzik. A továbbiakban Zhanran az eredmény – a megvilágosodás és a *nirvāṇa* – szempontjából bizonyítja a buddhatermészet egyetemességét.

III.2.3.1.4./a. Fordítás (9.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2. A buddhatermészet alapvető okának magyarázata az eredmény szempontjából 約果明正性

Ezután Kāśyapa megkérdezi: Miért nevezed [a buddhatermészetet] az üres térhez hasonlóknak? Buddha erre azt válaszolja, hogy az eredmény földjének akadálytalansága miatt.

次迦葉問：“云何名為猶如虛空？”佛乃以果地無礙，而答迦葉。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.1.3. Az előző kettő [a buddhatermészet ok és eredmény szerinti magyarázatainak] összekapcsolása 兼前雙結

Vajon nem úgy volna, hogy [a buddhatermészet] alapvető okának ok- és eredményaspektusa nem kettő [vagyis nem különböző]?

豈非正因，因果不二？

[Shiju:] A buddhatermészet lényegisége minden lételemet tartalmaz, nem belső és nem külső, áthatja a teret, és a *dharmadhātu*hoz hasonlóan akadálytalan. E [kijelentéseket] megelőzően [a *Nirvāṇa sūtra*] harmincegyedik tekercsében, a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezetben a Tathāgata a buddhatermészetet az üres térhez hasonlította.³⁷⁸ Kāśyapa, mivel képességei szerint csak a relatív tanítást fogta föl, nem értette meg az üres tér hasonlatának az értelmét, ezért a harmincharmadik tekercsben megkérdezi: Mondd, az élőlények buddhatermészete miért hasonló az üres térhez? Most csak röviden idéztem egy mondatot [a teljes párbeszédből]. A kérdés felvetésének oka [kettős], nem csak az, hogy Kāśyapa nem érti a hasonlat tárgyát, a buddhatermészetet, hanem még a hasonlat eszközt, az üres tér fogalmát sem érti. Téved a valós tanítás tekintetében, és a relatív tanítást hangoztatja. A Tathāgata ekkor világossá akarja tenni a valós tanítást, [és azt, hogy a valós tanítás értelmében] az alapvető oknak az ok- és eredményaspektusa nem kettős. [Ezért] nem az ok szempontjából válaszol, hanem úgy válaszolja meg Kāśyapa [kérdését, hogy elmondja, hogy] az eredmény szintjének környezeti és személyi szférája [a buddhaföldek és a buddhák] egy egységet alkotva tökéletesen áthatja egymást. Zhang'an [Guanding a *Nirvāṇa sūtra*] szövegének felosztásában azt írja, hogy a buddhatermészet és az üres tér [hasonlóságát taglaló] szövegrész három gondolati egységből áll. Először elmagyarázza, hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] időtlen. Másodszor elmagyarázza, hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] nem belső és nem külső. Végül elmagyarázza, hogy a buddhatermé-

³⁷⁸ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: A buddha-természet hasonló az üres térhez 佛性者猶如虛空。 (T12: 375, p. 809, a8-9).

szet hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] akadálytalan.³⁷⁹ Ezért mondja itt, hogy „az eredmény szintjének akadálytalanságával válaszol Kásjapának”. Kásyapa az okról kérdez, a Tathāgata viszont az eredménnyel válaszol. Ez azért van, mert Kásyapa képességei a relatív tanítás megértésére alkalmasak, téved az eredmény szintjének a jelenségeit illetően, és nem érti az ok szintjén lévő abszolút princípiumot, [valamint e kettő] egységét. Magyarázatot kér, ezért rákérdez az eredmény szintjét megelőző tett- és értelemokra.³⁸⁰

然佛性之體，具足諸法，非內外，遍虛空，同法界無有罣礙。是以前三十一卷迦葉品中，如來以虛空為佛性喻。由迦葉權機，不曉虛空喻徧之旨，故至三十三卷中問云：“眾生佛性，云何名為猶如虛空？”今但略引一句爾。此是問因，以迦葉不但不解所喻佛性，仍復不解能喻之空。迷實執權。如來爾時欲顯實教，正因因果不二。不將因答，乃以果地依正融通無礙之事而答迦葉。章安科此文云，佛性虛空文有三節。先明佛性同虛空，非三世攝。二明佛性同虛空，非內外。後明佛性同虛空，無罣礙。即今云“果地無礙而答迦葉”。迦葉問因，如來答果。以由迦葉權機惑果事，而迷因理齊已。領解故以“果上緣了是有”為問。

³⁷⁹ Zhang'an (Guanding) *Kommentár a Nirvāṇa sūtrához* (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏) című művében a következőképpen osztja föl Kásyapa és Buddha üres térről folytatott párbeszédét: 1. Magyarázata annak, hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez. 2. Magyarázata annak, hogy a buddhatermészet különbözik az üres tértől. 3. Más tanok üres térről alkotott hamis nézeteinek a cáfolata. Az üres tér és a buddhatermészet hasonlóságáról és különbözőségéről először ezt mondom: [Buddha] azok számára, akik azt szeretik hallani, hogy hasonló, azt mondja, hogy hasonló. Bár hasonló, mégis különböző. Azok számára, akik azt szeretik hallani, hogy különböző, azt mondja, hogy különböző. Bár különböző, mégis hasonló. [...] Először elmagyarázom a hasonlóság értelmét. [Kásyapa] kérdései hangzanak el először, azután a válaszok. Három válasz van: 1. Magyarázata annak, hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] időtlen. 2. Magyarázata annak, hogy [a buddhatermészet] hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] nem belső és nem külső. 3. Magyarázata annak, hogy [a buddhatermészet] hasonló az üres térhez, mivel [mindkettő] akadálytalan. 初，明佛性同虛空。次，明異虛空。三，破外道執。虛空佛性言同異者，肇云：為好同者，說同。雖同而異。為好異者，說異。雖異而同。[...]初明同義。先問次答。答中有三。先，明佛性同虛空，非三世攝。次，明同虛空，非內非外。三，明同虛空，無罣礙。(T38: 1767, p. 211, c17-24).

³⁸⁰ Shiju: X56: 937, p. 570, c23-p. 571, a11.

III.2.3.1.4./b. Elemzés (9.): Az eredmény szintjének akadálytalansága

Buddha és Kāśyapa hosszú párbeszédét Zhanran alaposan leegyszerűsítette, és csak a számára fontos részeket emelte ki belőle. Zhanran itt a következő kijelentésre hivatkozik:

[Mivel] a Tathāgata elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást, és [így közte és] az össze buddhadharma közt nincs akadály, ezért mondom, hogy a buddhatermészet olyan, mint az üres tér.³⁸¹

如來得阿耨多羅三藐三菩提已，於一切佛法無有罣礙，故言佛性猶如虛空。

³⁸¹ A teljes párbeszéd a következő: [Kāśyapa mondja:] **Miért nevezzük [a buddhatermészetet] az üres térhez hasonlónak?** [Buddha válasza:] Az üres tér természete, hogy nincs múltja, nincs jövője, és nincs jelene. A buddhatermészet ugyanilyen! Jó Fiam, az üres térnek nem lehet jövője. Miért? Mert nincs jelene. Ha egy lételemnek van jelene, csak akkor lehet múltja. Mivel [a térnek] nincs jelene, ezért nincs múltja, és nincs jövője sem. Miért? Mert nincs jövője. [...] Ezek miatt az üres tér természete, hogy nincs jelen a [múlt, jelen, jövő] három világában, [időtlen]. Mivel az üres tér nem létező, ezért időtlen, és nem azért időtlen, mert létező. [...] Aminek nincs szubsztanciája, az üres tér. A buddhatermészet is ilyen. Jó Fiam, **az üres tér azért időtlen, mivel nem létező, a buddhatermészet pedig azért időtlen, mert örök.** Jó Fiam, a Tathāgata már elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást [*anuttara-szamjak-szambodhi*], ezért minden buddhatermészet és minden buddhadharma örök és változatlan. Ezek miatt nincs jelen a három világban [időtlen], és hasonlatos az üres térhez. Jó Fiam, az üres tér, mivel nem létező, ezért nem belső és nem külső, a buddhatermészet, mivel örök, ezért nem belső és nem külső. Ezért mondtam, hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez. Ha a világban van olyan hely, amelyen belül nincs akadály, akkor azt üres térnek nevezzük. **Mivel a Tathāgata elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást, és [közte és] az össze buddhadharma közt nincs akadály, ezért mondom azt, hogy a buddhatermészet olyan, mint az üres tér.** 云何名為如虛空耶? 虛空之性, 非過去, 非未來, 非現在。佛性亦爾! 善男子, 虛空非過去。何以故? 無現在故。法若現在, 可說過去。以無現在故, 無過去, 亦無現在。何以故? 無未來故 [...] 以是義故, 虛空之性非三世攝。善男子, 以虛空無, 故無有三世 [...] 無物者, 即是虛空。佛性亦爾! 善男子, 虛空無故非三世攝, 佛性常故非三世攝。善男子, 如來已得阿耨多羅三藐三菩提, 所有佛性, 一切佛法, 常無變易。以是義故, 無有三世, 猶如虛空。善男子, 虛空無故, 非內非外。佛性常故, 非內非外。故說佛性猶如虛空。善男子, 如世間中無罣礙處, 名為虛空。如來得阿耨多羅三藐三菩提已, 於一切佛法無有罣礙, 故言佛性猶如虛空。 (T12: 375, p. 828, a27-b15).

Zhanran érvelésének értelme röviden az, hogy a buddhatermészet azért hasonló az üres térhez, mert az eredmény szintjén a lételelemek akadálytalanok (*wu'ai* 無礙), vagyis kölcsönösen tartalmazzák, áthatják egymást (nincs köztük akadály). Ez azt jelenti, hogy a buddhák a teljes *dharma-dhātut*, vagyis valamennyi világ valamennyi lételemét az akadálytalanság állapotában látják. Shiju kommentárjában azt is hozzáteszi, hogy az eredmény szintjén nincs különbség vagy kettősség a buddhák személyét és a buddhaföldeket alkotó lételemek között. Az üres tér jellegéből adódóan szintén ilyen, hiszen csak akkor beszélhetünk üres térről, ha azon belül semmilyen akadály nem található. Továbbá mivel elfogadott alaptétel, hogy ok és eredmény nem kettős (*yin guo bu'er* 因果不二), ezért ami igaz az eredményre, az igaz kell, hogy legyen az okra is.³⁸² Ebből az következik, hogy a buddhatermészet az ok szintjén is akadálytalan, és minden lételemet áthat, tehát nemcsak a lények tudatát hatja át, hanem a környezetet, az élettelen tárgyakat is. A nem kettősség jelentése, hogy mindaz, ami a megvilágosodást megelőzően, a lények tudati szintjén kettőnek, azaz különbözőnek látszik, az a megvilágosodott tudat számára nem kettős, azaz nem különböző. Valamennyi *dharma* a világi igazság szintjén kettős természetű, azaz valamennyi egyedi jellemzőkkel rendelkezik, térben és időben elkülönül, a végső igazság szintjén viszont ürességtermészetük folytán nincs kettősség vagy különbség közöttük. A nem kettősség lényegében ugyanazt jelenti, mint az akadálytalanság és a kölcsönös tartalmazás.

III.2.3.1.5./a. Fordítás (10.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2. A [buddha]természet tett- és értelemokainak bemutatása idézetekkel 引示緣、了性

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.1. Kāśyapa ellenvetése 迦葉難

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.1.1. Az ellenvetés indítékának a bemutatása 示難意

³⁸² Zhanran *A nem kettősség tíz kapuja* (*Shi bu'er men* 十不二門; T46: 1927) című művében módszeresen bizonyítja, hogy az ok és az eredmény nem kettős, vagyis végső soron nem különböznek egymástól. A műről lásd: Ra 1988.

Mivel Buddha az eredmény szintjével válaszol, Kāśyapa erre a relatív tanítás szerinti bölcsesség [eredményével (amely a Tathāgata)] és a [szennyezett gyökerek] elvágásának az eredményével [(amely a *nirvāṇa*) érvel]. Az eredmény szintjén a tett- és értelemokok [vagyis a *nirvāṇa* és a Tathāgata] mind létezők. [Ezért Kāśyapa] vitatja Buddha hasonlatát, mivel az üres tér és a [három] *dharma* [a Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet] nem felel meg egymásnak.

由佛果答，迦葉乃以權智斷果。果上緣了，悉皆是有。難佛空喻法，喻不齊。

[Mingkuang:] A Tathāgata a tökéletes tanítás szerinti valós eredményről beszél, amely a [Buddha tíz] ereje, [négy] félelemnélkülisége stb., és így válaszol az üres tér példázatával [kapcsolatos kérdésre]. Kāśyapa ellenvetésében a relatív tanítás szerinti eredményt hangoztatja, ezért nehezményezi, hogy nem felel meg egymásnak az [üres tér és a Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet].

如來說圓實果，力、無畏等，答虛空喻。迦葉舉權教果，難使不齊。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.1.2. Idézet a *sūtrából* 引經文

Ezért Kāśyapa így szól: A Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező, e szerint az üres tér is létező kellene, hogy legyen.³⁸³ Buddha először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, majd visszatér a fő tantételhez, és megvilágítja az üres [tér fogalmát].

故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”佛先順問答，次復宗明空。

³⁸³ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Kāśyapa *bodhisattva* ezt mondta Buddhának: Magasztos, a Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* nincs jelen a három világban [múlt, jelen, jövő], és létezőnek mondjuk, akkor az üres térről, amely szintén nincs jelen a három világban, miért ne mondhatnánk, hogy létező? 迦葉菩薩白佛言：世尊，如來、佛性、涅槃非三世攝，而名為有，虛空亦非三世所攝，何故不得名為有耶？ (T12: 375, p. 828, b19-21).

[Shiju:] Ez az a szövegrész a *Nirvāṇa sūtr*ában, amelyet Zhang'an [Guanding] a szöveg részekre osztásában úgy határoz meg, hogy a buddhatermészet és az üres tér különbözősége. Ezen a helyen [Zhanran] először összefoglalja [Kāśyapa] ellenvetésének az értelmét, és azután idézi a szöveget. Kāśyapa ellenvetésében együtt hozza föl az okhoz és az eredményhez tartozó három *dharmát* [Tathāgata, buddhatermészet és nirvāṇa]. Ennek oka, hogy a Tathāgata az eredmény szintjével válaszolta meg az ok szintjére vonatkozó kérdést, mivel világossá akarta tenni az ok és az eredmény nem kettősségét. Kāśyapa az eredmény alapján következtet az okra, és azt mondja, hogy ok és az eredmény egyaránt létező. Ezért a három *dharmát* hozza föl, mint ellenérvet. Az üres tér nem létező, a [három] *dharma* [Tathāgata, buddhatermészet és nirvāṇa] létező, ezért nem tökéletes a hasonlat. Buddha a kérdésnek megfelelően e hárommal válaszol. Ezért Jizhu [Zhanran] először ezt mondja: „Kāśyapa erre a relatív tanítás szerinti bölcsesség eredményével és a [szennyezett gyökök] elvágásának eredményével [válaszol]”, [ez a két eredmény] a Tathāgata és nirvāṇa két *dharmája*. Ezek azonosak az eredmény szintjével. Az „eredmény szintjén a tett- és értelemokok” a buddhatermészet részei. Ez maga az ok.

Kāśyapa nem érti Buddha válaszát, vagyis azt, hogy a valós tanítás szerint az alapvető ok ok és eredmény aspektusa nem kettős, és a relatív tanítás [szerint] azt gondolja, hogy a buddhatermészet tett- és értelemokai a bölcsességben és a [szennyezett gyökök] elvágásának az eredményében vannak. Ennek a bölcsességnek és [a szennyezett gyökök] elvágásának eredménye [a Tathāgata és a nirvāṇa] bizonyítható és látható. Az eredmény az okból kiindulva győzedelmeskedik. A tettök okszinten való gyakorlása miatt győzedelmeskedhet az eredményszinten a [szennyezett gyökök] elvágása. Az értelemok okszinten való gyakorlása miatt győzedelmeskedhet az eredmény szinten a bölcsesség. Az ok szintjén létező negatív lételelemek teljességgel elpusztulnak, és ezzel bizonyossággá lesz az igaz eredmény. Az igaz eredmény érdem, és különbözik a gyakorlástól. Hiszen nem úgy van, hogy az ok szintjén van a gyakorlás, és az eredmény szintjén van [ennek] bizonyítéka? Tehát [Buddha] az okot és az eredményt egyaránt az üres térhez hasonlította.

Az üres tér nem létező, [és emiatt] nem feleltethető meg a [három] *dharmának* [buddhatermészet, Tathāgata és nirvāṇa]. Ebből

következik az a hasonlat, amely szerint a buddhatermészet más, mint az üres tér. Ezért mondja Kāśyapa: „Ha a Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező, akkor ennek megfelelően nem kellene, hogy az üres tér is létező legyen?

A Tathāgata az eredmény szempontjából vizsgálja meg az okot, [és arra következtet, hogy] mindkettő olyan, mint az üres tér [minden helyet áthat, nem belső, nem külső és akadálytalan]. Kāśyapa [szintén] az eredmény szempontjából vizsgálja meg az okot, [és arra következtet, hogy a buddhatermészet] más, mint az üres tér [mivel egyik létezik, másik nem]. Ebből ered [az eltérés] a *sūtra* tanításának relatív és végső soron valós részei között, és a buddhatermészet teljes és nem [teljes értelmezése között]. Ez az oka, hogy [Guanding] felosztásában a buddhatermészet és az üres tér azonos-sága és különbözősége szerepel. Ezért Jizhu [Zhanran] úgy kategorizálja [ezt a tanítást, mint amelyik] „a relatív tanítást hordozva fejti ki a végső soron valósat”, és ami az alapvető, tett- és értelemokokat illeti, ez a tanítás a mindvégig relatív és a mindvégig valós tanításhoz képest is másképpen magyarázza a [buddhatermészet] három okának a jelentését. Miért? Kāśyapa ellenvetése a relatív tanításhoz tartozik, vagyis az, hogy a tett- és értelemokok különböznek az üres tértől, [azt jelenti, hogy] a buddhatermészet nem [teljes]. A Tathāgata a végső soron valós tanítás szerint beszél, vagyis az, hogy a buddhatermészet alapvető oka hasonló az üres térhez, [azt jelenti, hogy] a buddhatermészet teljes.

此大經文章安科為佛性異虛空述者。於斯先敘出難意，而後引文。迦葉通舉因果三法為難者。蓋由如來以果答因，意顯因果不二。迦葉以果推因，因果俱有。故舉三法以難。虛空法喻有無不齊。如來從而亦順問而答之以三。故記主首敘云：“迦葉乃以權智斷果”即如來涅槃二法也。此即是果。“果上緣了”乃佛性之一。此即是因。

迦葉不了佛答，乃實教正因因果不二，乃認為權智斷果有緣了性也。此之智斷有證有見。果由因尅。以因修緣，故果尅斷，以因修了，故果尅智。因中惡法破盡，而證是果。是果者功，由別修。豈非在因有修，在果有證？因果既喻虛空。虛空是無，法喻不齊。乃成佛性異虛空之喻也。故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是耶？”

如來以果驗因，皆如虛空。迦葉以果驗因，與虛空異。教部權實，佛性進否，由之而有。所以科分佛性與虛空同異

者在此。故記主有“帶權說實”分，正緣了之語，與夫尋常一向權實，各說三因之義不同也。何者？迦葉難權，即緣了佛性與虛空異，是佛性之否也。如來說實，即是正因佛性與虛空同，是佛性之進也。

III.2.3.1.5. Elemzés (10.): A buddhatermészet és az üres tér különbsége

A fenti szövegrész értelmezési nehézsége abból adódik, hogy a *Nirvāṇa sūtra* szövegének értelme és Zhanran mondanivalója nagymértékben eltér egymástól. A *Nirvāṇa sūtr*ában mindeddig csak az üres tér és a buddhatermészet párhuzamáról volt szó, *Kāśyapa* azonban a Tathāgata és a *nirvāṇa* fogalmait is bevonja. Megszólalása eredetileg csak annyit jelent, hogy ha a Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet létező, akkor az analógia értelmében az üres tér is létező kellene, hogy legyen. Bár az üres tér hasonlata jól szemlélteti, hogy a buddhatermészet mindenhol jelen van, és mindent áthat, ez a hasonlat mégsem tökéletes, mivel a buddhatermészet egyetemes létezése okán, az üres tér pedig nemlétező volta miatt akadálytalan. A *Nirvāṇa sūtra* először rámutat az üres tér és a buddhatermészet közötti hasonlóságokra, majd nagyon nagy figyelmet fordít a kettő közt fennálló különbségek hangsúlyozására. Összegezve elmondhatjuk, hogy a buddhatermészet, azért hasonló az üres térhez, mivel minden helyet áthat, nem belső, nem külső és akadálytalan, amíg azonban a Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet időtlen, örök és létező, az üres térnek nincs múltja, jelene és jövője, mivel nem létezik.

Zhanran *Kāśyapa* felvetését a buddhatermészet három okával is összefüggésbe hozza, és olyan jelentést tulajdonít szavainak, amely nem következik a *sūtra* szövegéből. Zhanran abból indul ki, hogy a Tathāgata a buddhatermészet értelemokának, a *nirvāṇa* a pedig a buddhatermészet tettokának az eredménye. A buddhatermészet az ok szintjéhez, a Tathāgata és a *nirvāṇa* pedig az eredmény szintjéhez tartozik. Zhanran szerint *Kāśyapa* azért hozta föl az utóbbi két fogalmat, mert előző kérdésére Buddha az eredmény szintjének az akadálytalanságával válaszolt. A relatív tanítás szerint az értelemokból fejlődik ki, a bölcsesség által, a megvilágosodott tudat tökéletes

bölcsessége, amely a Tathāgata attribútuma, és a tettokból keletkezik, a szennyezett karmikus okok elvágása során, a *nirvāṇa*.³⁸⁴ A relatív tanítás a Tathāgatát és a *nirvāṇát* külön-külön rendeli hozzá a bölcsesség gyakorlásához és a szennyezett karmikus okok elvágásához, és nem ismeri föl a három ok kölcsönös tartalmazását. Ebből az következik, hogy a Buddháéval azonos tudatállapot és a *nirvāṇa* olyan gyakorlás által érhető el, amelyre csak tudatos lények képesek. Zhanran értelmezésében *Kāśyapa* a relatív igazságot képviseli, nem ismeri fel az ok és eredmény nem kettősségét és azt, hogy a lételemek akadálytalanságának a törvénye az ok szintjére is igaz. Az akadálytalanság törvényéből és a nem kettősségből következik, hogy a bölcsesség és a szennyezett karmikus okok elvágásának a gyakorlata nem köthető kizárólagosan egyik vagy másik okhoz, és mindez nem zárható a tudaton belüli tartományba, hiszen mindhárom ok, akár az üres tér, mindent áthat. Zhanran arra következtet, hogy *Kāśyapa* a relatív tanítás értelmében kérdez, ezért Buddha válasza – amely az alábbiakban következik, és amelynek része az életelen tárgyakról tett kijelentés – szintén a relatív tanítás értelmében hangzik el. Mindez kizárólag Zhanran értelmezése, semmi sem utal arra, hogy Buddha és *Kāśyapa* párbeszédének ilyen jelentése volna. A fenti példa jól illusztrálja az indiai szövegek átértelmezésének a folyamatát, amely számos helyen tetten érhető a sinizálódott iskolák gondolkodóinak a műveiben.

III.2.3.1.6./a. Fordítás (11.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2. A Tathāgata válasza 如來答

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.1. Bekezdés 標

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2. Idézet 引

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1. Először a kérdésre válaszol 先順問答

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.1. A relatív tanítás szerint válaszol a kérdésre 權順問

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.1.1. Idézet a *sūtrából* 引經

³⁸⁴ Az okok és eredmények összefüggéséről bővebben lásd alább a III.2.3.1.12. Elemzés (17.): A buddhatermészet teljessége és nem teljessége című fejezetben.

[Buddha] először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, mondván: Mivel van olyan, ami nem *nirvāṇa*, ezért beszélek arról, ami *nirvāṇa*. Ami nem *nirvāṇa*, annak neve összetett és szennyezett [*kleśa*]. Mivel létezik nem Tathāgata, ezért beszélek arról, ami Tathāgata. Nem Tathāgatának nevezünk [minden lényt] az *icchantikáktól* [egészen] a két járműig [*śrāvakák* és *pratyekabuddhák*]. Mivel van olyan, ami nem buddhatermészet, ezért beszélek arról, ami buddhatermészet. Nem buddhatermészetnek nevezzük a falakat, a kerítéseket, a cserepeket és a köveket.³⁸⁵

先順問云：“為非涅槃，說為涅槃。非涅槃者，謂有為、煩惱。為非如來，說為如來。非如來者，謂闡提、二乘。為非佛性，說為佛性。非佛性者，謂牆、壁、瓦、礫。”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.1.2. A vendég bírálatának a cáfolata 反難客

Na, már most megkérdezem, ha a cserepek és a kövek örökre nélkülözik [a buddhatermészetet], akkor vajon a két járműből [*śrāvakák* és *pratyekabuddhák*] és a szennyezett [lételemekből] sem lesz soha [Tathāgata és *nirvāṇa*]?

今問，若瓦石永非，二乘、煩惱亦永非耶？

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.1.3. A *sūtra* értelmének a kifejtése 示經意

Ebből tudom, hogy a [*Nirvāṇa*] *sūtra* az ügyes módszerek [*upāya*] alkalmazásával tanítja, hogy a hármasságok egymás ellentétei. Ideiglenesen beszél három létezőről [*nirvāṇa*, Tathāgata és buddhatermészet], hogy elkülönítse e három ellentétét.

故知，經文寄方便教，說三對治。暫說三有，以斥三非。

[Shiju:] Mivel Kāśyapa a relatív tanításra alapozza ellenvetését, ezért Buddha is a relatív tanítás szerint válaszol. Tehát a három el-

³⁸⁵ A lényegét összefoglaló, ám nem pontos idézet. Az eredeti idézetet lásd fent, a II.1.6. fejezetben.

lentettről szóló szövegrész az a magyarázat, amely „a relatív tanítást hordozza”. A három [jelentése]: két eredmény és egy ok. A Tathāgata és a *nirvāṇa* eredmény, és a buddhatermészet ok. De mivel [Kāśyapa] félreérti a relatív tanítás szerinti bölcsesség [eredményét] és [a szennyezett karmikus okok] elvágásának az eredményét, ezért ezt gondolja: A tett- és értelemokok [teszik lehetővé] a gyakorlást. [A gyakorlás] valódi bizonyítéka a bölcsesség és [a szennyezett karmikus okok] elvágásának az eredményében van. Az üres tér lényege nem létező. Hogyan is lehetne az üres tér nem létezésével párhuzamba állítani a buddhatermészet létezését? Csakis a relatív tanítás feltételei szerint nem azonos az ok és az eredmény, és nem szűnik meg a [különbség az átváltozást] véghezvivő, cselekvő [Tathāgata és a között], amit átváltoztat [a lények és a környezet]. Ezért, amikor az eredmény beérik, akkor az oktermészet [a buddhatermészet okaspektusa] nem szűnik meg, tehát a bölcsesség és [a negatív gyökerek] elvágásának az eredménye, és az eredmény alapján létező tett- és értelemokok mind léteznek. [Kāśyapa] azért nehezményezi Buddha hasonlatát, mivel az üres tér és a [három] *dharma* nem egymás megfelelői. Kāśyapa csakis azért, mert képességei csak a relatív tanítás megértését teszik lehetővé, először téved az ok tekintetében, majd téved az eredmény tekintetében. Az ok bezárul, és kinyílik az eredmény, ezért [Kāśyapa] az okról és az eredményről egyaránt kérdez, mondván: „A Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező”, az üres tér pedig nem létező, akkor ugyan miért hasonlítod a buddhatermészet létét az üres tér nemlétéhez, [hiszen] „e szerint az üres tér is létező kellene legyen?” [Kāśyapa] így száll vitába amellett, hogy a buddhatermészet más, mint az üres tér. A Tathāgata a valós tanítás szerinti okról és eredményről beszél, és az üres tér hasonlatával [azt érzékelteti, hogy a buddhatermészet] mindenhol jelen van. Kāśyapa a relatív tanítás szerint értelmezi az okot és az eredményt, [és úgy gondolja, hogy] az üres tér a nemlét szimbóluma. Kāśyapa tehát nem fogja föl, hogy a valós tanítás szerint az ok és az eredmény nem kettős. Ezért Buddha elfedi a valós tanítást, és a relatív tanításnak megfelelően válaszol, három [pontban]. Először a relatív tanítás szerint válaszol a kérdésre három tagadással. Azután visszatér a valós tanítás szerinti buddhatermészet fő tantételéhez, és megvilágítja, hogy az üres tér, mint jelkép, arra vonatkozik, hogy [a buddhatermészet] mindenhol jelen van.

„Először Buddha a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, mondván: Mivel van olyan, ami nem *nirvāṇa*, ezért beszélek arról, ami *nirvāṇa*. Ami nem *nirvāṇa*, annak neve összetett és szennyezett [*kleśa*].” Buddha bebizonyítja, hogy a *nirvāṇa* csakis az eredmény szintjén valósul meg. Az ok szintjén létező összetett és szennyezett lételemek nem azonosak a *nirvāṇával*. Ezzel tehát a *nirvāṇával* mint eredménnyel kizárja a szennyezett lételemekben létező okot.

„Mivel létezik nem Tathāgata, ezért beszélek arról, ami Tathāgata. Nem Tathāgatának nevezünk [minden lényt] az *icchantikáktól* [egészen] a két járműig.” Buddha bebizonyítja, hogy a Tathāgata csakis az eredmény szintjén valósul meg. Az ok szintjén létező [lények], az *icchantikáktól* [egészen] a két járműig, nem azonosak a Tathāgatával. Ezzel tehát a Tathāgatával mint eredménnyel kizárja a két járműben [lényekben] létező okot. Mivel a relatív tanításban az ok és az eredmény nem azonos, ezért az eredménnyel kizárja azt, ami az ok szintjén létezik.

„Mivel van olyan, ami nem buddhatermészet, ezért beszélek arról, ami buddhatermészet. Nem buddhatermészetnek nevezzük a falakat, a kerítéseket, a cserepeket és a köveket.” A buddhatermészet csakis az élőlényekben valósul meg. A cserepekhez és a kövekhez [hasonló] élettelen tárgyokban nem valósul meg a buddhatermészet. Ezzel tehát az élőlényekkel mint okkal kizárja az élettelen tárgyokban létező okot. Mivel a relatív tanításban a forma és a tudat nem azonos, ezért az élőlényekkel kizárja az élettelen tárgyakat.

Na, már most megkérdem: Ha a cserepek és a kövek örökre nélkülözik a buddhatermészetet, akkor ebből nem az következik, hogy az *icchantikákból* és a két jármű [lényekből] sem lesz soha Tathāgata, és az összetett és szennyezett lételemekből sem lesz soha *nirvāṇa*? Ebből tudom, hogy a [*Nirvāṇa*] *sūtra* helyes jelentése a tökéletes tanításban van. Buddha az ügyes módszerekre és a relatív tanításra hagyatkozva mondja azt, hogy a hármasságok egymás ellentétei. Azt mondja, hogy az eredmény miatt létezik *nirvāṇa*, és kizárja ennek ellentétét, a szennyezett lételemeket, [vagyis] a nem *nirvāṇát*. Ideiglenesen azt mondja, hogy az eredmény miatt létezik Tathāgata, és kizárja ennek ellentétét, a két jármű [lényeit], [vagyis] a nem Tathāgatát. Ideiglenesen azt mondja, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, és kizárja ennek ellentétét, a cserepeket és

a köveket, [vagyis azt, ami] nem buddhatermészet. Ezért mondja, hogy: „Ideiglenesen beszél három létezőről, hogy kizárja e három ellentétét.” [Buddha] a relatív [szerint] alkalmazza ezt a három tanítást, mint ideiglenes megnyugtatót. A valós tanítás nem őrzi meg a relatívát, és ez az, ami végső soron valós. Ezért a relatív tanítás elhangzása után [Buddha] a valós tanítás értelmében összegez, mondván: „A világban létezők között nincs nem üres tér az üres térrel szemben” stb.

A régmúlt idők óta ebben áll a három ellentett megvitatásának a nehézsége. [A három ellentett] jelentése: Kāśyapa három kérdése és a Tathāgata három válasza. Láthatóan mindegyikben benne van a három *dharma* [Tathāgata, *nirvāṇa* és buddhatermészet]. Mi az oka annak, hogy Jingxi [Zhanran] végső összegzésében elutasítja a vendéget azzal, hogy csak a tett- és értelemokok két *dharmájára* hivatkozik? A szövegben tehát ez áll: „A [buddhatermészet] tett- és értelem- [okára hivatkozva] kételkedni az alapvető [ok egyetemes-ségében] teljességgel értelmetlen.” Tudnunk kell, hogy Kāśyapa három kérdése a következő: A Tathāgata / a buddhatermészet / a *nirvāṇa* létező, e szerint az üres tér is létező kellene, hogy legyen?³⁸⁶ Ez Kāśyapa három kérdése. „Mivel van olyan, ami nem *nirvāṇa*, ezért beszélék arról, ami *nirvāṇa*” stb., ez a Tathāgata három válasza. Ha tudjuk, hogy a [*Nirvāṇa*] *sūtrában* mi Buddha szándéka, és hogy a kommentárban mi Jingxi [Zhanran] szándéka, akkor megértjük [Zhanran összegzését]. A [*Nirvāṇa*] *sūtra* szándéka az okra és az eredményre egyformán kiterjed, a pátriárka [Zhanran] szándéka viszont csak az ok szintjére terjed ki. Kāśyapa három kérdésében és a Tathāgata három válaszában szó van az okról és az eredményről is. Ez tehát azt jelenti, hogy a [*Nirvāṇa*] *sūtra* szándéka az okra és az eredményre is egyformán kiterjed. Ami Jingxi [Zhanran] és a vendég vitáját illeti, ők nem az eredményt, a Tathāgatát és a *nirvāṇát* vitatják, [hanem] vitájuk tárgya egyedül az, hogy az ok szintjén a cserepeknek és a köveknek [van, vagy] nincs buddhatermészetük. A vendég sem a Tathāgatára és a *nirvāṇára* [vonatkozó szövegrészt] hangoztatva fogalmazza meg ellenvetését, hanem egyedül azt a szövegrészt hangoztatva mond ellent, amelyben az áll, hogy a cse-

³⁸⁶ Három kérdés: 1. Ha a Tathāgata létezik, az üres tér is létezik? 2. Ha a *nirvāṇa* létezik, az üres tér is létezik? 3. Ha a buddhatermészet létezik, az üres tér is létezik?

repeknek és a köveknek nincs buddhatermészetük. Ezért mondom, hogy a pátriárka [Zhanran] szándéka csak az ok szintjére terjed ki. És ez az oka annak is, hogy Jingxi [Zhanran] az előzőekben csak annyit mondott, hogy: „Öntudatlanul, álmomban mondtam: Az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük!” A vendég is csak arra a relatív tanításra alapozza ellenérvét, hogy a cserepeknek és a köveknek nincs buddhatermészetük, és így szól: „A buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra. Hogyan mondhatod te egyedül azt, hogy az élettelen tárgyaknak van [buddhatermészetük]?” Ez jelenti azt, hogy a relatív tanítás szerint, a tett- és értelemokokra hivatkozva kétségbe vonja a valós tanítás szerinti alapvető okot. Ezért [Zhanran] elutasítja [a vendég véleményét], mivel ő nem tudja, hogy van relatív és van végső soron valós tanítás. [Zhanran] ezt mondja: „A [buddhatermészet] tett- és értelem- [okára hivatkozva] kételkedni az alapvető [ok egyetemességében] teljességgel értelmetlen.” Tudnunk kell, hogy önmagában a buddhatermészet kifejezés a Tathāgata szerint a valós tanítás szerinti alapvető okot jelenti, Kāśyapa viszont úgy gondolja, hogy a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokokat jelenti. Önmagában a buddhatermészet kifejezés Zhanran szerint a valós tanítás szerinti alapvető okot jelenti, [és ilyen értelemben] a falaknak, a kerítéseknek, a cserepeknek és a köveknek van buddhatermészetük, [ám] a vendég azt állítja, hogy [ez a buddhatermészet kifejezés] a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokokat jelenti, [és ilyen értelemben] a falaknak, a kerítéseknek, a cserepeknek és a köveknek nincs buddhatermészetük. Ezért utasítja el [Zhanran a vendég véleményét], mondván: „A [buddhatermészet] tett- és értelem- [okára hivatkozva] kételkedni az alapvető [ok egyetemességében] teljességgel értelmetlen.” Mint ahogy Gushan [Zhiyuan kommentálta]: „A buddhatermészet a közepet jelenti [alapvető ok], értelme egyformán kiterjed az előbbire [tettok] és az utóbbira [értelemok] is.”³⁸⁷

迦葉既以權為難，佛亦順以權為答。則三非之文，正是“帶權”說。三：二果、一因也。如來、涅槃果也，佛性因也。只緣錯認權教智斷之果，乃謂：緣了之因有修。智斷之果有證。虛空之體是無。何得以虛空之無，喻佛性之有？只緣權

³⁸⁷ Shiju: X56: 937, p. 571, a20-p. 572, a17. Gushan Zhiyuan (*Jin'gang bei xian xing lu* 金剛鉅顯性錄): A Tathāgata a bölcsesség eredménye, a nirvāṇa pedig

教，因果不即，能所不忘。故至果時，不忘因性，所以智斷二果與果上緣了悉皆是有。難佛空喻，法喻不齊。只緣迦葉權機，先則迷因，次則迷果。因合而果開，是故雙挾因果併問，故云：“如來、佛性、涅槃是有”，虛空是無，云何以虛空之無，喻佛性之有，“虛空應當亦是有耶”？此辯佛性異虛空也。如來說因果在實，以空喻遍。迦葉解因果為權，以空喻無。迦葉既不曉，實教之中因果不二。故佛覆實，順權答三。先權順問，而答三非。次則復於實教佛性之宗，以明虛空喻遍之旨。“先順問云：為非涅槃，說為涅槃。非涅槃者，謂有為、煩惱。”佛證於果，方是涅槃。因中有為、煩惱，非是涅槃。此以涅槃之果，斥於煩惱之因也。“為非如來，說為如來。非如來者，謂闍提、二乘。”佛證於果，方是如來。因中闍提、二乘非是如來。此以如來之果，斥於二乘之因也。以由權教因果不即，是故以果而斥於因。“為非佛性，說為佛性。非佛性者，謂牆、壁、瓦、礫。”有情中，方有佛性。瓦石無情，不有佛性。以此有情之因，斥無情之因。由權教色心不即，故以有情斥無情也。今問：若瓦石永無佛性，應闍提二乘永非如來，有為煩惱永非涅槃也？故知經文正意在圓。佛寄方便權教，說三對治。說果上有涅槃，對斥煩惱非涅槃。暫說果上有如來，對斥二乘非如來。暫說有情有佛性，對斥瓦石非佛性。故曰：“暫說三有，以斥三非。”權用三教，以為蘇息。實不保權，以為究竟。故此權後便用實教之義而總結云：“一切世間無非虛空對於虛空”等。自古於此有辯三非之難。乃謂迦葉問三，如來答三。顯然各有三法。何故荊谿在後結，斥野客但作緣了二法？而敘乃曰：“緣了難正，殊不相應。”須知迦葉問三者，乃云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”此即迦葉問三也。“為非涅槃說為涅槃”等，此是如來答三也。若知經中佛意，與記中荊谿之意，則可知矣。經意通因果，祖意唯局因。如迦葉問三，如來答三，有因有果。此乃經意通因果也。荊谿與野客所辯者，不

a [szennyezett gyökerek] elvágásának az eredménye. A bölcsesség eredménye a buddhatermészet értelemokának felel meg, a [szennyezett gyökerek] elvágásának eredménye a buddhatermészet tettokának felel meg, ezért nevezzük buddhatermészetnek. Tudnunk kell, hogy a buddhatermészetnek nincs különböző lényegisége. Tehát a buddhatermészet a közepet jelenti, és értelme egyformán kiterjed az előbbire [tettok] és az utóbbira [értelemok] is. 如來即智果，涅槃即斷果。智果是了性，斷果是緣性，故云佛性。當知佛性之言，更無別體。所以佛性居中，義兼上下，雖有三名，只是緣了乃權教修二也。 (X56: 935, p. 524, b11-14).

辯如來、涅槃之果，只辯瓦石非性之因。野客亦不執如來、涅槃而難，乃執瓦石一非性文而難。故曰祖意局在因。是故荊谿在前但云：“不覺癩云，無情有性。”野客亦只執瓦石非性之權文而難曰而云：“佛性非謂無情，仁何獨言無情有耶？”此乃以權，緣了難實正因。是故斥其不知教之權實。云：“緣了難正，殊不相應。”應知只一佛性之言，在如來則為實教正因，在迦葉認為權教緣了。只一佛性之言，在荊谿則為實教正因，墻壁瓦礫有佛性，在野客執為權教緣了，墻壁瓦礫無佛性。是故斥云：“緣了難正，殊不相應。”若孤山：“佛性居中，義兼上下。”

III.2.3.1.6./b. Elemzés (11.): Bizonyítása annak, hogy az élettelen tárgyakról tett kijelentés a *Nirvāṇa sūtra* relatív tanítása

Zhanran megállapítja, hogy Buddha először a relatív igazság szerint válaszol Kāśyapa kérdésére, így relatív tanításnak vagy ügyes módszernek, *upāyā*nak minősíti a három ellentetről szóló szövegrészt. A három ellentett egymáshoz való viszonya táblázatba foglalva a következő:

Eredmény	<i>nirvāṇa</i>	↔	Ok	nem <i>nirvāṇa</i>	=	szennyezett lételemek
	Tathāgata			nem Tathāgata		lények
Ok	buddha-természet		Ok	nem buddhatermészet		élettelen tárgyak

A *nirvāṇa* és a Tathāgata az eredmény szintjéhez tartozik, a buddha-természet pedig az ok szintjéhez. Az ellentétpárok csupán ideiglenesen, relatív értelemben egymás ellentétei, hiszen a vallásgyakorlat beérését követően a lényekből lesznek a buddhák, a szennyezett lételemekből pedig a *nirvāṇa dharmái*. Guanding a *Nirvāṇa sūtrá*hoz írott kommentárjában szintén relatív tanításnak nevezi a három ellentetről szóló szövegrészt, és ezzel közvetve bár, de az élettelen tárgyak és a buddhatermészet összeférhetetlenségét is tagadja:

[Buddha] csakis [ezért beszél három ellentetről], mert óvni akarja a hanyatlás korszakában élő lényeket, akiknek képességei csak a relatív tanítás befogadására alkalmasak, és nem válik hasznukra, ha azt hallják, hogy a *saṃsāra* azonos a *nirvāṇával*, a két jármű lényei azonosak a Tathāgatával, valamint a cserepek és a kövek azonosak a buddhatermészettel.³⁸⁸

只為將護末代權機者，不宜聞於生死是涅槃，二乘是如來，瓦礫是佛性。

A három szint közti megfelelés nem tökéletes, hiszen nem mondhatjuk azt, hogy az élettelen tárgyakból valamely átalakulási folyamat során buddhatermészet keletkezne. Csupán annyi a párhuzam lényege, hogy hasonlóan az első kettőhöz, a buddhatermészet és az élettelen tárgyak között is csak relatív szinten állhat fenn ellentétes viszony, végső soron ugyanúgy nem kettősség jellemzi őket, mint a szennyezett lételemeket és a *nirvāṇa dharmáit*. Az előző két esetben az ellentétpárokat ok (szennyezett lételemek, lények) és eredmény (*nirvāṇa* és Tathāgata) alkotta, a harmadik esetben pedig forma (élettelen tárgyak) és tudat (buddhatermészet) ellentétéről beszélhetünk. A nem kettősség igazsága mindkét típusú ellentétpárra igaz.

Shiju kommentárjából az is kiviláglik, hogy a századok során a három ellentetről szóló idézet és Zhanran ehhez fűzött magyarázatai nehezen érthető, vitatott részei voltak a műnek. Shiju terjedelmes magyarázatában arra törekszik, hogy Zhanran szavait és szándékát érthetővé vagy legalábbis értelmezhetővé tegye. A szöveg nehézsége többek között abból adódik, hogy a vita két párhuzamos síkon folyik. Shiju fel is hívja a figyelmet, hogy egészen más célzattal zajlik Buddha és Kāśyapa vitája, valamint Zhanran és a vendég vitája; ez utóbbi szempontjából csakis a buddhatermészet és az élettelen tárgyak kérdése a fontos. A kommentátor szerint a konfliktus a buddhatermészet fogalmának értelmezéséből adódik. A vendég szerint a buddhatermészet csakis a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokokat jelenti, amelyek csak a lényekre vonatkoznak, Zhanran szerint viszont a buddhatermészet a tökéletes, végső tanítás szerinti alapvető okot jelenti, amely mindenre kiterjed, és amelyben megszűnnek a relatív igazság szintjén fennálló ellentétek, ezért

³⁸⁸ *Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏; T38: 1767, p. 212, a20-21.

állítja, hogy ostobaság egy alacsonyabb szintű tanítást hangoztatva kétségebe vonni a tökéletes, végső tanítást.

III.2.3.1.7./a. Fordítás (12.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.2. A probléma megoldása az alapvető okkal
正因結難

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.2.1. Idézet a *sūtrából* 引經

Ezen szövegrész után [Buddha] következtetése így hangzik: A világban létezők közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben.³⁸⁹

故此文後，便即結云：“一切世間無非虛空對於虛空。”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.2.2. Az idézet jelentésének a kifejtése 出經意

Buddha szavainak értelme az, hogy a cserepeket, a köveket stb., ezt a hármat [szennyezett lételemeket, lényeket és élettelen tárgyakat] ellentettnek nevezi. Ezért mondja, hogy [nincs nem üres tér] az üres térrel szemben, ami azt jelenti, hogy a létezők közt nincs nem Tathāgata és a többi három [a Tathāgatával, *nirvāṇá*-val és buddhatermészettel szemben].

佛意，以瓦、石、等三，以為所對。故云，對於虛空，是則一切無非如來、等三。

[Shiju:] Buddha először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, ideiglenesen beszél három létezőről, és kizárja belőlük e három ellentétét. Ezért most nem teheti meg, hogy ne a valós tanítás szerinti alapvető okkal összegezzon. Egyértelműen visszatér a kezdeti [témához, vagyis] a tökéletes tanítás azon alaptételéhez, hogy az üres tér lényegisége mindent áthat. Tehát így összegez: „Valamennyi világban létező közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben.” Ez azt jelenti, hogy az üres térrel szemben nincs nem

³⁸⁹ Pontos idézet (Buddha mondja): A világban nincs nem üres tér az üres térrel szemben. 一切世間無非虛空對於虛空。 (T12: 375, p. 828, b29).

üres tér, és ezzel világítja meg, hogy az üres térnek nincs ellentettje. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy [a valós tanítás értelmében] nincs nem *nirvāṇa* a *nirvāṇával* szemben, és a *nirvāṇának* sincs ellentettje. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy nincs nem Tathāgata a Tathāgatával szemben, és a Tathāgatának sincs ellentettje. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy nincs nem buddhatermészet a buddhatermészettel szemben, és a buddhatermészetnek sincs ellentettje. Ha a háromnak nincs tagadása, akkor ez a három mind az állítással azonos, vagyis a három ellentett a három létezővel azonos.

Ami a nemlétezők és létezők ellentétét illeti, a *Nirvāṇa sūtra* kommentárja [Guanding kommentárja] azt állítja, hogy a [*Nirvāṇa*] *sūtra* [azon mondatából, hogy „azt is mondhatnánk, hogy az üres tér örök”] hiányzik a „nem” tagadószó. De az is lehet, hogy nem kell feltétlenül kijavítani [az eredeti szöveget], vagyis nem hiányzik a „nem” tagadószó.³⁹⁰ Buddha szándéka az, hogy a cserepeket, a köveket és a többi hármat ellentettnek nevezi, az üres teret pedig [olyan létezőnek], aminek lehet ellentettje, ezért mondja, hogy „az üres térrel szemben” [áll a három negatív előjelű fogalom]. Az üres tér azt jelképezi, hogy a Tathāgata, mint eredmény mindenhol jelen van, és ez az, aminek [relatív szinten] lehet ellentettje. [Mind-en lény] az *icchantikáktól* [kezdve] a két járműig [a Tathāgata] ellentettje. [Buddha azt mondja, hogy „nincs nem üres tér az üres térrel szemben”], tehát az *icchantikák* azonosak a Tathāgatával. Az üres tér azt jelképezi, hogy a *nirvāṇa* mint eredmény mindenhol jelen van, és ez az, aminek [relatív szinten] lehet ellentettje. Minden összetett és szennyezett lételem [a *nirvāṇa*] ellentettje. [Buddha azt mondja, hogy „nincs nem üres tér az üres térrel szemben”], tehát az összetett és szennyezett lételemek azonosak a *nirvāṇával*. Az üres tér azt jelképezi, hogy a buddhatermészet körös-körül mindenhol jelen van, tehát a buddhatermészetnek [relatív szinten] lehet ellentettje. A falak, a kerítések, a cserepek és a kövek [vagyis

³⁹⁰ A *Nirvāṇa sūtra* erre vonatkozó mondata: Azt is mondhatnánk, hogy az üres tér örök 亦可說言虛空是常。T12: 375, p. 828, c16-17. Guanding erre vonatkozó kommentárja (*A Nirvāṇa sūtra kommentárja; Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏): A szövegben az áll, hogy *azt is mondhatnánk, hogy az üres tér örök*, de helyesen azt kell mondanunk, hogy *azt nem mondhatjuk, hogy az üres tér örök*. A szövegből hiba folytán hiányzik a „nem” írásjegy. 文云: “亦可說言虛空是常”者, 具足應云: 亦不可說是常。文中略故, 而無不字。T38: 1767, p. 212, c1-4.

minden élettelen tárgy a buddhatermészet] ellentettje. [Buddha azt mondja, hogy „nincs nem üres tér az üres térrel szemben”], tehát a falak, a kerítések, a cserepek és a kövek azonosak a buddhatermészettel. Ez azt jelenti, hogy semmi sem nem Tathāgata, vagyis minden, ami a világban létezik azonos a Tathāgatával. Semmi sem nem *nirvāṇa*, vagyis minden, ami a világban létezik, azonos a *nirvāṇával*. Semmi sem nem buddhatermészet, vagyis minden, ami a világban létezik, azonos a buddhatermészettel. Ez azt jelenti, hogy semmi sincs, ami ne lenne nem Tathāgata és a többi három. A világban létezők közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben, az üres térnek nincs ellentettje, ezért nevezzünk nemlétezőnek.

佛先順問答，乃暫說三有，以斥三非。故今不容不以實教正因結。顯歸源虛空體遍之圓宗也。故結云：一切世間無非虛空對於虛空。既是無非虛空對於虛空，此明虛空無待對也。既是無非涅槃對於涅槃，涅槃無待對也。既是無非如來對於如來，如來無待對也。既是無非佛性對於佛性，佛性無待對也。無其三非，此三皆是，即是三非，而為三是。非對是說，《涅槃疏》中作此消經不。可以無非作，無不消也。佛意以瓦石等三為所對，虛空為能對，故云“對於虛空”。虛空喻如來果遍，為能對。闡提二乘為所對。則闡提即是如來。虛空喻涅槃果遍，為能對。有為煩惱為所對。則有為煩惱即是涅槃。虛空喻佛性周遍，即佛性為能對。牆壁瓦石為所對。則牆壁瓦石即是佛性。是則一切無非如來，一切世間皆是如來。一切無非涅槃，一切皆是涅槃。一切無非佛性，一切皆是佛性。是則一切無非如來等三。一切世間無非虛空對於虛空，虛空無對，是故名無。

III.2.3.1.7./b. Elemzés (12.): Az ellentétpárok nem kettőssége

A relatív tanítás elhangzása után Buddha a valós tanításnak megfelelően összegez, és azt állítja, hogy nincs nem üres tér az üres térrel szemben, ami azt jelenti, hogy az üres térnek nincs ellentettje, és lényegisége mindent áthat. Ebből először az következik, hogy csakis az létezik, aminek – relatív szinten – van ellentettje. Ezt a következtetést vonja le a *Nirvāṇa sūtra* kommentárjában Guanding:

Az üres tér azért nem létezik, mert nincs ellentétpárja, a *nirvāṇa* azért örök, mert van ellentétpárja.³⁹¹

以虛空無待故，所以名無。涅槃有待故，名為常。

Mindezekből arra tudunk következtetni, hogy aminek relatív szinten nincs ellentettje, az nem létezik. A Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet létezik, mivel van ellentettje. Végző soron azonban a két ellentét nem kettős természetű. Az üres térnek, mivel nincs kettős természete, ezért nem kettős sem lehet, másképpen fogalmazva, aminek nincs a három igazság (függő, üres és közép) szerinti léte, vagyis nincs olyan aspektusa, amely megjelenhet a forma világában úgy, mint időbe vetett jelenség, az nincs.

Másodszor, abból az állításból, hogy nincs nem üres tér az üres térrel szemben, az analógia értelmében az következik, hogy a végző soron valós igazság szintjén a többi három ellentét sem zárja ki egymást. Ez alapján Zhanran fő következtetése az, hogy nincs nem buddhatermészet (élettelen tárgyak) a buddhatermészettel szemben, mivel a végző igazság szintjén az élettelen tárgyak is azonosak a buddhatermészet princípiumával. Ily módon a szöveg elemzése által, bonyolult logikai összefüggések feltételezésével, Zhanran lényegében Buddhának tulajdonítja azt az állítást, hogy a buddhatermészet kategóriájából nem zárhatjuk ki az élettelen tárgyakat. Azzal az utolsó kijelentéssel, hogy „nincs nem üres tér az üres térrel szemben”, amely Zhanran olvasata szerint azt implikálja, hogy az élettelen tárgyak nem ellentétesek a buddhatermészettel, Buddha lényegében eltörli, helyreigazítja azt a korábbi, relatív állítást, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra.

Shiju egy másik lehetséges értelmezési módot is felvet, amely ellentétben áll Guanding értelmezésével – és feltehetően a *Nirvāṇa sūtra* eredeti mondanivalójával is –, ám kiválóan illeszkedik Zhanran gondolatmenetéhez. A *sūtrában* található egy olyan mondat, hogy „azt is mondhatnánk, hogy az üres tér örök”, Guanding arra következtet, hogy itt hibás a szöveg, mivel hiányzik egy tagadószó, és ennek az ellenkezője az igaz. Shiju felveti a lehetőséget, hogy talán mégsem hiányzik a tagadószó. E szerint az üres tér kategóriájának is lehet ellentettje, ami az úgynevezett „nem üres tér” lenne,

³⁹¹ Guanding, *Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏; T38: 1767, p. 212, a25-26.

és a nem üres tér felelne meg a szennyezett lételemeknek, lényeknek és élettelen tárgyakkal, vagyis, egy szóval, a világban létező jelenségeknek (ugyanúgy, ahogy az üres tér megfeleltethető a három végső soron létezővel). E gondolatmenetből az következne, hogy relatív szinten a jelenségek közt van akadály, vagyis nem olyanok, mint az üres tér, amely megfelel a megtapasztalt valóságnak. A jelenségek (nem üres tér) és az üres tér ellentéte a végső igazság szintjén feloldódik, úgy, ahogy a másik három közti ellentét sem végérvényes. Ha így értelmezzük, akkor világosabbá válik az ellentétpárok közti analógia. A végkövetkeztetés így is, úgy is az, hogy az a kijelentés, hogy nincs nem üres tér az üres térrel szemben, azt jelenti, hogy a végső igazság szintjén semmi sincs, ami ne lenne buddhatermészet.

III.2.3.1.8./a. Fordítás (13.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.3. Kāśyapa párhuzamot von az üres térrel 迦葉竝空

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.3.1. A téma kijelölése, idézet a *sūtrából* 標示, 引經

Kāśyapa ezután a négy nagy elemmel³⁹² [föld, víz, tűz, levegő] állítja párhuzamba [az üres teret], és ezzel akarja bebizonyítani, hogy az üres tér létező. Ezért Kāśyapa így szól: A világban létezők közt szintén nincs nem négy nagy elem, [ami a négy nagy elemmel] szemben állna, és a négy nagy elem mégis létező. Az üres térnek sincs ellentétje, akkor miért ne nevezhetnénk létezőnek?³⁹³

³⁹² A négy nagy elem (*sida* 四大 vagy *sidazhong* 四大種) a föld, víz, tűz és levegő. Az öt nagy elem szerinti felosztás is ismert, ahol az ötödik a nagy üres tér (*kong da* 空大, *ākaśa*). Ez a négy minden forma létrejöttének alapvető alkotóeleme, ezért teremteni képes négy nagy elemnek is nevezik (*neng zao sida* 能造四大), a belőlük létrejött formaleleteket pedig a négy nagy elem által teremtetetteknek is nevezik (*sida suozao* 四大所造). Ez a két kategória valamennyi formaletelemet magába foglalja. Tehát a világ minden formaként megnyilvánult létezője a négy nagy elem-ből épül fel. A *hīnayāna* iskolák általában a négy nagy elemet valós lételemnek tartják, a belőlük felépült formákat pedig állandótlannak és nem valósnak. A *mahāyāna* iskolák általában a négy nagy elemet is állandótlannak és nem valósnak tartják.

³⁹³ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekerés, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet (Kāśyapa mondja): A világban létezők között nincs nem négy nagy elem, ami [a négy nagy elem]

迦葉復以四大為並，令空成有。故迦葉云：“世間亦無非四大對，四大是有。虛空無對，何不名有？”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.3.2. A [*Nirvāṇa*] *sūtrában* szereplő párhuzam értelmének a megvilágítása 明經竝意

Kāśyapa szavainak értelme az, hogy nincs, ami az üres térrel szemben állna, ezért a legnagyobb létező.

迦葉意，以空無對故，有之大也。

[Shiju:] Kāśyapa korábban az [üres tér] és a [három] *dharma* hasonlatának tökéletlenségére hivatkozva vonta kétségbe azt, hogy az üres tér nem létezik. Ezt mondta: „A Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező, e szerint az üres tér is létező kellene legyen.” Most Kāśyapa újra megkérdőjelezi az üres tér nemlétét, [és ezúttal arra hivatkozik, hogy] a négy nagy elemnek sincs ellentettje [és mégis létezik, tehát] az üres tér is létező kell, hogy legyen. Kāśyapa ellenvetése így hangzik: [A világban] nem csak nem üres tér nincs az üres térrel szemben, hanem a világban „nem négy nagy elem” sincs a négy nagy elemmel szemben. A négy nagy elemnek nincs ellentettje, és mégis létezőnek tartjuk. Az üres térnek sincs ellentettje, akkor miért nem nevezzük létezőnek? Kāśyapa szavainak értelme, hogy a négy nagy elemnek nincs ellentettje, és ezért minden létező közt a legkisebb,³⁹⁴ az üres térnek sincs ellentettje, és ezért minden létező közt a legnagyobb. Habár Kāśyapa felhossa ezt az ellenérvet, Buddha nem válaszol rá. Kāśyapa ellenérvét arra alapozza, hogy mivel a négy nagy elemnek nincs ellentettje, és mégis létezőnek nevezzük, ezért az üres teret, amelynek nincs ellentettje, szintén létezőnek kellene nevezni. Ha azt mondjuk, hogy a négy nagy elemnek nincs ellentettje, és kizárjuk a más tanok által kitalált [nézetet, amely szerint] a négy nagy elem ellentettje a nem négy nagy elem, akkor [a négy nagy elemet] nemlétezőnek vélnénk. A négy nagy

ellentettje lenne, és mégis úgy nevezzük, hogy létező négy nagy elem. Az üres térnek nincs ellentettje, akkor miért nem nevezzük létezőnek? 世間亦無非四大對，而猶得名四大是有。虛空無對，何故不得名之為有？ (T12: 375, p. 828, b30-c2).

³⁹⁴ Minden létező legkisebb alkotóeleme a tűz, a víz, a föld, és a levegő.

elem [halmazán] belül, a földnek, a víznek, a tűznek és a levegőnek mind megvan az ellentettje, és mivel csak a négy nagy elemnek [mint halmaznak] nincs ellentettje, ezért létezőnek nevezzük. Az üres téren belül azonban semmi nincs, ami egymás ellentéte lenne, ezért nemlétezőnek nevezzük. [Kāśyapa] ellenérve így értelmetlen, ezért Buddha nem válaszol rá.

迦葉在前以法喻不齊，難空非有。乃云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”今來迦葉復有四大無對，難空非無，令空成有。故迦葉難云：“不但無非虛空對於虛空，一切世間亦乃無非四大對於四大。四大無對，既得是有。虛空無對，何不名有？”迦葉意以四大無對，是故有之小，虛空無對，是故有之大也。雖作此難，佛竟不答。迦葉本以四大無對名有難於虛空無對亦應是有。若四大無對言之，但無外道所計非四大來對四大，故名為無。而四大中，地水火風各有相對，但以四大無對，得名為有。若虛空之中更無一佛相對，得名為無。難既不成，故佛不答。

[Mingkuang kommentárja:] Először megmagyarázom azt a bekezdést, hogy „A világban létezők közt szintén nincs...”: Kāśyapa látja, hogy Buddha a hatalmas üres térrel a világban létezők ürességét állítja szembe. A világ ürességét nevezzük a négy nagy elem ürességének, és ezt nevezzük ellentettnek. A hatalmas tér üressége [amely a buddhatermészet analógiája] egységes, hatalmas üresség, és ezt nevezzük olyannak, aminek lehet ellentettje. Az ellentett üressége abból származik, aminek az ellentettje. [Vagyis a hatalmas üres tér ürességéből származik a világban létezők és a négy nagy elem üressége.] Ezért mondja, hogy „A világban létezők közt szintén nincs [nem négy nagy elem, [ami a négy nagy elemmel] szemben állna, és a négy nagy elem mégis létező. Az üres térnek sincs ellentettje, akkor miért ne nevezhetnénk létezőnek?]” A világban létezők azonosak a négy nagy elemmel, az üresség nem a négy nagy elem ellentettje, mivel hatalmas üres tér. A négy nagy elem alá tartozó négy nagy elemnek van ellentettje. Az üresség ellentettjét szintén ürességnek nevezzük, ezért a hatalmas üres tér lényegiségének nincs ellentettje. Azt, ami a négy nagy elemmel szemben áll, szintén létezőnek kell nevezni, ezért a szöveg így összegzi: „Mivel az üres térnek nincs ellentettje, ezért legnagyobb a létezők között.” Olyan ez, mint a buddhatermészet alapvető oka, habár párhuzamba állítható az

üres térrel, ez az üresség nem jelent mindentől elhatárolódott nem-létet, ezért a relatív tanítás értelmében a tett- és az értelemok nevezhető létezőnek. A szöveg párhuzamba állítja a négy [nagy elemet] és az üres teret. Az első két mondat [„A világban létezők közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben”] Buddha állítása. A négy nagy elemre vonatkozó két mondat [„A világban olyan sincs, hogy nem négy nagy elem a négy nagy elemmel szemben, és a négy nagy elem mégis létező”] az ellenvetés. [A párhuzam alapján következik, hogy] „miért ne nevezhetnénk létezőnek” [az üres teret], hogy következőképpen „az üres tér létező legyen”. Első jelentés: Ha nincs nem hatalmas [üres tér] a hatalmas [üres térrel] szemben, akkor a világban létezők sem létezhetnek. (A „nem hatalmas” azonos az üres térrel, a világ pedig azonos a négy nagy elemmel.) Második jelentés: A négy nagy elem létező [és nincs ellentettje], az üres térnek [szintén] nincs ellentettje, [tehát] a hatalmas üres tér is létező kell, hogy legyen. Ezért mondja, hogy: „Miért ne nevezhetnénk [az üres teret] létezőnek?” A további két [mondat] a szövegnek megfelelően értendő.

初言“世間亦無”者：迦葉見佛，對大虛空，立世間空。世間之空名四大空，以為所對。大虛之空是一大空，以為能對。所對空者，良由能對。故云：“世間亦無”等。

世間即四大，空非四大對即大虛空。四大下竝四大是有對法。對空亦名空，大虛體無對。對四大應名有，故文結云：“空無對故，有之大也。”例如正因，雖譬虛空，空非斷無，亦可類權緣了，而得名有。

文中四空為竝。初兩句，牒佛所立。四大二句，兩竝難。“何不名有”，結“空成有”。初意者：非大對大，令世亦無。(非大即大虛，世間即四大)。次意者：四大有，虛無對，對大亦有。故云：“何不名有？”餘二如文。

III.2.3.1.8./b. Elemzés (13.): Az üres tér és a négy nagy elem párhuzama

A fenti szövegrész érdekessége, hogy a *Nirvāṇa sūtrá*ban elhangzik egy olyan kérdés, amelyre Buddha nem válaszol. A *Nirvāṇa sūtrá*-ban Kāśyapa azt állítja, hogy a négy nagy elemnek sincs ellentettje

a világban, és mégis létezik, majd felteszi a kérdés, hogy akkor ez alapján miért ne létezhetne az üres tér is. Zhanran csak annyit fűz hozzá, hogy Kāśyapa úgy gondolja, hogy az üres tér a legnagyobb a létezők között.

Shiju Guanding értelmezését veszi át. Guanding úgy véli, hogy a négy nagy elemnek mint halmaznak ugyan nincs ellentettje, viszont e halmazon belül az egyes elemek egymás ellentettjei (pl. víz-föld stb.), tehát ilyen értelemben a négy nagy elemnek van ellentettje. Az üres tér halmazán belül viszont semmi nincs, ezért nincs ellentettje. Guanding kommentárja alapján Shiju is úgy véli, hogy Buddha azért nem válaszol a kérdésre, mert Kāśyapa kérdése teljesen értelmetlen, ezért Buddha szóra sem méltatja.³⁹⁵ Ez a magyarázat meglehetősen spekulatív, valójában nem tudhatjuk, hogy a *sūtrában* miért marad megválaszolatlan ez a kérdés.

Hosszú szünet után Mingkuang is kommentálja ezt a szövegrészt, magyarázata azonban rendkívül homályos, kijelentései meglehetősen logikátlanok, és egészébe véve nemcsak hogy nem sikerül megvilágítania Zhanran szavainak az értelmét, hanem tovább is bo-

³⁹⁵ Guanding kommentárja (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏): A négy nagy elemnek nincs ellentettje, és ezért ez is nemlétező kellene legyen. Ha a négy nagy elemnek nincs ellentettje, és mégis létezik, akkor az üres tér, amelynek nincs ellentettje, szintén létező kellene, hogy legyen. Ezen a szövegrészen nem szükséges változtatni, tehát [azt jelenti, hogy] valamennyi „világban létező között nincs nem négy nagy elem, ami [a négy nagy elem] ellentettje lenne, és mégis úgy nevezzük, hogy létező négy nagy elem”. Minden, ami a világban létezik a négy nagy elemből áll, és mind létező. Nincs nem négy nagy elem a négy nagy elemmel szemben. Habár [Kāśyapa] egy újabb párhuzammal áll elő, Buddha nem válaszol rá. [Válasz helyett] az üres teret a *nirvāṇával* állítja szembe. Annak, hogy miért nem válaszol a kérdésre, szintén mély értelme van. Kāśyapa lényegében azt mondta, hogy a négy nagy elemnek nincs ellentettje, és ezért létezik, és az üres térnek is azért kellene léteznie, mert nincs ellentettje. Most elmagyarázom, hogy habár nem igaz az a hamis nézet, hogy a nem négy nagy elem a négy nagy elem ellentettje, mégis a négy nagy elem önnön [halmazán] belül vannak egymással ellentétben álló [létezők]. Mint például a föld és a víz [egymás ellentétei] stb., és így mindnek megvan az ellentettje. Az üres téren belül azonban nincsenek létezők, amelyek egymással ellentétben állhatnának, és emiatt nem létezik. Ezt a párhuzamot [Kāśyapa] főlegesen hozta föl, Buddha ezért nem válaszolt rá. 四大無對，亦應是無。四大無對，而是有者，虛空無對，亦應是有。此文不易，故一切世間無非四大對，猶名四大有者。一切世間凡所有物，皆是四大，即皆是有。無非四大對於四大。雖復作並，佛竟不答。但牒虛空以對涅槃。問何故不答，亦有深意。迦葉本云：四大無對，是故名有，虛空亦應無對是有。今明四大，雖無外計非四大來對於

nyolítja a kérdést. Abból kiindulva, hogy a megelőző szövegrészeket egyáltalán nem kommentálta, a fent lefordított kommentár pedig nem világos, úgy gondolom, hogy joggal következtethetünk arra, hogy ezen a ponton Mingkuang maga sem értette teljes egészében az értekezés szövegének az értelmét. Shiju kommentárja viszont ebben a tekintetben is következetes, belső logikáját tekintve jól követhető. A négy nagy elem kérdése *A gyémántpenge* szövegében lényegtelen kitérő, és Zhanran valószínűleg csak a *Nirvāṇa sūtr*ában elhangzott párbeszédhez való hűség, a szöveg minél alaposabb értelmezése miatt tesz említést róla.

Alább következik az a szövegrész, amely a buddhatermészet és az üres tér különbözőségét tárgyalja. Az üres tér a buddhatermészet analógiája, mivel mindkettő időtlen, sem nem belső, sem nem külső és akadálytalan, mégis különböznek azonban abban, hogy az üres tér nem létezik, a buddhatermészet pedig örök.

III.2.3.1.9./a. Fordítás (14.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.1.4. Buddha elveti a hasonlatot, és a tan szerint magyaráz 敘佛捨喻，從法

Buddha ezt követően elveti a hasonlatot [hogy a buddhatermészet hasonló az üres térhez], és a *dharmák* szerint átfogóan kifejti, hogy a *nirvāṇa* nem hasonló az üres térhez.³⁹⁶ Ha a *nirvāṇa* nem hasonló, akkor a másik kettő [a Tathāgata és a buddhatermészet] is különbözik tőle.

佛於此後捨喻，從法廣明，涅槃不同虛空。若涅槃不同，餘二亦異。

四大，而四大中自有相對。如地水等各自相對。而虛空中更無有物自相對者，所以是無。此並虛出，故佛不答。(T38: 1767, p. 212, b3-13).

³⁹⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekeres, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: A Buddha mondta: Jó Fiam! Ha azt mondjuk, hogy a *nirvāṇa* időtlen [nincs jelen a múlt, jelen, jövő három világában], és az üres tér hasonló hozzá, akkor ez helytelen. Miért? A *nirvāṇa* létező, látható, bizonyítható, forma, [követhető] nyom, kinyilatkoztatott szöveg, létező, jelleg, forrás, támasz és végpont, tiszta, fénylő, csendes és rejtett

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.1.5. A probléma megoldásának újabb magyarázata, bizonyítása annak, hogy az alapvető ok mindenhol jelen van 復釋結難，示正因偏

Ebből tudom, hogy a [Nirvāṇa] sūtrában [Buddha] az alapvető okkal oldja meg a problémát. A világban létezők közt mi az, amit [a buddhatermészet alapvető oka] nem foglal magába? Vajon elkülönülnek tőle a szennyezett [lételemek] és a két jármű lényei [śrāvakák és pratyekabuddhák]? Az üres tér hasonlatával élve, mi az, amire [az üres tér / buddhatermészet] nem terjed ki? Hogyan is lehetne kivetni belőle a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket és az ehhez hasonló [élettelen tárgyakat]?

故知，經以正因結難。一切世間，何所不攝？豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言，何所不該？安棄牆、壁、瓦、石等耶？

[Shiju:] Mivel Kāśyapa [még mindig] nem érti, hogy mit jelent a valós tanítás szerint az üres tér hasonlata, ezért Buddha most megint elveti a valós tanítás szerinti üres tér hasonlatát, és a relatív tanítás szerinti *nirvāṇa dharmának* megfelelően átfogóan kifejti, hogy a relatív tanítás szerinti *nirvāṇa dharma* nem hasonló a valós tanítás szerinti üres tér hasonlatához. Összesen tizenöt pontban világítja meg [a *nirvāṇa* és az üres tér] különbségét, ezért mondja, hogy „átfogóan megvilágítja”. Ha a relatív tanítás szerint a *nirvāṇa* nem hasonlít a valós tanítás szerinti üres térhez, akkor a relatív tanítás szerint a Tathāgata és a buddhatermészet is különbözik tőle, ezért [mondja Zhanran, hogy] „a másik kettő is különbözik”. Így tehát a relatív tanítás szerint sem az ok, sem az eredmény nincs mindenhol jelen. Ebből tudom, hogy az előbbieken is a [Nirvāṇa] sūtra szövege az alapvető okkal oldja meg a problémát, amikor azt írja, hogy „A világban létezők közt nincs nem üres tér az üres térrel szemben. Az alapvető ok [és az üres tér hasonlata] azt jelenti, hogy a valós tanítás szerint az ok és az eredmény egyformán mindenhol

túlpart, ezért időtlen. Az üres teret ezek közül egyik *dharma* sem jellemzi, ezért nem létezik. 佛言：善男子！若言涅槃非三世攝，虛空亦爾者，是義不然。何以故？涅槃是有、可見、可證，是色、足跡、章句、是有、是相、是緣、是歸依處，寂靜、光明、安隱彼岸，是故得名非三世攝。虛空之性，無如是法，是故名無。(T12: 375, p. 828, c2-6).

jelen van. A minden világban létező kifejezés nem csak a cserepeket és a köveket foglalja magába, ezért mondja, hogy „mi az, amit [a buddhatermészet alapvető oka] nem foglal magába? Hogyan is zárhatnánk ki belőle a szennyezett [lételemeket] és a két jármű lényeit [śrāvakákat és pratyekabuddhákat]?” Az üres tér fogalma nem csak a két jármű lényekre és a szennyezett lételemekre terjed ki, ezért mondja, hogy „mi az, amire nem terjed ki? Hogyan is lehetne kivetni belőle a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket és az ehhez hasonló [élettelen tárgyakat]?”

迦葉既不曉實教虛空之喻，故佛於此復捨實教虛空之喻，從於權教涅槃之法，廣明權教涅槃之法不同實教虛空之喻。具有一十五句明其不同，故曰廣明。若權教涅槃不同實教虛空，則權教如來、佛性亦不同實教虛空，故“餘二亦異”。如是則權教因果，皆不遍矣。故知前來經文乃以正因結難，乃云：“一切世間無非虛空對於虛空。”正喻實教因果皆遍。一切世間之言，非獨攝於瓦石，故云：“何所不攝？豈隔煩惱及二乘乎？”虛空之言，不獨該於二乘煩惱而已，故云：“何所不該，安棄牆壁瓦礫等耶？”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.1.6. A hasonlat elvetése és annak bemutatása, hogy [a relatív tanításban] a buddhatermészet tett- és értelemoka korlátozott 復釋捨喻，示緣、了局

Buddha ezután ismét az üres térről és a *nirvāṇáról* beszél. Habár mindkettő időtlen, a *nirvāṇa* és a Tathāgata bizonyítható és látható. Az üres tér állandóság és létezés tekintetében nem ilyen.³⁹⁷ Ez vajon nem azt jelenti, hogy a [valós tanítás szerinti] alapvető [ok] és a [relatív tanítás szerinti] tett- és értelem[okok] nem azonosak?

³⁹⁷ Az üres tér állandósága azt jelenti, hogy mivel nem létezik, nincs múltja, nincs jelene, és nincs jövője, vagyis nem változik az időben. Minden létező lételem, amely nem *nirvāṇa* természetű, jelen kell, hogy legyen a három időben, amennyiben nincs jelen, nem létezik. *Nirvāṇa sūtra* (az előző lábjegyzet folytatásában): Ha valami különbözik ettől a [*nirvāṇára* jellemző tizenöt] *dharmától*, és ugyanakkor létező jelenség, akkor annak léteznie kell az időben. Ha az üres tér is létező jelenség, akkor lehetetlen, hogy ne legyen jelen a három időben. 若有離於如是等法，更有法者，應三世攝。虛空若同是有法者，不得非是三世所攝。 (T12: 375, p. 828, c6-8).

佛後復云空與涅槃。雖俱非世攝，涅槃、如來有證、有見。虛空常故、是故不然。豈非正與緣、了不同？

[Mingkuang:] A relatív tanítás szerint a Tathāgata és a *nirvāṇa* a tett- és értelemokokban lakozik, az üres tér pedig olyan, mint a valós tanításban az abszolút princípium szerinti alapvető ok, ezért különböznek.

如來、涅槃權教緣、了常住，虛空即實理正因，故不同也。

[Shiju:] Miután Buddha az alapvető okkal megválaszolta [Kāśyapa] ellenvetését, visszatér a valós tanítás szerinti üres tér és a relatív tanítás szerinti *nirvāṇa* [különbségének a magyarázatához]. Habár mindkettő időtlen [nincs múltja, jelene és jövője], a relatív tanítás szerinti Tathāgata [létezése] bizonyítható és látható, és összesen tizenöt állítás³⁹⁸ van, ami miatt létezik. A valós tanítás szerinti üres tér, mivel állandó és változatlan, [létezése] nem bizonyítható, és nem látható, nem [mondható el róla] a tizenöt állítás, ezért nem létező. Tehát [Zhanran] így összegez: „Ez vajon nem azt jelentené, hogy a [buddhatermészet] alapvető [oka] és a tett- és értelem[okok] nem azonosak?” Ha csak a *Nirvāṇa sūtrára* hagyatkozunk, akkor csak azt mondhatjuk, hogy a *nirvāṇa* bizonyítható és látható, a [*Nirvāṇa sūtra*] nem mondja, hogy a Tathāgata bizonyítható és látható. Ez a szövegrész együtt mutatja be [a hármat], ezért közösen tárgyalja a *nirvāṇát* és a Tathāgátát. Ezért mondja az előző szöveg:

³⁹⁸ Gushan Zhiyuan *A gyémántpengéhez írott kommentárjában* (*Jin'gang bei xianxing lu* 金剛鉤顯性錄) megszámlálja a *nirvāṇát* jellemző tizenöt *dharmát*. A felsorolás alapja a *Nirvāṇa sūtrából* vett idézet: A *nirvāṇa* (1.) létező, (2.) látható, (3.) bizonyítható, (4.) forma, (5.) [követhető] nyom, (6.) kinyilatkoztatott szöveg, (7.) létező, (8.) jelleg, (9.) forrás, (10.) támasz- és végpont, (11.) tiszta, (12.) fénylő, (13.) csendes és rejtett (14.) túlpárt, (15.) ezért kapta azt a nevet, hogy időtlen. 涅槃(一)是有、(二)可見、(三)可證、(四)是色、(五)足跡、(六)章向[句]、(七)是有、(八)是相、(九)是緣、(十)是歸依處、(十一)寂靜、(十二)光明、(十三)安隱(十四)彼岸、(十五)是故得名非三世攝。(X56: 935, p. 525, b5-7). A felsorolás furcsasága, hogy a létező mint tulajdonság kétszer szerepel, és a tizenötödik tulajdonság ugyanaz, mint a végkövetkeztetés. Guanding a *Nirvāṇa sūtrához* írt kommentárjában (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏) szintén tizenöt *dharmát* említ, de nem sorolja föl ezeket: A *nirvāṇa* magyarázatában van tizenöt állítás, amely miatt a [*nirvāṇa*] létező, az üres térre nem igaz ez a tizenöt állítás, ezért [az üres tér] nem létezik. 明涅槃有十五句所以有。虛空無十五句故所以無。(T38: 1767, p. 212, b14-15).

„Ha a *nirvāṇa* nem hasonló, akkor a másik kettő [a Tathāgata és a buddhatermészet] is különbözik [az üres tértől]”. A *nirvāṇa* és a Tathāgata a [létforgatag] leigázásának az eredménye, tehát a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokkal azonos. A buddhatermészet az ok, amely lehetővé teszi a [létforgatag] leigázását, így még a relatív tanítás szerint is párhuzamba állítható az üres térrel, az állandóság, változatlanság miatt. Továbbá [a buddhatermészet] azonos a valós tanítás szerinti alapvető ok [és az üres tér] hasonlatával, mivel lényegisége mindenhol jelen van, így [a buddhatermészet alapvető oka mindkét esetben] csakis a valós tanítás szerint értendő. Ez nem azt jelenti, hogy a valós tanításhoz tartozó alapvető ok és a relatív tanítás szerinti tett- és értelemokok nem egyformák? Ezzel zárul a [*Nirvāṇa*] *sūtra* szövegének a bemutatása. [Zhanran] elvetette a vendég tévedését, [amely abban állt], hogy a teljes szöveg ismerete nélkül értelmezte [egy kiragadott állítás] jelentését.³⁹⁹

佛以正因結難之後，復以實教虛空，權教涅槃。雖則俱非三世所攝，權教如來有證有見，具有一十五句，所以是有。實教虛空常住不變故，無證無見，無一十五句，所以是無。是故不然。故總結云：“豈非正與緣了不同？”若據《涅槃經》，但云涅槃有證有見，不云如來有證有見。今文例顯，是故通云涅槃、如來。上文則曰：“若涅槃不同，餘二亦異。”涅槃、如來是所尅之果，既其是權緣了。佛性是能尅之因，亦即是權，能喻虛空，以常住故。既其是實所喻正因，以體遍故，亦只是實。豈非實教正因，與權教緣了不同？此乃結示經文。斥於野客，消文釋義之失。

III.2.3.1.9./b. Elemzés (14.): A relatív tanítás szerinti tett- és értelemokok és a valós tanítás szerinti alapvető ok különbsége

Zhanran értelmezése szerint Buddha azért magyaráz ismét a relatív tanítás szerint, mert Kāśyapa még mindig nem érti, hogy a buddhatermészet és az üres tér hasonlata azt jelenti, hogy a valós tanítás szerint a buddhatermészet okai egyaránt mindenre kiterjednek. Buddha kifejti, hogy a relatív tanítás szerint a *nirvāṇa* tizenöt olyan

³⁹⁹ Shiju: X56: 937, p. 572, b4-p. 573, a5.

tulajdonsággal (*dharmával*) bír (látható, bizonyítható, tiszta, fénylő stb.), amely megkülönbözteti minden másától. Az üres tér és a *nirvāṇa* egyaránt időtlen, a *nirvāṇa* azért, mert örök, látható, bizonyítható stb., az üres tér pedig azért, mert nem létezik. Minden más létező, amely nem rendelkezik a *nirvāṇára* jellemző tulajdonságokkal, jelen kell, hogy legyen a három időben, ha pedig nincs múltja, jele-ne és jövője, akkor nem létezik. Zhanran úgy érvel, hogy ami igaz a *nirvāṇára*, igaz kell, hogy legyen a felsorolás másik két tagjára is, a Tathāgatára és a buddhatermészetre is.

Zhanran kijelentése, hogy Buddha az alapvető okkal oldja meg a problémát a következőket jelenti: A relatív tanítás szerint a *nirvāṇa* és a Tathāgata a tett- és értelemokokban lakoznak, mivel a negatív karmikus okok elvágásának eredménye a *nirvāṇa*, és a bölcsesség művelésének eredménye a Tathāgata tudatállapot-megvalósítása. A relatív tanításban az alapvető ok sem egyetemes, mivel kizárja az élettelen tárgyakat (nem olyan, mint az üres tér). A valós tanítás szerint viszont az alapvető ok, amely tartalmazza a másik kettőt, előre és élettelenre, szennyezettre és tisztára egyformán kiterjed (olyan, mint az üres tér). Zhanran szerint tehát, ha Buddha csak a relatív tanítást hangoztatná, akkor nem mondhatná, hogy a buddhatermészet olyan, mint az üres tér, vagyis egyetemes, mindenre kiterjedő. Mivel pedig ezt tanítja, közvetetten azt is mondja, hogy a buddhatermészet, akár az üres tér, mindenre kiterjed, még az élettelen tárgyakra is. Tehát a relatív tanítás értelmében az üres tér nem a buddhatermészet analógiája, a valós tanítás értelmében viszont az. A *Nirvāṇa sūtra* a relatív tanítást hordozva fejti ki a valósat, tehát hol egyik, hol másik szerint tanítja a buddhatermészet és az üres tér hasonlatát. Az „ügyes eszközök” feltételezésével és a tanítás relatív és valós kategóriákra való (meglehetősen önkényes) felosztásával, a *tiantai* iskola mes-tereinek lényegében saját meglátásaik szerint értelmezik a hagyomány által megőrzött szövegeket, és bontják elemeire, majd alkotják újra a tanításokat.

Zhanran végkövetkeztetése az, hogy a vendég tévesen értelmezi a *Nirvāṇa sūtra* tanítását, mivel csak egyetlen mondatot ragadott ki a szövegből, anélkül, hogy a tágabb kontextust ismerné.

III.2.3.1.10./a. Fordítás (15.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2. Visszatérés a fő tanításhoz és az üres tér magyarázata 復宗，明空

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1. Az indíték bemutatása 示意

A következőkben Buddha visszatér a fő tanításhoz, és bebizonyítja, hogy az üres tér nem létezik. Mivel tart tőle, hogy az emberek gonosz indítékkal fogják a buddhatermészetet az üres térhez hasonlítani, ezért még tíz pontban megismétli, majd sorra megcáfolja [az analógiát].

次佛復宗，顯空非有。故恐世人，以邪計空為佛性喻，更以一十復，次而遮其非。

[Shiju:] Az előző szövegrészben ez állt: „Buddha először a kérdésnek megfelelően [a relatív tanítás szerint] válaszol, majd visszatér a fő tantételhez, és megvilágítja az üres tér [fogalmát].” A kérdésnek megfelelően úgy válaszol, ahogyan azt már elmondtam. A fő tantételhez való visszatérést és az üres tér megvilágítását most fogom megvitatni. Az alapokhoz való visszatérés azt jelenti, hogy a fő tantételt magyarázza, [amely azt tanítja, hogy] a valós tanításban a lények buddhatermészete sem nem belső, sem nem külső, ez az [alapelv], ami az üres tér hasonlatában fejeződik ki. Mivel ennek az üres térnek nincs ellentettje, ezért azt mondjuk róla, hogy nem létezik, és nem hasonlít a relatív tanítás szerinti három ellentettel rendelkező létezőhöz. Mivel a buddhatermészetnek nincs ellentettje, ezért minden helyet áthat, a hasonlat szerint olyan, mint az üres tér, [amelynek szintén] nincs ellentettje, és minden helyet áthat. Ha a más tanok által kitalált, az üres térről alkotott hamis nézeteket [vesszük alapul], akkor [az üres teret] behatároltnak [látjuk], és így már nem lehet a buddhatermészet megfelelője. [Zhanran] ezért tart tőle, hogy az emberek a más tanok által kitalált, hamisan [értelmezett] üres térről gondolják azt, hogy a buddhatermészet analógiája. Ez az oka annak, hogy még tíz pontban visszatér rá, és cáfolja a hamisságukat.

Az üres térről alkotott hamis nézetek cáfolatával nyilvánvalóvá válik a helyes tanítás. Ha az élőlényeket [és élettelen tárgyakat] megkülönböztetjük, akkor minden hamis, még a helyes tanítás is.

De ha elhagyjuk az élőlények [és élettelen tárgyak] megkülönböztetését, akkor minden helyes, és még az üres térről alkotott hamis nézetek is helyessé válnak. Ha az abszolút princípium szempontjából közelítjük meg, akkor a pokol is olyan, mint a buddhák világa, így aztán hamis és helyes lényegiségét tekintve azonos, milyen hamisság és milyen helyesség létezhetne akkor? A más tanok által kitalált, az üres térről alkotott hamis nézetek jelentik annak a tanításnak a kapuját, amely szerint a buddhatermészet a gonoszat [is tartalmazza]. Egymás után tízszer cáfolja meg a hamisságokat, [és ezzel mindannyiszor azt állítja], hogy a buddhatermészet minden helyet áthat.⁴⁰⁰

前文云：“佛先順問答，次復宗明空。”先順問已如前說。次復宗明空今當辯之。復本說實教眾生佛性非內非外之宗，顯於虛空之喻。以其虛空無待故，故云非有，非同權教有待對而說三有。由佛性無待對，故遍一切處，喻如虛空無待對，故遍一切處。若其外道所計邪空，已有局限，非佛性喻。故恐世人以外道所計邪空為佛性喻。故更以一十復次而遮其非。

遮其邪空，顯於正教。以情分別，一切皆邪，正教亦邪。離情分別，一切皆正，邪空皆正。若以理言之，魔界如佛界，如而邪正體一，何邪正之有？外道邪空之計即性惡法門。一十復次所遮其非，全是佛性所遍之處。

III.2.3.1.10./b. Elemzés (15.): A buddhatermészet és az üres tér határtalansága

A tíz hamis nézet felsorolása és cáfolata Zhanran számára azért fontos, mert mindegyikből az következne, hogy az üres tér behatárolt, ebből viszont az következne, hogy a buddhatermészet is az, és nem lenne igaz, hogy minden helyet áthat, beleértve az élettelen tárgyakat is. Buddha a *Nirvāṇa sūtrában* azt bizonyítja, hogy az üres tér egy nem létező kategória, ezért felsorol tíz hamis nézetet, amely szerint az üres tér létező lenne, majd mindet megcáfolja. Zhanran ebből arra következtet, hogy Buddha közvetve azt is cáfolja, hogy a buddhatermészet behatárolt, és csak a lényekre vonatkozik. Zhanran *Nirvāṇa sūtrából* vett idézetei töredékesek, és az eredeti szöveg

⁴⁰⁰ Shiju: X56: 937, p. 573, a8-19.

ismerete nélkül értelmezhetetlenek, ezért a *sūtra* szövegét minden esetben lábjegyzetben közlöm. Zhanran következtetése minden esetben ugyanaz, így az alábbi szövegrész meglehetősen egysíkú, sok ismétlést tartalmaz, a tíz nézetet ezért a fordítás után egyszerre elemzem.

III.2.3.1.11./a. Fordítás (16.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2. Idézetek a *sūtrából* 引經

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1. A hamis nézetek cáfolata 破邪計

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1.1. A tudati tényezők cáfolata 破心所

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1.1.1. Idézet 引經

Legelőször ezt mondta [Buddha]: Vannak a világon olyan emberek, akik azt állítják, hogy az üres térnek nincs formája, nincs ellentéte, és láthatatlan. Buddha azt mondja erről, hogy ezek [a tulajdonságok] megegyeznek a tudati tényezők⁴⁰¹ [tulajdonságaival], és ezek jelen vannak a három időben.⁴⁰²

初云：“世人言，虛空者，名為無色、無對、不可見。”佛言：“此即心所，三世所攝。”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1.1.2. Magyarázat 釋義

⁴⁰¹ Az öt halmaz, a *skandha* (wu yin 五陰) a következő: forma (*se* 色; *rūpa*), érzet (*shou* 受; *vedana*), képzet (*xiang* 想; *saṃjñā*), késztetés (*xing* 行; *saṃskāra*), tudatosság (*shi* 識; *vijñāna*). Ezek közül a forma kivételével mindegyik tudati tényező (*xinsuo* 心所).

⁴⁰² *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekeres, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: A világon vannak emberek, akik azt állítják, hogy az üres térnek nincs formája, nincs ellentéte, és láthatatlan. Ha az üres térnek nincs formája, nincs ellentéte, és láthatatlan, akkor azonos a tudati tényezők *dharmáival*. Ha az üres tér azonos a tudati tényezők *dharmáival*, akkor lehetetlen, hogy ne legyen jelen a három időben. Ha jelen volna a három időben, akkor azonos lenne a négy *skandhával* [a forma kivételével a többi négy], és a négy *skandhán* kívül nem létezhetne üres tér. 如世人說，虛空名為無色、無對、不可親見。若無色、無對、不可見者，即心數法。虛空若同心數法者，不得不是三世所攝。若三世攝，即是四陰，是故離四陰已無有虛空。(T12: 375, p. 828, c9-12).

Ez a meghatározás a tudati tényezőkhez hasonítja [az üres tért], ezért Buddha megcáfolja.

語似心所，故佛破之。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.1.3. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van [csak az élőlények sajátja], miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér] a tudati tényezőkhez [hasonló]?

世言身內，何殊心所？

[Mingkuang:] A „legelőször” és „ez a meghatározás” [kezdetű bekezdések magyarázata]: [Ha elfogadjuk azt a meghatározást, hogy az üres térnek] nincs formája stb., akkor az üres tér hasonló lenne a külső formát, megjelenést nélkülöző [lételemekhez], vagyis tudati lételem lenne. Minden egyes bekezdésben, [amely úgy kezdődik, hogy] „azt mondani, hogy ...” [Zhanran valójában] elutasítja azt a hamis nézetet, hogy a buddhatermészet csak az élőlényekre vonatkozna.

‘初言’、‘語似’等者：無色等故，似無表色、不相，應行心所法也。一一文云‘世言’者，結斥偏執，有情為佛性者。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.2. A fény cáfolata 破光明

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.2.1. Idézet 引經

Vannak továbbá más tanok követői, akik azt állítják, hogy az üres tér azonos a fénnel. Buddha azt mondja, hogy [a fény] forma.⁴⁰³

⁴⁰³ *Nīrvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: A különböző más tanok követői azt állítják, hogy az üres tér azonos a fénnel. Ha azonos lenne a fénnel, akkor forma lenne. Továbbá ha az üres tér formalételem, akkor állandótlan lenne. Állandótlansága miatt pedig létezne a három időben. Hogyan is állíthatják [mégis], hogy nincs jelen a három időben?! Ha jelen van a három időben, akkor nem lehet üres tér, ezt úgy is lehet mondani, hogy az üres tér állandó. 諸外道言，夫虛空者，即是光明。若是光明，即是色法。虛空若爾是色法者，即是無常。是無常故，三世所攝。云何外道說非三世？若三世攝，則非虛空，亦

復次外道言，虛空者，即是光明。佛言，亦是色法。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.2.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér] formalételem?

世言身內，何殊色法？

A második hamis nézet szerint az üres tér fény.

第二計：空是光明也。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.3. A hely cáfolata 破住處

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.3.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] hely.⁴⁰⁴

有云，住處。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.3.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

Azt mondani, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, vajon nem [ugyanaz, mint azt mondani, hogy az üres tér] hely?

世言身內，豈非住處？

A harmadik hamis nézet: az üres tér az, ami üres helyen tartózkodik.

可說言，虛空是常。(T12: 375, p. 828, c12-17). Az öt *skandha* közül az első a forma. A forma ugyanúgy létezik a három időben, mint a tudati tényezők *skandhái*.

⁴⁰⁴ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekerecs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Továbbá, vannak emberek, akik azt állítják, hogy az üres tér hely. Aminek van helye, az szintén formalételem. Továbbá minden hely egyaránt állandótlan, és jelen van a három időben. Az üres tér viszont állandó, és nincs jelen a három időben. Ha azt állítjuk [valamiről], hogy helyhez kötött, akkor az nem üres tér. 復有人言，虛空者，即是住處。若有住處，即是色法。而一切處，皆是無常，三世所攝。虛空亦常，非三世攝。若說處者，知無虛空。(T12: 375, p. 828, c17-20).

第三計：空住於空處。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.4. A fokozatokra oszthatóság cáfolata 破次第

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.4.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] fokozatokra osztható.⁴⁰⁵

有云，次第。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.4.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata 斥世同邪

A világon vannak, akik azt állítják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, [ha ez így volna], akkor a testtel együtt pillanatról pillanatra változnia kellene.

世言，身內，必須隨身剎那時運。

A negyedik hamis nézet: [Ha] az üres tér fokozatokra osztható és rendezett, akkor a jelen pillanattal együtt keletkezne és szűnne meg. [Zhanran] ennek az üres térrel [kapcsolatos hamis nézetnek] megfelelően cáfolja meg az emberek azon nézetét [hogy a buddhatermészet a személyen belül található, és a testtel együtt pillanatról pillanatra változik].

第四計：空次第、不亂，故舉剎那隨滅。隨空而難世執。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.5. A három hely cáfolata 破三處

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.5.1. Idézet 引經

⁴⁰⁵ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Vannak, akik azt mondják, hogy az üres tér fokozatokra osztható. Ha fokozatokra osztható, akkor megszámlálható lételem, ha megszámlálható, akkor jelen van a három időben. Ha jelen van a három időben, akkor hogyan mondhatnánk rá, hogy állandó? 復有說言，虛空者，即是次第。若是次第，即是數法，若是可數，即三世攝。若三世攝，云何言常? (T12: 375, p. 828, c20-22)

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] nem különül el a három lételemtől, [amely közül] az első az üres, a második a valós, a harmadik az üres és a valós [egyben]. Buddha azt mondja, hogy ha azt állítjuk, hogy [az üres tér] üres, akkor nem lehetne benne semmilyen létező hely. Ha azt állítjuk, hogy valós, akkor nem lehetne benne semmi, ami üres. Ha azt állítjuk, hogy [egyszerre] üres és valós, akkor egyik sem lehetne meg benne [mivel kölcsönösen kizárnák egymást].⁴⁰⁶

有云，不離三法，一空，二實，三者空實。佛言，若言空者，有處無故。若言實者，空處無故。若言空實，二處無故。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1.5.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

A világon vannak, akik azt mondják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, [ez] ugyanolyan hamis és téves nézet, mint az, hogy [az üres tér] üres, [valós tartalommal telített] vagy mindkettő egyszerre.

世言身內，猶闕外計，空及二俱。

Az ötödik: [Az üres tér azonos] a három lételem [valamelyikével]. Első feltételezés: Az üres tér üres hely. Második feltételezés:

⁴⁰⁶ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekeres, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Vannak, akik azt mondják, hogy az üres tér nem különül el a három lételemtől, [amely közül] az első az üres, a második a valós, a harmadik az üres és a valós. Ha azt mondjuk rá, hogy üres, akkor tudomásul kell vennünk, hogy az üres tér állandótlan lételem. Miért? Azért, mert [ha üres], akkor nem lehetne benne semmi valós. Ha azt mondjuk rá, hogy valós, akkor is tudomásul kell vennünk, hogy az üres tér állandótlan lételem. Miért? Azért, mert [ha valós lenne] akkor nem lehetne benne semmi üres. Ha azt mondjuk rá, hogy [egyszerre] üres és valós, akkor is tudomásul kell vennünk, hogy az üres tér állandótlan lételem. Miért? Azért, mert [ha üres és valós is egyben], akkor egyik sem lenne meg benne [külön-külön]. Ezért mondom, hogy az üres tér nem létező. 若復說言，夫虛空者不離三法，一者空，二者實，三者空實。若言空是，當知虛空是無常法。何以故？實處無故。若言實是，當知虛空亦是無常。何以故？空處無故。若空實是，當知虛空亦是無常。何以故？二處無故。是故虛空名之為無。 (T12: 375, p. 828, c22-27).

Az üres tér valós hely. Harmadik összefoglaló feltételezés: Az üres tér a kettő [üres és valós hely] együtt.

第五：三法者。一計：空處是空。二計：實處是空。三俱計：二皆空。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.6. A létrehozhatóság cáfolata 破可作

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.6.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] létrehozott lételem. Olyan, mint amikor lebontanak egy házat [és üres tér marad a helyén] stb.⁴⁰⁷

有云，作法。如去舍、等。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.6.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata 斥世同邪

Vannak olyanok, akik azt mondják, hogy miután a személy meghal, a valós jelleggel kerül harmóniába. Ez is olyan, mint azt mondani, hogy [az üres tér] létrehozott lételem.

世言，身沒與真相應。即同作法。

A hatodik: azt állítja, hogy létrehozott lételem. Ha elveszünk valamit, és a helyén üres tér marad, akkor [ez a hiányként keletkezett üres tér] a mesterségesen létrehozott dolgok kategóriájába tartozik, ezért magyarázza [Zhanran] a ház lebontásával.

第六：言作法者。除物方空，類如造作，故以除舍而用釋之。

⁴⁰⁷ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekerecs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Vannak, akik azt mondják, hogy létrehozható lételem. Olyan, mint amikor kivágnak egy fát, vagy lebontanak egy házat, és üres teret hoznak létre [a helyén]. Az alapja üres tér, ami beborítja, üres tér, ami fölötté van, üres tér. Lerajzolva, az üres tér formája olyan, mint az óceán vize. Ezért az üres tér létrehozható lételem. Minden létrehozott lételem állandótlan, hasonlóan a cserepekhez, üvegekhez. Ha az üres tér ilyen, akkor állandótlan. 如說，虛空是可作法。如說，去樹，去舍，而作虛空。平作虛空，覆於虛空，上於虛空。畫虛空色，如大海水。是故，虛空是可作法。一切作法，皆是無常，猶如瓦瓶。虛空若爾，應是無常。 (T12: 375, p. 828, c27-p. 829, a2).

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.7. Az akadálytalan hely cáfolata 破無礙處
2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.7.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] olyan hely, amelyen belül nincs akadály. Buddha azt mondta, hogy e szerint külön területekre osztva létezne [az akadályok szerint]. Ha pedig mindent magába foglalva létezne, akkor nem létezne [az üres téren kívül] más hely.⁴⁰⁸

有云，無礙處。佛言，有分。有具，餘處無故。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.7.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

A világon vannak olyanok, akik azt mondják, hogy a [buddha-természet] a személyen belül van, [ez ugyanolyan, mint azt mondani, hogy az üres téren kívül] nincs más hely.

世言身內，餘處則無。

A hetedik: Az „akadálytalan hely” olyan üres térre utal, amelyen belül semmilyen létező hely nincs. A részek és a mindent magába foglaló [üres tér] a következőket jelenti: Az egy testen belül, vagy egy házon belül létező ürességet nevezzük részeket magába foglaló üres térnek. A hatalmas téren belüli ürességet nevezzük mindent magába foglaló üres térnek.

第七：言無礙處者，顯有處無空也。言有分，有具者：如身舍中空，名為分空。大虛中空，是具空也。

⁴⁰⁸ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: A világon vannak olyan emberek, akik azt mondják, hogy üres térnek nevezzük a lételemek közti azon helyet, amelyen belül nincs akadály. Ez az akadálytalan hely a világ összes helyét teljesen magába foglalja, vagy csak egy részét? Ha mindent magába foglal, akkor tudnunk kell, hogy nem létezik [az üres téren] kívül más hely. Ha az üres tér részeket foglal magába, akkor az [ami nem üres tér] és ez [ami üres tér] kölcsönösen megszámlálható lételem. Ha megszámlálható, akkor tudnunk kell, hogy állandótlan. 世間人說，一切法中無罣礙處，名虛空者。是無礙處於一切所為具足有，為分有耶？若具足有，當知餘處則無。虛空若分有者，則是彼此可數之法。若是可數，當知無常。 (T12: 375, p. 829, a3-7).

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.8. A létező dolgokkal egységben létezés
cáfolata 破與有並合

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.8.1. Idézet 引經

Vannak olyanok, akik azt mondják, hogy [az üres tér] a létező dolgokkal egységben létezik. Buddha azt mondja, hogy az egységben létezésnek három típusa van. Az első olyan, mint amikor a madarak leszállnak a fára, a második olyan, mint amikor két birka egymásnak ront, a harmadik olyan, mint két összeérintett ujj.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekerces, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Ha valaki azt mondja, hogy az üres tér akadálytalan, és a létező [dolgokkal] egységben, összeolvadva létezik, és aztán azt is mondja, hogy olyan, mint edényben a gyümölcs, akkor ez a két [állítás] nem állja meg a helyét. Miért? Ha azt mondjuk, hogy [a létező dolgokkal] összeolvadva létezik, akkor ennek három fajtája lehet: 1. az első a különböző entitások összeolvadása, ez olyan, mint amikor a repülő madarak összegyűlnek egy fán; 2. a második az azonos entitások összeolvadása, ez olyan, mint amikor két birka egymásnak ront; 3. a harmadik a már egységben lévők összeolvadása, ez olyan, mint amikor egy ujjpárt összeérintünk. 1. Ha különböző entitások összeolvadásáról van szó, akkor mivel különböznek, ezért kettő van belőlük, az egyik a létező dolog entitása, a másik az üres tér entitása. Ha az üresség entitása összeolvadna a létező dolgokkal, akkor állandótlan lenne. Ha a létező dolgok entitása összeolvadna az ürességgel, akkor a létező dolgok nem lennének mindenhol jelen. Ami nincs mindenhol jelen, az szintén állandótlan. Ha feltételezzük, hogy az üres tér állandó, és a természete mozdulatlan marad, amikor mozgó létezőkkel összeolvad, akkor ez szintén nem helytálló. Miért? Mert [ebben az esetben], ha az üres tér állandó, akkor a létezőknek is állandóknak kellene lenniük, ha pedig a létezők állandótlanok, akkor az üres tér szintén állandótlan kellene, hogy legyen. Ha azt mondják, hogy az üres tér állandó és állandótlan is egyszerre, akkor ilyen hely nem létezne. 2. Az azonos entitások összeolvadásának [elmélete] szintén nem helytálló. Miért? Ha az üres tér, amely mindenhol jelen van, [vele azonos] entitással olvadna össze, akkor annak az entitásnak is mindenhol jelen lévőnek kell lennie. Ha mindenhol jelen lévő, akkor mindent át kell hatnia. Ha mindent áthat, akkor mindennel egységet alkot, összeolvad. [Ebben az esetben] nem beszélhetünk összeolvadásról és nem összeolvadásról. 3. Ha a már egységben lévők összeolvadásáról van szó, amely olyan, mint amikor egy ujjpárt összeérintünk, akkor ez szintén nem helytálló. Miért? Azért, mert csak ha korábban nem voltak egységben, [csak akkor beszélhetünk] későbbi összeolvadásról. [Az, hogy] előbb nem volt, és azután lett, ez az állandótlan lételemekre [jellemző]. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy az üres tér [és a létezők összeolvadása] a már egységben lévők összeolvadásának [a példája]. Mint ahogyan a világ lételemei [esetében is], amely először nem volt, és azután létrejött, az a dolog állandótlan, ha az üres tér is ilyen lenne, akkor állandótlan kellene, hogy legyen. 若有人說，虛空無礙，與有並合，又復說言，虛空在物，如器中果，二俱不然。何以故？若

有云，與有並合。佛言合有三種：一，如鳥投樹，二，如羊相觸，三，如二指已合。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.1.8.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

Vannak, akik azt mondják, hogy a [buddhatermészet] a személyen belül van, ez olyan, mint [azt mondani, hogy az üres tér a létezőkkel egységben létezik, mint] két összeérintett ujj.

世言，身內，如二指合。

A nyolcadik: Az az állítás, hogy [az üres tér] a létezőkkel egységben létezik, azt jelentené, hogy az üres tér és a létezők együtt [egymással összefonódva] léteznének. Buddha ezt három értelmezés szerint cáfolja meg. Habár mindegyik [értelmezés két entitás] összefonódva létezését jelenti, a [háromfajta] együtt létezés lényegében különböző. Mindhárom értelmezés önellentmondást tartalmaz, és nem állja meg a helyét. Az első értelmezés: az egyik mozgásban van, a másik nyugalomban. A második értelmezés: mindkét entitás mozgásban van. A harmadik értelmezés: mindkét entitás nyugalomban van, ez akkor lehetne így, ha a létezés határát az üresség alkotná, innen a két összeérintett ujj [hasonlata].

第八：言與有竝合者，空與有竝也。故佛舉三義難之。雖俱是竝，竝義不同。其義自壞。初義：一動，一不動。第二：二物俱動。第三：二物俱不動，良由有邊有空，故得二指竝合。

言並合，則有三種：一，異業合，如飛鳥集樹。二，共業合，如兩羊相觸。三，已合共合，如二雙指合在一處。[1]若言，異業共合，異則有二：一，是物業，二，虛空業。若空業合物，空則無常。若物業合空，物則不遍。如其不遍，是亦無常。若言，虛空是常，其性不動與動物合者，是義不然。何以故？虛空若常，物亦應常。物若無常，空亦無常。若言虛空亦常無常，無有是處。[2]若共業合，是義不然。何以故？虛空名遍，若與業合，業亦應遍。若是遍者，應一切遍。若一切遍，應一切合。不應說有合與不合。[3]若言已合共合，如二雙指合，是義不然。何以故？先無有合，後方合故。先無，後有，是無常法。是故不得說言虛空已合共合。如世間法，先無後有，是物無常，虛空若爾，亦應無常。(T12: 375, p. 829, a7-24).

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.9. Az edény üres belsejéhez [való hasonlóság] cáfolata 破器中

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.9.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] olyan, mint az edény üres belseje.⁴¹⁰

有云，如器中空。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.9.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata 斥世同邪

Vannak, akik azt mondják, hogy [a buddhatermészet] a személyen belül van, ez miben különbözik [attól az állítástól, hogy az üres tér olyan, mint] az edény belseje?

世言，身內，何異器中？

A kilencedik: a szöveg szerint értendő.

第九：可見。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.10. A rámutatható hely cáfolata 破指處

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.10.1. Idézet 引經

Vannak, akik azt mondják, hogy [az üres tér] rámutatható hely. Buddha azt mondta, hogy ez esetben oldalai is lennének.⁴¹¹

⁴¹⁰ *Nīrvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Ha azt mondják, hogy az üres tér a létező dolgokban van, mint gyümölcs az edényben, akkor ez nem helytálló. Miért? Ha ez az üres tér létezett előbb, akkor hol tartózkodott, amikor még nem létezett az edény? Ha volna helye, akkor üres térből sok lenne. Ha sok lenne belőle, akkor hogy is mondhatnánk róla, hogy állandó, egységes, és mindenhol jelen van? Ha arra késztetjük az üres teret, hogy elhagyja az ürességet, és helye legyen, akkor a létező dolgok is elhagyhatnák az üres teret, és tartózkodhatnának [azon kívül]. Ezért tudnod kell, hogy az üres tér nem létező. 若言虛空在物，如器中果，是義不然。何以故？如是虛空先，無器時在何處住？若有住處，虛空則多。如其多者，云何言常，言一，言遍？若使虛空離空有住，有物亦應離虛空住。是故當知無有虛空。(T12: 375, p. 829, a24-28).

⁴¹¹ *Nīrvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Ha valaki azt mondja, az üres tér rámutatható hely, akkor tudod kell, hogy az üres tér állandót-

有云，所指之處。佛言，則有方面。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.1.10.2. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata
斥世同邪

Vannak, akik azt mondják, hogy [a buddhatermészet] a személyen belül van, ez vajon nem olyan, [mintha azt mondanánk, hogy az üres térnek] oldalai vannak?

世言，身中，豈非方面。

A tizedik: A rámutatható hely azt jelentené, hogy attól lenne [valami] üres tér, hogy rámutatnak, de ha nem mutatnak rá, akkor mi lenne üres?

第十：指處者，隨指方空，不指誰空也。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.2.2.2. Összefoglaló cáfolat, az állandótlanság [érvével] 總斥無常

Buddha így összegzi: Ami okokból és feltételekből keletkezik, az mind állandótlan.⁴¹²

lan lételem. Miért? Amire rámutatunk, annak négy oldala van, ha négy oldala van, akkor tudnunk kell, hogy az üres térnek is négy oldala van. Valamennyi állandó lételemre igaz az, hogy nincs oldala. Ha volna oldala, akkor az üres tér állandótlan lenne. Ha állandótlan, akkor nem különbözik az öt *skandhától*, ha pedig különbözik az öt *skandhától*, akkor sehol sincs. 若有說言，指住之處名為虛空，當知虛空是無常法。何以故？指有四方，若有四方，當知虛空亦有四方。一切常法都無方所。以有方故，虛空無常。若是無常不離五陰，要離五陰是無所有。(T12: 375, p. 829, a28-b4).

⁴¹² *Nirvāṇa sūtra*, 33. tekerces, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Jó Fiam! Ha egy létező jelenség okoktól és feltételektől függ, akkor tudnod kell, hogy az a létező állandótlan. Jó Fiam! Olyan ez, mint ahogyan a lények és a fák is a földön állnak, és mivel a föld állandótlan, így azok a másodlagos dolgok, amelyek a földtől függenek, szintén állandótlanok. Mint ahogy a víz a széltől függ, és mivel a szél állandótlan, ezért a víz is állandótlan. A szél az üres térre támaszkodik, és mivel az üres tér állandótlan, ezért a szél is állandótlan. Ha állandótlan, akkor hogyan mondhatnánk, hogy az üres tér állandó, és mindenhol jelen lévő? Az üres tér azért nincs jelen a múltban, jelenben és jövőben, mert nem létező. Ugyanúgy, ahogy a nyúl szarvának sincs múltja, jelene és jövője, mivel nem létező dolog. Ezért mondom azt, hogy az üres

佛總結云：“從因緣生，皆是無常。”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.3. A hamis és az igaz magyarázata 釋邪正

Ha e tíz hamis nézet szerint [értelmezzük] az üres teret, akkor nem a buddhatermészet analógiája. Azért, mert [e tíz hamis nézet szerint az üres tér] állandótlan, és az idő korlátain belül létezik. Az üres tér nem ilyen, [hanem] minden helyet áthat.

故此一十邪計虛空非佛性喻。是無常故，三世攝故。空虛異彼，遍一切處。

A szöveg szerint [értendő].
如文。

III.2.3.1.11./b. Elemzés (16.): A tíz hamis nézet és a buddhatermészet behatároltságának a cáfolata

A tíz hamis nézet szerint az üres tér állandótlan, változó lenne, és az idő korlátain belül létezne. Az első hamis nézet szerint az üres tér olyan, mint a tudati tényezők, és ez ugyanúgy helytelen, mint azt mondani, hogy a buddhatermészet a személyen belül található. A második szerint az üres tér fény, a fény viszont forma, és a formának léteznie kell a múltban, jelenben és jövőben. A harmadik szerint az üres tér olyan hely, ahol semmi nincs, a hely viszont szintén forma. A negyedik szerint az üres tér rétegekre, fokokra osztható, ha azonban így lenne, akkor ennek megfelelően a buddhatermészetnek is lennének fokozatai, rétegei, tehát pillanatról pillanatra változnia kellene a személyen belül. Az ötödik szerint az üres tér három álla-

tér nem létezése miatt nincs jelen a három időben, a buddhatermészet pedig azért nincs jelen a három időben, mivel örök. 善男子！有法若從因緣住者，當知是法名為無常。善男子！譬如一切眾生、樹木因地而住。地無常故，因地之物次第無常。善男子！如地因水，水無常故，地亦無常。如水因風，風無常故，水亦無常。風依虛空，虛空無常故，風亦無常。若無常者，云何說言，虛空是常，遍一切處？虛空無故非是過去、未來、現在。亦如兔角是無物故，非是過去、未來、現在。是故我說，佛性常故，非三世攝，虛空無故，非三世攝。(T12: 375, p. 829, b4-15).

potban létezhet, üresen, valós tartalommal telítetten és mindkettőben egyszerre, az első esetben azonban az üres téren kívül semmi sem létezhetne, a második esetben nem létezne üres tér, a harmadik esetben pedig egyik kizárná a másikat. A hatodik szerint az üres tér létrehozható, vagyis úgy hozhatunk létre üres teret, ha elveszünk valamit, amit azonban létrehozunk, az szükségképpen változó és állandótlan is. A hetedik szerint olyan hely, amelyen belül nincs akadály, így két esettel számolhatunk: vagy úgy van, hogy az üres tér és a valós dolgok részekre szabdalják egymást, és így az üres terek megszámlálhatók és szükségképpen állandótlanok, vagy úgy van, hogy csak egyetlen üres tér létezik, amelyen belül nincs akadály, így viszont a világon semmi más nem lenne, csak üres tér. A nyolcadik szerint az üres tér a létező dolgokkal összeolvadva, egységben létezik, Buddha szerint az összeolvadásnak három formája lehet: amikor két különböző típusú entitás olvad össze, amikor két azonos típusú entitás olvad össze, és amikor már egységben lévők olvadnak össze, majd bebizonyítja mindhárom abszurd voltát.⁴¹³ A kilencedik szerint az üres tér olyan, mint az edény üres belseje, így azonban az edény keletkezése előtt nem létezhetne üres tér. A tizedik szerint az üres tér irány, amelyre rámutathatunk, így azonban szintén behatárolható, állandótlan kellene, hogy legyen.

Zhanran számára azért fontos a hamis nézetek részletes bemutatása, hogy végleg kizárja azt a lehetőséget, hogy az üres teret behatároltként fogjuk föl. Ha az üres tér mindenhova kiterjed, akkor a buddhatermészetnek is ilyennek kell lennie, tehát az élettelen tárgyat sem különíthetjük el tőle.

⁴¹³ A három hasonlatot (a madarak leszállnak a fára, két birka egymásnak ront, és két ujjunkat összeérintjük) Mingkuang másképp értelmezi, úgy, mint mozgó és stabil, mozgó és mozgó, valamint stabil és stabil entitás összeolvadását, a *Nirvāṇa sūtra* szövegéből azonban nem ez következik, ezen kívül logikusabb az az értelmezés, hogy azonos és különböző, azonos és azonos, valamint már egységben lévő entitások összeolvadásáról van szó.

III.2.3.1.12. Fordítás (17.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.4. Összegzés és visszatérés az alapelvhez 結復宗

[Buddha] ezzel cáfolja meg Kāśyapa felvetését, majd visszatér a fő tantételhez, amely annak felel meg, hogy az üres tér az alapvető ok analógiája.

此違迦葉問，復宗，符空以喻正因。

A szöveg szerint [értendő].
如文。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.3. Összegző cáfolat 結斥

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.3.1. Egy hasonlóan hamis nézet cáfolata 斥同邪計

Az emberek miért vetik el Buddha igaz tanítását, és miért kedvelik a hamis nézeteket az üres térről?

世人何以棄佛正教，朋於邪空？

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.3.2. A [vendég] Kāśyapához hasonló vélemények elutasítása 斥同迦葉

Ugyan miért a bölcsesség [megvalósítása] és a [negatív karmikus okok] elvágása szerinti tett- és értelemokoknak megfelelő buddhatermészetre hivatkozva vonod kétségbe az alapvető ok [egyetemességét]? A Tathāgata a bölcsesség eredménye, a *nirvāṇa* a negatív karmikus okok elvágásának a gyümölcse. Ezért a tett- és értelemokok a bölcsességen és a [negatív karmikus okok] elvágásán alapulnak. Kāśyapa ezért száll vitába mondván: A Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező, [e szerint az üres térnek is létezőnek kellene lennie].

云何乃以智斷果上緣了佛性以難正因？如來是智果，涅槃是斷果。故智斷果上有緣了性。所以迦葉難云：“如來、佛性、涅槃是有。”

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.1.2.2.2.3.3. A téves tanítás és gyakorlat elutasítása 斥謬敦習

Az emberek gyakran idézik a *Nirvāṇa* [sūtrát], hogy ellentmond-janak [annak, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük], ezért széles körben idézik [a *Nirvāṇa sūtra* azon pasz-szusát, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra], és nem olvassák a többi részt. Te minden bizonnyal nem is láttad a *Nirvāṇa sūtra* szövegét, és gondolkodás nélkül tanítod az embereknek, hogy a [buddhatermészet] nem járja át a cserepeket és a köveket. A [buddhatermészet] tett- és értelem-[okára hivatkozva] kételkedni az alapvető [ok egyetemességé-ben] teljességgel értelmetlen.

世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空敦世人瓦、石之妨。緣了難正，殊不相應。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.1.2. A kritika összegzése 結斥

Ez mind azt jelenti, hogy te nem tudod [mit jelent az, hogy] a buddhatermészet [tanítása] teljes vagy nem teljes.

此即子不知，佛性之進否也。

[Shiju:] Ezzel Zhanran lerombolja a vendég részrehajló, relatív tanítás szerinti véleményét, és megvilágítja a buddhatermészet teljességének és nem teljességének az irányelvét. „Ugyan miért a bölcsesség [megvalósítása] és a [negatív karmikus okok] elvágása szerinti tett- és értelemokoknak megfelelő buddhatermészetre hivatkozva vonod kétségbe az alapvető ok [egyetemességét]?” Ezzel cáfolja meg a vendéget, aki a relatív tanítással igyekszik cáfolni a végső soron valós tanítást. Mi a bölcsesség eredménye? A Tathāgata a bölcsesség eredménye. Mi a negatív karmikus okok elvágásának az eredménye? A *nirvāṇa* a negatív karmikus okok elvágásának

az eredménye. Mi a tett- és értelemok? A buddhatermészet. Ezért van, hogy a bölcsesség [megvalósításán] és a [negatív karmikus okok] elvágásán alapul a tett- és értelemokok szerinti buddhatermészet. Ezért mondta korábban Kāśyapa vitatkozva, hogy a Tathāgata, a buddhatermészet és a *nirvāṇa* létező [e szerint az üres tér is létező kellene, hogy legyen]. Ez azért van, mert a relatív tanítás szerint a Tathāgata és a *nirvāṇa* a [létforgatag feletti] győzelem eredménye, a buddhaermészet tett- és értelemoka pedig a győzelemre képessé tevő ok. Ok és eredmény nem szűnik meg, ezért létezőnek nevezük őket⁴¹⁴

此破野客偏權之執，顯佛性進否之旨。云何乃以智斷果上緣了佛性以難正因？此斥野客以權難實也。何謂智果？如來是智果。何謂斷果？涅槃是斷果。何謂緣了？佛性。故智斷果上有緣了性。故迦葉前難云：如來、佛性、涅槃是有。以由權教如來、涅槃是所尅之果，緣了佛性是能尅之因。因果不亡，故名為有。

III.2.3.1.12./b. Elemzés (17.): A buddhatermészet teljessége és nem teljessége

Zhanran a *Jegyzetek a Lótusz sūtra szövegelemzéséhez* (*Fahua wenju ji* 法華文句記, T34: 1719) című művében a következőképpen tárgyalja a buddhatermészet okai és eredményei közti összefüggéseket:

Ez a három [alapvető, értelem- és tettok] a [buddhatermészet] oka, az ok alakul át eredménnyé. Az eredmény a *bodhi* és a *nirvāṇa*, ezeket nevezzük [külön-külön] eredménytermészetnek és eredmény eredménye természetnek. [...] Amikor a tett- és értelemokok beérnek, akkor már *bodhinak* és *nirvāṇának* nevezzük őket. Az értelemok a bölcsesség, a bölcsességet nevezzük *bodhinak*. A tettok a [negatív karmikus okok] elvágása, a [negatív karmikus okok] elvágását nevezzük *nirvāṇának*. [...] Ha azt mondjuk, hogy minden lény magában hordozza az ok- és az eredménytermészetet, akkor az öt

⁴¹⁴ X56, 937, p. 574, b20-c2.

buddhatermészet [három ok és két eredmény] mind megtalálható a lényekben, és mindenhol egyaránt létezik.⁴¹⁵

此三為因，轉因成果。果中菩提及以涅槃，名為果性，果果性也。[...] 緣了至果，名為菩提涅槃。了祇是智，智名菩提。緣祇是斷，斷名涅槃。[...] 若云眾生具有因果性者，則五佛性皆在眾生，遍一切處。

A fenti szövegben *bodhi* szerepel a Tathāgata helyett, e két fogalom azonban ez esetben felcserélhető egymással, a *bodhi* a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsességét jelenti, a Tathāgata pedig az, aki ilyen tudattal rendelkezik. A fentiekből, valamint Shiju kommentárjából világossá válik, hogy az értelemok alapján, a bölcsesség által valósítható meg a Tathāgata tudatállapota, és a tettok alapján a negatív karmikus okok elvágása során érhető el a *nirvāṇa*. Ezt jelenti az állítás, hogy a Tathāgata és a *nirvāṇa* alapján létezik a tett- és értelemok. Az eredmény beérését megelőzően a tett- és értelemokok művelésére csakis élőlények képesek – ez a relatív tanítás igazsága –, az alapvető ok azonban, amely minden helyet áthat, tartalmazza a másik kettőt is – ez a végső, tökéletes tanítás igazsága. Zhanran azzal utasítja el a vendég véleményét, hogy egy alacsonyabb rendű tanítás eszközével vonja kétségbe a tökéletes tanítás igazságát. Mindez azért van, mert a vendég nem ismeri alaposan a *Nirvāṇa sūtrát*, és csupán egy relatív tanítást tartalmazó szövegrészt emelt ki belőle. A relatív tanításban a buddhatermészet nem teljes, a valós tanítás viszont a buddhatermészet teljességét tanítja.

III.2.3.1.13./a. Fordítás (18.)

2.1.2.1.4.1.2.3.1.2. A relatív [*upāya*] és a végső soron valós tanítás

教之權實

2.1.2.1.4.1.2.3.1.2.1. A relatív és a végső soron valós tanítás fő bemutatása

正示權實

⁴¹⁵ T34: 1719, p. 348, a28-b7.

2.1.2.1.4.1.2.3.1.2.1.1. A relatív tanítást tartalmazó szövegrészek 帶權

Továbbá, mennyivel inkább [értelmetlen] az alapvető okot az üres térhez hasonlítani és továbbra is azt mondani, hogy a tett- és az értelemokok behatároltak [csak az élőlényekre vonatkoznak]. Olyan ez, mint amikor Kāśyapa azt mondja, hogy a három [ok] mindegyike csak az élőlényekre vonatkozik. Ez tehát a *Nirvāṇa sūtra* relatív [*upāya*] tanítása, és ezért van, hogy Buddha Kāśyapával egyetértésben, mindháromról [azt állítja, hogy csak] az élőlényekre vonatkoznak.⁴¹⁶

況復，以空譬正，緣、了猶局。如迦葉所引，三皆有者。此乃《涅槃》帶權門說，故佛順迦葉，三皆是有。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.2.1.2. A végső soron valós tanítás kinyilatkoztatása 說實

A hirtelen tanítás végső soron valós tanítása szerint a három mag [a buddhatermészet három oka] eredendően, kezdettől fogva benne létezik [az alapvető okban], és e három abszolút princípiuma kezdettől fogva áthat mindent. A buddhatermészet megvalósítása az önművelés beteljesülése, [tehát] az önművelésben a három [ok] szintén mindenhol jelen van.

若頓教實說，本有三種，三理元遍。達性成修，修三亦遍。

Zhanran a dolgok rendje szerint felfedi a rejtettet, [és rámutat arra, hogy relatív tanítás a hanyatlás] korszakához igazodik.
主伴順物，顯覆，適時。

2.1.2.1.4.1.2.3.1.2.1.3. A relatív tanítás tartalmazásának indítékáról szóló magyarázat 釋帶權意

⁴¹⁶ A Buddha által szabadon alkalmazott ügyes módszereket jól szemlélteti a következő idézet (*Nirvāṇa sūtra*, 33. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet): Jó Fiam! Én soha nem szálllok vitába a világgal. Miért? Ha a világi tudósok azt mondják, hogy létező, akkor én is azt mondom, hogy létező, ha a világi bölcsek azt mondják, hogy nem létező, akkor én is azt mondom, hogy nem létező. 善男子！我終不與世間共諍。何以故？世智說有，我亦說有。世智說無，我亦說無。(T12: 375, p. 829, b13-15).

[Buddha] el akarja magyarázni, hogy a lények eredendően, kezdetről fogva birtokolják a [buddhatermészet] alapvető okát, ezért azt mondja, hogy az alapvető ok mindenhol jelen van, és hasonlít az üres térhez. [Buddha] a tan hanyatlási korszakának⁴¹⁷ [körülményeihez] akar alkalmazkodni, ezért Kāśyapa [relatív igazság szerinti kérdésének] megfelelően válaszol. Kāśyapa vajon nem azért kételkedik, mivel ismeri a [hanyatlás korszakának] a körülményeit? Ezért Buddha elfedi a valós tanítást, és a relatív szerint tanítja a tett- és értelem[okokat]. [A baj az, hogy] te nem érted, hogy melyik tanítás relatív, és melyik végső soron valós.

欲示眾生本有正性，且云正遍，猶如虛空。欲赴末代，以順迦葉。豈非迦葉知機，設疑？故佛覆實，述權緣、了。此子不知，教之權、實。

III.2.3.1.13./b. Elemzés (18.): A buddhatermészet három okának kölcsönös tartalmazása

A fentiekben Zhanran újra elismétli a már levont legfőbb következtetést: a buddhatermészet abszolút princípiuma a kezdetektől fogva mindent áthat. Zhanran elmagyarázza, hogy Buddha csakis a hanyatlás korszakában élő, gyengébb képességű lények kedvéért tanította, hogy a tett- és értelemokokat csak a lények birtokolják. Guanding így ír erről:

Azok, akik a hanyatlás korszakában csak a relatív [*upāya*] tanítást érthetik meg, alkalmatlanok arra, hogy hallják [és megértsék], hogy a *saṃsāra* azonos a *nirvāṇā*val, a két jármű [lényei] azonosak

⁴¹⁷ A buddhista tan fennállásának és hanyatlásának négy korszaka: 1. A helyes tan (*zhengfa* 正法): a tanítás virágzásának korszaka, 500 évig tart attól kezdve, hogy a Buddha kinyilatkoztatta. 2. A helyes tanhoz való hasonlóság korszaka (*xiangfa* 像法): az első korszakot követő 1000 év. 3. A tan hanyatlásának korszaka (*mofa* 末法): a második korszakot követő 3000 év. 4. A tan eltűnése (*fa mie* 法滅): tart egészen az újabb Buddha eljöveteleig.

a Tathágatával, és a cserepek és kövek is azonosak a buddhatermés-
szettel.⁴¹⁸

將護末代權機者，不宜聞於生死是涅槃，二乘是如來，瓦礫
是佛性。

Az idézet szerint Guanding is úgy vélte, hogy az élettelen tárgyak és a buddhatermészet kategóriái végső soron nem egymás ellentétei. Zhanran szerint a *Nirvāṇa sūtra* átfogó, alapos ismerete teszi lehetővé az ügyes módszerek felismerését és a gyengébb képességű lények elől elrejtett valós tanítás megfejlesztését.

A buddhatermészet három oka úgy viszonyul egymáshoz, mint a három igazság, a tökéletes tanítás értelmében egymástól el nem választhatók, mindegyik egyaránt tartalmazza a másik kettőt. Olyan, mint a mű kezdő soraiban említett *siddham* „i” betű három pontja. Ezért értelmetlen azt mondani, hogy az egyik egyetemes, a másik kettő pedig behatárolt. De mivel a tan hanyatlásának korszakában a lények képtelenek lennének megérteni, hogy a tett- és értelemokok is mindent áthatnak, ezért Buddha számukra a relatív tanítás szerint tanította ezt a két okot.

Miután Zhanran a legnyomósabb ellenérvet megcáfolta, tovább bizonyítja az élettelen tárgyak buddhatermészetét, más szempontok alapján. Továbbra is arra törekszik, hogy minden tézisének alá tudja támasztani valamely *sūtrából* vett idézettel, érvelései így ezek köré csoportosulnak. A következő nagyobb fejezetben továbbra is a *Nirvāṇa sūtrából* idéz, különválasztja és meghatározza a *sūtra* relatív és végső soron valós tanításait.

III.2.3.2. A *Nirvāṇa sūtra* relatív és valós tanításai

III.2.3.2.1./a. Fordítás (19.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2. Különböző idézetek átfogó magyarázata 泛示諸文

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1. A buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége 佛性進否

⁴¹⁸ Guanding *A Nagy Nirvāṇa sūtra kommentárja* (*Dapan Niepan jing shu* 大般涅槃經疏) T38: 1767, p. 212, a20-21.

Tehát a *Nirvāṇa sūtra* a buddhatermészetet nem egyfajta szemszögből tárgyalja, [hanem hol a relatív, hol a végső soron valós tanítás szerint].

故《涅槃》中，佛性之言，不唯一種。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2. Példák [a relatív és a végső soron valós tanításra] külön-külön 別列

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1. A jutalom- és átváltozástest szerinti buddhatermészetről 報應佛性

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.1. Idézet 引經

Mint ahogyan a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet alábbi szövege írja: A buddhatermészet a következőket jelenti: [Buddha] tíz ereje, [négy] félelemnélkülisége, [tizennyolc] megkülönböztető [jellemvonása], a hatalmas együttérzés, a három [egy helyben nyugvó] gondolat és [Buddha] harminckét elsődleges és nyolcvan másodlagos külső jegye.⁴¹⁹

如《迦葉品》下文云：“言佛性者，所謂：十力、無畏、不共、大悲、三念、三十二相、八十種好。”

A [tíz] erő stb. [által jellemzett, eredmény szintjén megnyilvánuló] buddhatermészetet az átlagos lények sem birtokolják. Ez alapján azt is mondhatná [Buddha] egyetemesen, hogy az élőlényeknek nincs buddhatermészetük. [Ugyan miért] mondaná csak azt, hogy a cserepeknek és a köveknek nincs buddhatermészetük?

力、等佛性，凡下竝無。何不咸言有情無性？獨云瓦石而無性耶？

⁴¹⁹ Lásd a fentiekben, az II.1.6. fejezetbeli idézetet: *Nirvāṇa sūtra* (északi szöveg) 36. tekercs, *Kāśyapa bodhisattva* című 12. fejezet (T12: 374, p. 574, b14-20). *Nirvāṇa sūtra* (déli szöveg) 32. tekercs *Kāśyapa bodhisattva* című 24. fejezet (T12: 375, p. 821, b17-21).

Buddha tíz ereje [*daśabala*] a következő: 1. Az igaz és hamis [tudásának] ereje: Buddha ismeri minden lény jó és rossz karmáját, ezért soha nem téved. 2. A karma tudásának ereje: Buddha valamennyi lény múlt-, jelen- és jövőbeli karmáját ismeri. 3. A meditáció [tudásának] ereje: Buddha valamennyi lény elmélkedési és meditációs gyakorlatát ismeri. 4. A gyökerek [képességek tudásának] az ereje: Buddha valamennyi lény alacsony rendű, közepes és felsőrendű gyökereit [képességeit] ismeri. 5. A vágyak [tudásának] ereje: Buddha valamennyi lény vágyait és örömeit ismeri. 6. A természet [tudásának] ereje: Buddha valamennyi lény különböző természetét ismeri. 7. Minden út végpontjának [a tudása]: Buddha tudja, hogy minden út végcélja mennyire közel vagy távol van. 8. Az előző életek [tudásának] az ereje: Buddha a száz, ezer, tízezer és százezer kalpával ezelőtti életeket is ismeri. 9. Az isteni szem ereje: Buddha isteni szemével a legapróbb formát is képes meglátni. 10. A hiánytalanság ereje: Buddha bölcsessége hiánytalan, négyfajta tudása mindenre kiterjed, és [tudásban] legyőzhetetlen.⁴²⁰

言十力者：一、是處非處力。佛知一切眾生善惡果報，處不謬故。二、業智力。佛知一切眾生三世諸業故。三、定力。佛知一切眾生諸禪定故。四、根力。佛知一切眾生上中下根故。五、欲力。佛知一切眾生欲樂故。六、性力。佛知一切眾生諸性不同故。七、至處道力。佛知一切道至處近遠故。八、宿命力。佛知宿命百千萬億劫故。九、天眼力。佛以天眼見諸細色故。十、漏盡力。佛無漏慧，四智具足，無能勝故。

A félelemnélküliség a négy félelemnélküliséget jelenti, [ezek]: 1. A mindentudásból eredő félelemnélküliség. Buddha maga mondta, hogy senki sem árthat annak, aki a mindentudás birtokában van. 2. A szennyezettségek teljes hiányából eredő félelemnélküliség. Ugyanaz, mint fent. 3. Az akadályok tanítás általi legyőzéséből eredő félelemnélküliség. Buddha tanítása képes legyőzni az akadályokat, úgy, hogy nem kelt félelmet. 4. A szenvedés útjának tanítás általi végetvetéséből eredő félelemnélküliség. Buddha tanításának

⁴²⁰ Buddha tíz erejének felsorolása kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálható a *Da zhidu lun* 大智度論 (T25: 1509, p. 683, a26-b2) és *Jushe lun* 俱舍論 (*Abhidharma-kośa*; *Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論; T29: 1558, p. 140, b9-17) című művekben.

szent útja képes kivezetni a létforgatagból, a legkisebb félelem nélkül.⁴²¹

無畏者，四無畏也。一、一切智無畏。佛自說言，是一切智人，他莫能壞也。二、漏盡無畏，同前。三、說障道無畏。佛說障能障道，無畏相也。四、說盡苦道無畏。佛說聖道能出世間，而無微畏也。

A megkülönböztető [szó, Buddha] tizennyolc megkülönböztető jellemvonását jelenti, [ezek:] 1. Cselekedeteiben nem követ el tévedést. 2. Beszédében nem követ el tévedést. 3. Gondolataiban nem követ el tévedést. 4. Nincs megkülönböztető gondolata. 5. Tudata mindig nyugodt, koncentrált. 6. Mindig hajlandó az önfeláldozásra. 7. Akarata soha nem gyengül. 8. Életerejé, törekvése fáradhatatlan. 9. Gondolatai soha nem merülnek ki. 10. Bölcsessége kimeríthetetlen. 11. Megszabadító ereje soha nem fárad ki. 12. Megszabadító bölcsessége és rálátása soha nem apad el. 13. Minden tettében bölcsességgel cselekszik. 14. Minden szavával bölcsen szól. 15. Minden gondolatát bölcsességgel gondolja. 16., 17. és 18. Bölcsességével akadálytalanul látja a múltat, jelent és jövőt.⁴²²

不共者，十八不共法也：一、身無失。二、口無失。三、念無失。四、無異想。五、無不定心。六、無不知己捨。七、欲無減。八、精進無減。九、念無減。十、慧無減。十一、解脫無減。十二、解脫智見無減。十三、十四、十五、身口意業隨智慧行。十六、十七、十八、智慧知過去未來現在。

A mindenre kiterjedő hatalmas együttérzés [Buddha] végtelen nagy könyörületességét és együttérzését jelenti. 1. Végtelen nagy könyörületesség: Buddha minden ok nélkül hatalmas könyörületet érez, képes a lényekkel együtt megszületni és velük együtt örülni a világnak. 2. Hatalmas együttérzés: Képes a lényeket időről időre, egyenként kimenteni a létforgatag szenvedései közül.

⁴²¹ Buddha négy félelemnélküliségének felsorolása, magyarázata kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálható a *Da zhidu lun* (T25: 1509, p. 241, b19-20) és a *Jushe lun* (T29: 1558, p. 140, c17-22) című művekben.

⁴²² A tizennyolc megkülönböztető jellemvonás felsorolása kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálható: *Da zhidu lun* (T25: 1509, p. 247, b11-19); *Mahāp-rajñāpāramitā sūtra* (*Mohe bore boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經; T8: 223, p. 255, c25-p. 256, a5).

無礙大悲者，大慈大悲也：一、大慈。佛住無緣大慈，能與眾生世出世樂。二、大悲。能拔眾生分段變易生死之苦。

A három [egy helyben nyugvó] gondolat: 1. [Buddha] nem szomorodik akkor, amikor nem hallgatják teljes odaadással a tanítását. 2. Nem örvendezik akkor, amikor teljes odaadással hallgatják a tanítását. 3. Képes tanítani azt is, aki állandóan gyakorol, és azt is, aki felhagyott a gyakorlással, nem bizonyít, és nem hallja meg [a kritikát vagy dicséretet], ezért neve világtól eltávolodott.⁴²³

三念者：一、不一心聽法，不以為憂。二、一心聽法，不以為喜。三、常行捨行，能說所說，無示無聞，故名捨也。

[Buddha] harminckét elsődleges testi jegye: 1. Talpa lapos és telt. 2. Talpán ezer kerék [rajzolata látható]. 3. Kezén és lábán az ujjak kifinomultak és hosszúak. 4. Kezén és lábán az ujjak puhák és hajlékonyak. 5. Kezén és lábán az ujjak [erezete] olyan, mint a seelyem. 6. Sarka kerek és telt. 7. Két lábfeje lótuszülésben magasan van, és szimmetrikus. 8. Hasa olyan, mint a fekete antilopé [aiṇeya]. 9. Amikor egyenesen áll, keze a térdét éri. 10. Nemi szerve rejtett. 11. Termete egyenes és széles. 12. Minden pórusából csak egy szőrszál nő ki. 13. Szőrzete fekete, és jobbra hajlik. 14. Arany fényt bocsát ki, kinézete csodálatos és kifinomult. 15. Testének minden fénysugara több mint három méter hosszú. 16. Bőre finom és puha, por és piszok nem lepi be. 17. Hét helyen: mindkét talpának, tenyerének, vállának és a nyakszirtjének középső részén telt és gömbölyű. 18. Két hónalja egyenletes. 19. Felsőteste olyan, mint az oroszláné. 20. Termete egyenes. 21. Válla kerek. 22. Negyven foga van. 23. Fogai fehérek, és gyökerük mélyen van. 24. Fogai fehérek és nagyok. 25. Alsó állkapcsa olyan, mint az oroszláné. 26. Evéskor nyála kellemes ízt ad a közepes és rossz ízeknek. 27. Ha kiölti nyelvét, a hajvonaláig elér. 28. Recitálásának hangja mély, és messzire elhallatszik. 29. Szeme színe olyan, mint a tiszta arany. 30. Szempillája

⁴²³ A három egy helyben nyugvó gondolat lényegében azonos, de megfogalmazásában kissé eltérő leírása megtalálható: *Jushe lun* 俱舍論; T29: 1558, p. 140, c26.

olyan, mint az ököré. 31. A szemöldökei közt növvő fehér pihe olyan, mint a tula selyem. 32. A feje tetején levő dudor húsból van.⁴²⁴

三十二相者：一、足下安平滿。二、足下千輻輪。三、手足指纖長。四、手足指柔輒。五、手足指合縵。六、足跟具滿好。七、足趺高相稱。八、伊泥延鹿膊腸。九、平立手摩膝。十、陰藏如馬王。十一、身縱廣等。十二、一一孔一毛生。十三、毛青而右旋。十四、金色光其相妙。十五、身光面各一丈。十六、皮膚細輒不受塵物。十七、兩足手肩項中七處滿。十八、兩腋下安平。十九、身上如師子。二十、身端直。二十一、肩圓好。二十二、口四十齒。二十三、齒白而根深。二十四、牙白而大。二十五、方頰車如師子。二十六、咽中津液得味中上味。二十七、吐舌至髮際。二十八、梵音深遠。二十九、眼色如金精。三十、眼睫如牛王。三十一、眉間白毫如兜羅綿。三十二、頂肉髻。

[Buddha] nyolcvan másodrendű ismertetőjegye: 1. Feje teteje nem látható. 2. Orra előreugró, orrnyílásai nem feltűnőek. 3. Szemöldöke sötétlila és olyan, mint a félhold. 4. Fülcimpái lelógnak, és egyformák. 5. Alakja jól megtermett. 6. Csontozata arányos. 7. Járása olyan, mint az elefánté. 8. Amikor jár, lába négy hüvelyk mély nyomot hagy a földön. 9. Körme rézszerű és vékony. 10. Térdének csontja kemény és szép kerek. 11. Teste tiszta. 12. Teste hajlékony. 13. Tartása nem görbe. 14. Ujjai hosszúak és gömbölyűek. 15. Ujjainak erezte nemes és szép. 16. Erei nem látszanak. 17. Bokája nem kiugró. 18. Teste friss és élettel teli. 19. Teste nem hajladozik. 20. Alakja telt. 21. Tagjai teltek, arányosak. 22. Arca telt. 23. Testrészei nyugodtak, mozdulatlanok. 24. Hatalma mindent megmozgat. 25. Mindig derűs. 26. Arca nem túl hosszú. 27. Arcvonásai rendezettek. 28. Arca telt. 29. Ajka szép piros. 30. Beszéde messzire elhallatszik. 31. Köldöke mély és kerek. 32. Szőrzete jobb irányba tekeredik. 33. Keze és lába telt. 34. Keze és lába tökéletes. 35. Tenyerének vonalai világosak és egyenesek. 36. Tenyerének vonalai hosszúak. 37. Tenyerének vonalai nem szakadnak meg, és nem hiányosak. 38. A rossz emberek kedvesnek látják. 39. Arca széles és

⁴²⁴ A felsorolás több eltéréssel megtalálható a *Hosszabb āgama sūtrában* (*Chang ahan jing* 長阿含經; T1: 1, p. 5, a26-b18), angol fordításban pedig – szintén több eléréssel: Hurvitz 1962. pp. 353–355.

szép. 40. Olyan az arca, mint a telihold. 41. Kedvesen beszél az emberekkel, akaratuk szerint. 42. Pórusai kellemes illatot árasztanak. 43. Szájából a legkellemesebb illat árad. 44. Kinézete olyan, mint az oroszláné. 45. Járása és állása olyan, mint az elefánté. 46. Léptei olyanok, mint a hattyúé. 47. Feje olyan [kerek], mint a madana gyümölcs. 48. Minden hangja tisztán elkülönül. 49. Négy [elülső] foga fehér és éles. 50. Nyelve szép piros. 51. Nyelve vékony. 52. Szőrzete vörös színű. 53. Szőrzete puha és tiszta. 54. Szeme nagy és hosszúkás. 55. Pórusai egyformák. 56. Kezének és lábának színe olyan, mint a piros lótuszé. 57. Köldöke nem dudorodik ki. 58. Hasa nem domborodik ki. 59. Hasa lapos és fénylő. 60. Járás közben nem inog, nem hajladozik a teste. 61. Teste egyenes és nehéz. 62. Teste nagy. 63. Magas. 64. Keze és lába puha és fénylő. 65. Testének minden fénysugara több mint három méter hosszú. 66. Fény ragyogja körbe az alakját. 67. Minden lényre egyformán tekint. 68. Nem nézi le a lényeket. 69. A lények igényeinek megfelelően beszél, sem többet, sem kevesebbet a kelletténél. 70. A tant tökéletesen tanítja. 71. A lények képességeinek megfelelően tanít. 72. Minden hangot képes kiejteni. 73. Fokozatosan és a feltételeknek megfelelően tanít. 74. Senki sem képes vitában legyőzni. 75. Tekintetében nincs gyűlölet vagy unalom. 76. Haja hosszúra nő. 77. Haja nem rendezetlen. 78. Haja göndör. 79. Haja színe kékesfekete. 80. Kezén és lábán az erényesség [jelei láthatók].⁴²⁵

八十種好者：一、無人見頂。二、鼻高孔不現。三、眉紺如初月。四、耳輪埒相成。五、身堅實。六、鈎鑠骨。七、迴身如象王。八、足去地四寸印文現。九、爪如赤銅色而細。十、膝骨堅圓好。十一、身清潔。十二、身柔輒。十三、身不曲。十四、指長圓。十五、指文莊嚴。十六、脈不現。十七、踝不現。十八、身潤澤。十九、身不委迤。二十、身滿足。二十一、識處滿足。二十二、容儀滿足。二十三、住處安無動。二十四、威振一切。二十五、一切樂見。二十六、面不長大。二十七、容貌正。二十八、面具滿。二十九、脣赤好。三十、言音遠。三十一、臍深圓。三十二、毛右旋。

⁴²⁵ A felsorolás több eltéréssel megtalálható a *Shengtianwang bore boluomi jing* 勝天王般若波羅蜜經 (*Pravara devarāja paripṛcchā*; T8: 231, p. 723, a29-c9) és *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (szerző: Daoshi 道世; T53: 2122, p. 347, c9-p. 348, a18), angol fordításban pedig – szintén több eléréssel: Hurvitz 1962. pp. 356–361.

三十三、手足滿。三十四、手足如意。三十五、手文明直。三十六、手文長。三十七、手紋不斷闕。三十八、惡人見和悅。三十九、面廣姝好。四十、面如滿月。四十一、隨眾生意和悅與語。四十二、毛孔出香。四十三、口出無上香。四十四、容儀如師子。四十五、進止如象王。四十六、行步如鵝王。四十七、頭如摩陀那果。四十八、一切聲分具足。四十九、四牙白利。五十、舌色赤好。五十一、舌薄。五十二、毛色紅。五十三、毛軟淨。五十四、廣長眼。五十五、孔門相具。五十六、手足色如紅蓮華。五十七、臍不出。五十八、腹不現。五十九、腹細澤。六十、身不傾動。六十一、身堅重。六十二、其身大。六十三、其身長。六十四、手足軟澤。六十五、面光各一丈。六十六、光照身而行。六十七、等視眾生。六十八、不輕眾生。六十九、隨眾生聲而不增減。七十、說法無差。七十一、隨眾生言而為說法。七十二、發音報眾聲。七十三、次第有緣說法。七十四、一切眾生莫盡其辯。七十五、觀無厭足。七十六、髮長好。七十七、髮不亂。七十八、髮旋好。七十九、髮色青。八十、手足具德。

Ezek és az ezekhez hasonló kiváló külső jegyek a tízezer vallásgyakorlat eredményeképpen jelennek meg. A tízezer vallásgyakorlat az abszolút princípiumból ered. Minden egyes [gyakorlat és az abszolút princípium] kölcsönösen áthatja egymást, és emiatt van az, hogy a kiváló külső jegyek és a többi mind azonos a buddhatermészettel. 此等相好，功由萬行。萬行緣理。一一互融，是故相好等，皆佛性也。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.2. A vendég próbatétele 試質野客

Te miért nem a fenti sorokat idézed, és miért nem állítod ez alapján, hogy egyetlen lénynak sincs [buddhatermészete]? Miért csak a cserepeknek és a köveknek [ne lenne buddhatermészetük]?

子何不引此文，令一切眾生亦無？何獨瓦石？

III.2.3.2.1./b. Elemzés (19.): A buddhatermészet mint a buddhák sajátja

A fenti tulajdonságok, amelyeket Mingkuang részletesen felsorol és megmagyaráz, mind a buddhák tulajdonságai, az egyszerű lények nem ilyenek. Tehát ha a *Nirvāṇa sūtrából* ezt az idézetet ragadjuk ki – amely úgy határozza meg a buddhatermészetet, mint a buddhákra jellemző tulajdonságok birtoklását –, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy nemcsak az élettelen tárgyakkal nincs buddhatermészetük, hanem egyetlen lénynek sincs, csakis a buddháknak van. Jingjue szövegfeldolgozása szerint ezek Buddha jutalomtestének és átváltozástestének megfelelő tulajdonságok.⁴²⁶ Ez azt jelenti, hogy Buddha ilyen alakban, ilyen tulajdonságokkal felruházva jelenik meg a világban, továbbá a meditáció során ezeknek megfelelően kell őt a tudatban megjeleníteni. Buddha tantesté azonban minden formán és meghatározó jellegen túli, tehát a felsorolás tagjai nem alkalmazhatók a tantestre. Mingkuang szerint ezek a buddhákra jellemző tulajdonságok a vallásgyakorlatoknak köszönhetően nyilvánulnak meg, a vallásgyakorlatok pedig az abszolút princípiumból erednek, így tehát a tulajdonságok azonosak a buddhatermészettel.

Amint azt a *Nirvāṇa sūtra* tanítását bemutató fejezetben láttuk, a *Nirvāṇa sūtra* több módon határozza meg a buddhatermészetet, a fenti idézet a meghatározások azon kategóriájába tartozik, amely szerint a buddhatermészet a buddhák természetét jelenti, és csakis rájuk jellemző.

III.2.3.2.2./a. Fordítás (20.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.3. A lehetséges ellenérvek megelőzése 預防轉計
2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.3.1. Az eredménytermészet elsőrendűségének a megkérdőjelezése 難主有果性

⁴²⁶ Buddha három teste (*trikāya*, *sanshen* 三身): 1. tantest (*dharmakāya*; *fa-shen* 法身): a tan a legtisztább formájában, a buddhaság lényege; 2. jutalomtest (*sambhogakāya*, *baoshen* 報身): a felhalmozott érdemek jutalmaként jön létre, Buddha alakja a mennyekben, az az alak, ahogyan őt imádják, a meditáció tárgya; 3. átváltozástest (*nirmāṇakāya*, *huashen* 化身; *yingshen* 應身; *yinghuashen* 應化身): az a test, amelyben Buddha a világban megjelenik, például Śākyamuni földi alakja.

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.3.1.1. Az eredmény erénye alapján kétségbe vonni az oktermészetet 以果德，難因性

Ha azt mondd, hogy ezek [a fent felsorolt tulajdonságok a buddhatermészet] eredményének az erényei, és hogy az élőlények rendelkeznek ezzel az eredménytermészettel, akkor az eredménytermészet személyes és környezeti tényezője hogyhogy nem hatja át a cserepek és a kövek kategóriájába tartozó [élet-telen tárgyakat] is?

若云，此是果德，眾生有此果性者，果性身、土，何不霑於瓦、石等耶？

[A buddhatermészet] eredményének a természete a környezetet és a személyeket [buddhaföldek és buddhák] egyformán áthatja, akkor miért záránk ki [az ok szintjén] az élettelen tárgyakat?
果性徧於依正，何隔無情？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.3.1.2. Az oktermészet alapján kétségbe vonni az eredmény erényét 以因性，難果德

Továbbá, ha lehetségesnek tartod, hogy az okban benne található az eredmény természete, akkor a világban miért csak azt mondják, hogy a tíz irány valamennyi Buddhája azonos a tantesttel⁴²⁷ [dharmakāya], a [tíz] erővel, a [négy] félelemnélküliséggel stb., és miért nem mondják azt is, hogy a buddhák és az élőlények is azonosak a tantesttel [dharmakāya], a [tíz] erővel, a [négy] félelemnélküliséggel stb.? [Ha az okban megvan az eredmény természete], akkor egyetlen porszem és egyetlen tudat sincs, amely ne lenne a három test [trikāya] és a három erény [tantest, bölcsesség és megszabadulás] természetének a magva.

又若許因有果性者，世何但云十方諸佛同一法身、力、無畏等，而不云生、佛亦同法身、力、無畏等？使一塵、一心無非三身、三德之性種也。

⁴²⁷ *Avataṃsaka sūtra (Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經): Valamennyi buddhának azonos tanteste van. 一切諸佛同一法身. (T10: 279, p. 250, a9).

A szó töredékes, [de] értelme tökéletes. Ha a három [test] nem egyenrangú, akkor [a tanítás] a különlegeshez tartozik [nem a tökéleteshez].

言偏意圓。三不並，別也。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.1.3.2. A *dharmakāya* kizárólagosságának a megkérdőjelezése 難但有法性(身)⁴²⁸

Ha azt mondod, hogy [a lényeknek] csak olyan buddhatermészetük van, amely az eredmény földjén lévő tantestnek [*dharmakāya*] felel meg, akkor a [*Nirvāṇa*] *sūtra* mi okból sorolja föl a tíz erőt, a [négy] félelemnélküliséget, egészen a [harminckét] kisebb külső jegyekig?

若言但有果地法身性者，何故經云十力、無畏乃至相好？

Az erők, külső jegyek stb. a jutalomtestet és az átváltozástestet egyformán átjárják, és az okban és eredményben is egyaránt jelen vannak.

力等相好，並徧報應，咸遍因果。

III.2.3.2.2./b. Elemzés (20.): A buddhák és a buddhaföldek nem kettőssége

Az eredmény szintjén a személyek (buddhák) és a környezet (buddhaföldek) nem kettős természetűek, kölcsönösen tartalmazzák egymást. Zhanran *A nem kettősség tíz kapuja* című értekezésében bebizonyítja, hogy a személy és a környezet az ok és az eredmény szintjén egyaránt nem kettős természetű:

A háromezer világban az élőlények és a *skandhák* alkotta kétezer világ jelenti a személyeket, az országok földjének ezer világa pe-

⁴²⁸ Az eredeti szövegben *faxing* 法性, azaz dharmatermészet szerepel, ez azonban nyilvánvalóan elírás, a kontextusból az következik, hogy *fashen* 法身, azaz *dharmakāya* (tantest) kell, hogy szerepeljen ebben az alcímben.

dig a környezethez tartozik. Mivel a lények és a környezet egyaránt az egy tudatban lakoznak, az egy tudatot hogyan is lehetne aktívra [személyek] és passzívra [környezet] osztani?⁴²⁹

以三千中，生陰二千為正，國土一千屬依。依正既居一心，一心豈分能所？

Továbbá, ha az eredmény szintjére igaz, hogy a személyeket alkotó lételemek a környezetet is áthatják, akkor mindez az ok szintjére is igaz kell, hogy legyen. Más szemszögből nézve azt is mondhatjuk, hogy ha a buddhák természete jelen van a lényekben, akkor a buddhaföldek lételemei is jelen kell, hogy legyenek a lények környezetét alkotó élettelen tárgyban.

Zhanran arra következtet, hogy ha elfogadjuk, hogy az okban megtalálható az eredmény természete – márpedig ez a lények buddhatermészetéről szóló tanítás lényege –, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy ahogyan a buddhatermészet megtalálható a személyes karma által létrehozott valamennyi tudatpillanatban, ugyanúgy jelen kell lennie a környezeti karma által létrehozott valamennyi porszemben, vagyis élettelen tárgyban.

A lények buddhatermészete nemcsak a tantest szerint való, hanem mivel a három test kölcsönösen tartalmazza egymást, a lényekben megvannak a jutalom- és átváltozástest magvai is. Zhanran szerint ezért tanítja a *Nirvāṇa sūtra*, hogy a buddhatermészet a tíz erőt, négy félelemnélküliséget és a többit is jelenti. Az a nézet azonban, hogy csakis ezeket jelenti, és így csak a buddhák sajátja, relatív és részrehajló igazság lenne.

III.2.3.2.3./a. Fordítás (21.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.2. A buddhatermészet négy állítás szerinti megkülönböztetése 四句辨性

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.2.1. Idézet 引文

⁴²⁹ Zhanran, *A nem kettősség tíz kapuja* (*Shi bu'er men* 十不二門; T46: 1927, p. 703, c27-28).

Szintén a *[Nirvāṇa] sūtrában van négy állítás, amely az *icchantikák* és a jó emberek buddhatermészetét megkülönbözteti.*⁴³⁰

又復經中，闡提、善人，四句辯性。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.2.2. A nem értés bírálata 難不了

Amikor azt mondd, hogy a lényeknek van buddhatermészetük, akkor milyen lényekre [jó emberekre vagy *icchantikákra*] érted ezt, és melyik szintű buddhatermészet birtoklásáról beszélsz? Visszatérve a cserepekre és a kövekre, vajon nem mondható el azokról is ugyanez a négy állítás?

子云，眾生有性，為何眾生，有何等性？瓦、石為復，無四句耶？

[Az a buddhatermészet], amely mindkettőnek van, az alapvető ok szerinti buddhatermészet. [Az a buddhatermészet], amely egyiknek sincs, a nem visszaeső természet [mindkettő visszazuhanhat alacsonyabb szintekre]. [Az a buddhatermészet], amely a jó embereknek van, olyan, amely jót cselekszik, és nem tesz rosszat. [Az a buddhatermészet], amely az *icchantikáknak* van, olyan, amely rosszat cselekszik, és nem tesz jót. Ez a négy mondat a lényekre és a környezetre egyaránt vonatkozik, akkor hogyan is hagynánk ki belőle a cserepeket és a köveket?

二人俱有，正因性。二人俱無，不退性。善根人有，修善無修惡。闡提人有，修惡無修善。此之四句，依正總收，焉除瓦礫？

⁴³⁰ *Nirvāṇa sūtra*, 32. tekerces, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet: Van olyan buddhatermészet, amely az *icchantikáknak* van, és a jó embereknek nincs. Van olyan buddhatermészet, amely a jó embereknek van, és az *icchantikáknak* nincs. Van olyan buddhatermészet, amely mindkettőnek van. Van olyan buddhatermészet, amely egyiknek sincs. 或有佛性，一闡提有，善根人無。或有佛性，善根人有，一闡提無。或有佛性，二人俱有。或有佛性，二人俱無。(T12: 375, p. 821, c8-10).

III.2.3.2.3./b. Elemzés (21.): A négy állítás

A buddhatermészetet osztályozó négy állítás, jellegéből adódóan csakis relatív tanítás lehet. A *Nirvāṇa sūtra* csak felsorolja, de nem értelmezi a négy állítást, Zhanran csak utal rá. Guanding, Mingkuang és Shiju kisebb eltérésekkel, de nagyjából megegyező szellemenben értelmezi.⁴³¹ A négy állítás közül az első a legfurcsább: Van olyan buddhatermészet, amely az *icchantikáknak* van, és a jó embereknek nincs. Guanding szerint ez a gonosz világokban jelen lévő buddhatermészetet jelenti, Mingkuang és Shiju szerint pedig a gonosz cselekedetekben benne rejlő, szó szerinti fordításban az azokat művelő buddhatermészetet. Ez az állítás a *tiantai* iskola azon elmélete alapján értelmezhető, amely kimondja, hogy a buddhatermészet jót és gonoszat egyaránt magába foglal (*xing ju shan e* 性具善惡). A buddhatermészet azonban nem lehet a gonosz cselekedetek forrása, hanem úgy értelmezhető, mint a gonosz tetteket művelő lények természetében rejlő buddhatermészet, amelyből ezen a szinten nem fakad sem jó cselekedet, sem vallásgyakorlat. A második állítás: Van olyan buddhatermészet, amely a jó emberekhez tartozik,

⁴³¹ Guanding magyarázata: (*Dapan niepan jingshu* 大般涅槃經疏): Ami az *icchantikáknak* van, az a gonosz világokban meglévő buddhatermészet. Ami a jó embereknek van, az a mindenfajta jó cselekedetben megnyilvánuló értelem- és tettek. Ami mindkettőnek van, az az alapvető ok szerinti buddhatermészet vagy a lények buddhatermészete. Ami egyiküknek sincs, az az eredmény [*bodhi*] és az eredmény eredménye [*nirvāṇa*] szerinti buddhatermészet. 闍提人有, 有於惡邪境界性。善根人有, 有萬善了因亦名緣因。二人俱有, 併有正性或眾生性。俱無者, 無果因果性。 (T38: 1767, p. 206, b27-29). Shiju magyarázata: Van olyan buddhatermészet, amely az *icchantikáknak* van, és a jó embereknek nincs: ez a gonosz tetteket művelő természet. Van olyan buddhatermészet, amely a jó embereknek van, és az *icchantikáknak* nincs: ez a jó tetteket művelő természet. Van olyan buddhatermészet, amely mindkettőnek van: ez az erények természete, továbbá mindkettőnek van jó és gonosz természete. Van olyan buddhatermészet, amely egyiknek sincs: ez a nem visszaeső természet, mivel még nem jutottak el a hasonlóság fokozataig [azonosság hasonlóság szerint, *xiang si ji* 相似即], ezért egyiknek sincs [nem visszaeső természete]. 或有佛性, 闍提人有, 善根人無, 此辯修惡性。或有佛性, 善根人有, 闍提人無, 此辯修善性。或有佛性, 二人俱有, 此辯性德性, 即性善性惡二人俱有。或有佛性, 二人俱無, 此辯不退性, 未入似位, 故二人俱無也。 X56: 937, p. 575, c11-16. Az azonosság hasonlóság szerint, *xiang si ji* 相似即 fokozatán belül található a nem visszaesés szintje. Lásd a „III.2.3.5.11. Elemzés (46.): Az azonosság hat fokozata” című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

és az *icchantikáknak* nincs. A kommentátorok véleménye megegyezik abban, hogy ez a jó tetteket művelő természet, Guanding pedig hozzáteszi, hogy ez a buddhatermészet tett- és értelemokainak felel meg. A harmadik állítás: Van olyan buddhatermészet, amely mindkettőhöz tartozik, ez az alapvető ok szerinti buddhatermészet, és általában a lények buddhatermészete. A negyedik állítás: Van olyan buddhatermészet, amely egyiknek sincs. Guanding szerint ez az eredmény szintjén megnyilvánuló buddhatermészet, vagyis a *bodhi* és a *nirvāṇa*, Mingkuang és Shiju szerint pedig a nem viszszaeső természet azt jelenti, hogy mind az *icchantikák*, mind pedig a jó emberek visszazuhanhatnak a fejlődés alacsonyabb szintjeire, a megvilágosodott lények azonban nem.

A buddhatermészet e négy formája nemcsak a lényekre vonatkozik, hanem azok környezetére is, ugyanis például az *icchantikák* által művelt gonosz cselekedetek kihatással vannak a környezetüket befolyásoló karmára és ezáltal magára a környezetre is, ezért fognak ők a pokolban vagy más alacsony szintű létbirodalmakban újjászülni; ugyanez érvényes a többi három kategóriára is. Ezért érvel Zhanran úgy, hogy ez a négy állítás a környezetről is elmondható.

III.2.3.2.4./a. Fordítás (22.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.3. A buddhatermészet kérdésének megvitatása az öt íz alapján 五味難性

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.3.1. Idézet a *[Nirvāṇa] sūtrából* 引經

Továbbá, a *[Nirvāṇa sūtra]* hatodik, kilencedik és harminckettedik [tekercsében], mindenhol a vérrel kevert öt íz szerint rangsorolják a közönséges lényeket, a három jármű [lényeit] és a buddhákat.⁴³²

⁴³² *Nirvāṇa sūtra* (6. tekercs): Buddha ismét szólt Kásjapához: Jó Fiam! Ebben a csodálatos *Nirvāṇa sūtrában* négy olyan embertípusról van szó, aki képes megőrizni a helyes tant, képes megalapítani a helyes tant, és képes emlékezni a helyes tanra. [...] Melyik ez a négy fajta? Vannak emberek, akik miután megszületnek, tele vannak mindenfajta szenvedéllyel, ez az első fajta. A folyamba lépett [*śrotāpanna*] és az egyszer visszatérő [*sakrdāgāmin*] a második fajta. A nem visszatérő [*anāgāmin*] a harmadik fajta. Az *arhat* a negyedik. Ez a négy fajta ember miután

又第六、第九、及三十二，皆以雜血五味用對凡夫、三乘及佛。

megszületik, nagy hasznára lehet a világnak, a világ iránti könyörületből a világra támaszkodva békét és boldogságot hozhat embereknek és isteneknek. 佛復告迦葉：善男子！是大涅槃微妙經中，有四種人，能護正法，建立正法，憶念正法。[...] 何等為四？有人出世，具煩惱性，是名第一。須陀洹人斯陀含人，是名第二。阿那含人，是名第三。阿羅漢人，是名第四。是四種人出現於世，能多利益，憐愍世間，為世間依，安樂人天。(T12: 375, p. 637, a20-27). *Nirvāṇa sūtra* (9. tekeres): Kāśyapa így szólt: Mondd, milyen fokozatai vannak a buddhatermészetnek? Buddha így szólt: Jó Fiam! A *śrāvākák* természeté olyan, mint a tej, a *pratyekabuddháké*, mint a tejföl, a *bodhisattváké*, mint a vaj, a buddháké pedig olyan, mint a tisztított vaj (*ghī*). Ezért a *Nirvāṇa sūtra* négy különböző buddhatermészetről beszél. Kāśyapa tovább kérdezett: A lények természete mihez hasonlít? Buddha így szólt: Jó Fiam! Amikor a tehén először ad tejet, akkor vére még nem vált külön a tejtől, a közönséges emberek [buddha]természete minden fajta szenvedéllyel keveredik, ezért olyan, mint [a vérrrel kevert tej]. 迦葉言：云何性差別？佛言：善男子！聲聞如乳，緣覺如酪，菩薩之人如生熟酥，諸佛世尊猶如醍醐。以是義故，大涅槃中說四種性而有差別。迦葉復言：一切眾生性相云何？佛言：善男子！如牛新生乳血未別，凡夫之性雜諸煩惱亦復如是。(T12: 375, p. 664, b18-23). *Nirvāṇa sūtra* (32. tekeres, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet): Mindenfajta tudatlanság és tisztátalanság egyaránt végső soron azonos a buddhatermészettel. Miért? A buddhatermészet oka miatt. A tudatlanságból elkövetett tettektől kezdve a számos tisztátalanságig minden részesül az öt jó halmazból (*skandha*). Ennek neve buddhatermészet. Ebből az öt jó halmazból kiindulva lehet elérni a legfelsőbb, legtokéletebb megvilágosodást (*anuttara-samjaksambodhi*). Ezért a *sūtrában* korábban azt mondtam, hogy a lények buddhatermészete olyan, mint a vérrrel kevert tej. A vér jelenti a tudatlanságból elkövetett tetteket és valamennyi tisztátalanságot. A tej nem más, mint az öt jó halmaz. Ezért mondom, hogy a számos tisztátalanságból és az öt jó halmazból lehet elérni a legfelsőbb, legtokéletebb megvilágosodást. Úgy, ahogyan a lények teste mind tiszta vérből jön létre, és ebből érik el a buddhatermészet megvalósulását. A folyamba lépett [*śrotāpanna*] és az egyszer visszatérő [*sakrdgāmin*] elvágott néhány tisztátalan tett okot, ezért buddhatermészete olyan, mint a tej. A nem visszatérő ember [*anāgāmin*] buddhatermészete olyan, mint a tejföl, az *arhaté* pedig olyan, mint a túró. A *pratyekabuddhák*tól egészen a tizedik fokozaton álló *bodhisattvák*ig, ezeknek a lényeknek a buddhatermészete olyan, mint a vaj. A *Tathāgata* buddhatermészete olyan, mint a tisztított vaj (*ghī*). 一切無明、煩惱等，結悉是佛性。何以故？佛性因故。從無明行及諸煩惱，得善五陰。是名佛性。從善五陰乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提。是故我於經中先說，眾生佛性如雜血乳。血者，即是無明行等、一切煩惱。乳者，即是善五陰也。是故我說從諸煩惱及善五陰，得阿耨多羅三藐三菩提。如眾生身，皆從精血而得成就佛性亦爾。須陀洹人、斯陀含人，斷少煩惱，佛性如乳。阿那含人，佛性如酪，阿羅漢人，猶如生酥。從辟支佛至十住菩薩，猶如熟酥。如來佛性，猶如醍醐。T12: 375, p. 818, b27-c9).

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.3.2. A nem értés bírálata 難不了

Miért van, hogy a buddhatermészet az emberekben különböző szintekre osztható?

何故佛性在人，差降不同？

Magyarázat: A [buddhatermészet] név azonos, de lényege eltérő [mind a három idézet másképpen rangsorolja a lényeket]. Ez arra utal, hogy a relatív és a végső tanítás útjai eltérőek. A [*Nirvāṇa sūtra*] hatodik tekercsében ez áll: A közönséges ember [buddhatermésze] olyan, mint a tej, a folyamba lépett [śrotāpanna] olyan, mint a tejföl, az egyszer visszatérő [sākrāgāmin] olyan, mint a túró, a nem visszatérő [anāgāmin] olyan, mint a vaj, az arhaté, a pratyekabuddháé és a buddháé olyan, mint a tisztított vaj (ghī).⁴³³ Ez a tripiṭaka tanítása szerinti öt íz hasonlata. A [*Nirvāṇa sūtra*] harmincharmadik tekercsében ez áll: Az élőlények [buddhatermésze] olyan, mint a vérrel kevert tej, a folyamba lépett [śrotāpanna] és az egyszer visszatérő [sākrāgāmin] olyan, mint a tiszta tej, a nem visszatérő [anāgāmin] olyan, mint a tejföl, az arhatoké olyan, mint a túró, a pratyekabuddháé olyan, mint a vaj, a buddháé pedig olyan, mint a tisztított vaj (ghī).⁴³⁴ Ez a közös tanítás szerinti öt íz hasonlata. A buddhatermészet csak a relatív tanításban osztható szintekre az ember esetében. Valamennyi ember élőlény, akkor miért nem egyforma a buddhatermészetük?

出：名同體異，令知權實分途，故第六云：“凡夫如乳，須陀洹如酪，斯陀含如生蘇，阿那含如熟蘇，羅漢、支佛、佛如醍醐。”此譬三藏五味。三十三云：“眾生如雜血乳，須斯二果如淨乳，阿那含如酪，阿羅漢如生蘇，支佛如熟蘇，佛如醍醐。”譬通五味。只為教權，在人差降。人並有情，性何不等？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.4. A fokozatok és a buddhatermészet meglátása 道品，見性

⁴³³ Pontatlan idézet, a 6. tekercsben csak a lények rangsorolása található meg, nem társít hozzá ízeket.

⁴³⁴ Nem 33., hanem 32. tekercs, lásd fent. Az idézet nem pontos.

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.4.1. Idézet a *[Nirvāṇa] sūtrából* 引經

Továbbá a *[Nirvāṇa sūtra]* huszonhetedik [tekercsében] ez áll: Ha gyakoroljuk a nemes nyolcrétű ösvényt, akkor meglátjuk a buddhatermészetet.⁴³⁵ Az *Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra*ban és az *Abhidharmakośa śāstra*ban⁴³⁶ egyaránt benne van a nemes nyolcrétű ösvény [tanítása], és a *sūtrákban* is mind benne vannak a különböző fokozatok.

又二十七云：“若修八正，即見佛性”。《婆沙》《俱舍》悉有八正，乃至諸經咸有道品。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.2.4.2. A nem értés bírálata 難不了

Ám de mely nemes nyolcrétű ösvény gyakorlása vezet el melyik [szintű] buddhatermészet meglátásához?

為修何八正，見何佛性？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.1.3. Összefoglaló cáfolat 總斥

Tehát te nem tudod, hogy mit jelent a buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége.

故子不知，佛性進否。

⁴³⁵ *Nirvāṇa sūtra* (27. tekercs, *Az Oroszlánüvöltés bodhisattváról* című fejezet): Aki gyakorolja az utat, az meglátja a buddhatermészetet. 修習道者，為見佛性。(T12: 375, p. 783, c19-20). Ugyanebben a fejezetben: Aki gyakorolja a nemes nyolcrétű ösvényt, eléri azt, hogy nem születik, és nem hal meg többé. Nem megszületni és nem meghalni, ezt nevezzük megszabadulásnak. 修八聖道故，得無生死。無生死故，名得解脫。(T12: 375, p. 781, a1-3).

⁴³⁶ *Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra* (*Apidamo dapiposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論; T27: 1545) és *Abhidharmakośa śāstra* (*Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論; T29: 1558).

III.2.3.2.4./b. Elemzés (22.): A szintekre osztható buddhatermészet

A továbbiakban a *Nirvāṇa sūtra* újabb relatív tanítását mutatom be, amely a vérrel kevert öt íz szerint rangsorolja a lényeket, illetve azok buddhatermészetét. A vér a szennyezettségek szimbóluma, az öt íz (tej, tejföl, túró, vaj, *ghī*) pedig a tiszta buddhatermészet egyre kifinomultabb szintjeit jelképezi.

A hatodik tekercsben található a *tripiṭaka* tanítása szerinti hasonlat. A *Nirvāṇa sūtrában* ezen a helyen nem esik szó az öt ízről, hanem csak a tan megőrzésére képes lények *hīnayāna* szerinti felosztását olvashatjuk. A legalsó szinten állnak azok a lények, akik tele vannak szenvedélyekkel, második szinten áll a folyamba lépett és az egyszer visszatérő, harmadik szinten a nem visszatérő, negyediken pedig az *arhat*. Mingkuang kibővíti a felsorolást, és hozzárendeli a szintekhez az ízeket, mindezt pedig úgy teszi, mintha a *Nirvāṇa sūtrából* idézne.

A kilencedik tekercsben található a *maḥāyāna* szintek szerinti rangsor, ezért van ez a különleges tanítás szerinti hasonlat.⁴³⁷ Itt már valóban a vér és az öt íz szerint rangsorolja Buddha a lényeket, a következő sorrendben: a vérrel kevert tej ízének felelnek meg a lények, a tej ízének felelnek meg a *śrāvakák*, a tejföl ízének a *pratyekabuddhák*, a vaj ízének a *bodhisattvák* és végül a *ghī* ízének a buddhák. Ezt a hasonlatot Mingkuang nem kommentálja.

A harmincketedik tekercsben található rangsor *hīnayāna* és *maḥāyāna* szinteket is tartalmaz, ezért Mingkuang és Shiju szerint is a közös tanítás szerinti rangsort képviseli. E hasonlat szerint a közönséges lények buddhatermészete olyan, mint a vérrel kevert tej, a folyamba lépett és az egyszer visszatérőé olyan, mint a tiszta tej, a nem visszatérőé olyan mint, a tejföl, az *arhaté* olyan, mint a túró, a *pratyekabuddháké* és a *bodhisattváké* olyan, mint a vaj, a Tathāgata buddhatermészete pedig olyan, mint a *ghī*. A tökéletes tanítás és a végső igazság szerint a buddhatermészet nem osztható fokozatokra, nem rangsorolható.

⁴³⁷ Shiju értelmezése szerint: A hatodik tekercs [hasonlata] megvilágítja a *tripiṭaka* tanítása szerinti buddhatermészetet, a kilencedik tekercs [hasonlata] megvilágítja a különleges tanítás szerinti buddhatermészetet, a harmincketedik tekercs [hasonlata] pedig megvilágítja a közös tanítás szerinti buddhatermészetet. 第六卷明藏教佛性，第九卷明別教佛性，及三十二卷明通教佛性。(X56: 937, p. 576, a9-11).

A nemes nyolcrétű ösvény tanítását tartalmazó *Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra* (Apidamo Dapiposha lun 阿毘達磨大毘婆沙論) és *Abhidharmakośa śāstra* (Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論) a *tripiṭaka* tanításához tartoznak, ám a többi tanításban is megtalálható a nemes nyolcrétű ösvény tanítása. Amint a fentiekben láttuk, a különböző tanításokban mind megtalálhatók a buddhatermészet egymástól eltérő fokozatai. Így tehát, ha valaki szóról szóra értelmezi ezeket a relatív tanításokat, és megkísérli a nemes nyolcrétű ösvény gyakorlását a különböző tanítások által meghatározott fokozatokra jellemző buddhatermészet-típusok meglátásához rendelni, egészen biztosan összezavarodik. A buddhatermészet fokozatokra való felosztása minden esetben a relatív tanítás részét képezi, a valós és tökéletes tanításban a buddhatermészetet nem lehet sem kategorizálni, sem rangsorolni. A fenti hasonlatok nem tanítják azt, hogy a buddhatermészet mindenre egyformán kiterjed, hanem csak érző lények esetében beszélnek különböző buddhatermészet-szintekről, tehát ezekben a buddhatermészet tanítása nem teljes. A fent bemutatott *Nirvāṇa sūtra* idézetek közt találunk olyat, amely szerint a buddhatermészet csakis a buddhák sajátja, és találunk a leggonoszabb lények buddhatermészetére tett utalást is. Mivel ezek ellentmondanak egymásnak, egyiket sem értelmezhetjük szó szerint, tudnunk kell, hogy ezek mind a relatív tanítás részét képezik, és ezekben a buddhatermészet tanítása nem teljes. Zhanran sikeresen bebizonyította, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* a buddhatermészet tanítása nem egységes, mivel hol a relatív, hol a valós szerint tanítja. Továbbá az is bizonyóságot nyert, hogy nemcsak az az idézet minősül relatív tanításnak, amely szerint a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra, hanem a *Nirvāṇa sūtrában* más helyen is találunk a buddhatermészetre vonatkozó relatív tanításokat, amelyeket nem értelmezhetünk szó szerint. Itt zárul az a nagyobb gondolati egység, amely a buddhatermészet tanításának teljességét és nem teljességét tárgyalja.⁴³⁸ A továbbiakban Zhanran kifejti az okot, amiért a relatív tanítás nem mondja, hogy a buddhatermészet az élettelen tárgyakban is benne található.

⁴³⁸ Jingjue szövegfelosztásában lásd fent a 2.1.2.1.4.1.2.3.2.1. számú alcím.

III.2.3.2.5./a. Fordítás (23.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2. A relatív és a végső tanítás 教之權、實

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.1. A vendég kérdése 客難

A vendég kérdezte: A relatív tanítás miért nem mondja, hogy a [buddhatermészet] tett- és értelemokai mindenhol jelen vannak?

客曰：何故權教不說緣、了二因遍耶？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2. Zhanran válasza 主答

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1. A *Nirvāṇa sūtra* relatív és végső tanításainak [alkalmazásában rejlő] indíték általános bemutatása 通示《涅槃》權、實意

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.1. A fejletlen lények relatív tanítással történő megnyugtatósa 為未熟，用權蘇息

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.1.1. Az alacsony rendű képességekkel rendelkezők nem tudnák elviselni 機劣未堪

Én így szóltam: A lények időtlen idők óta a személyes én és a személyes én által birtokolt tárgyak [kategóriái] szerint gondolkodnak. Ha így gondolkodó [lényeket] tanítunk, akkor egyelőre helytelen azt mondani, hogy [a buddhatermészet] mindenhol jelen van.

余曰：眾生無始計我、我所。從所計示，未應說遍。

„A személyes én és a személyes én által birtokolt tárgyak [kategóriái] szerint gondolkodnak” stb. [bekezdés magyarázata]: [Akik hisznek] a személyes lélekben, a skandhakat aktívra [teremtőre] és passzívra [teremtettre osztják]. Az első [forma] aktívnak tekintik, a többi négy skandhát [érzet, képzet, késztetés és tudatosság] pedig passzívnak. Ha felcseréljük őket [az utóbbi négy a teremtő és a forma a teremtett], az sem változtat a lényegen. Az aktív a teremtőt és a tulajdonost jelenti, a passzív pedig a teremtés folyamán létrejött dolgokat. A teremtő és a teremtett mindig azonos egymással. A négy mondat [a jó emberekről és az icchantikákról] megfelel az ilyen emberek gondolkodásának. [De] ha [ezek a lények] meghallják, [hogyan]

a buddhatermészet mindhárom oka] mindent áthat, becsmérelni fogják [ezt a tanítást], mivel ellenkezik a gondolkodásmódjukkal, majd [ennek következtében] mélyre fognak süllyedni a szenvedésben, ezért mondja [Zhanran], hogy „nem helyes” stb.

言計我、我所，等者：謂於神我，計陰能所，計一為能，四陰為所。互計能所，亦復如此。能謂能造宰主，所謂僕從莊嚴，能嚴所嚴常等。四句隨計隨著。若聞說徧，逆其計謂，生謗墮苦，故云未應等。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.1.2. A tett- és értelemokok behatároltságáról
緣、了不徧

A *Nirvāṇa sūtra* a relatív tanítást hordozva fejti ki a végső soron valós tanítást. Ezért szükségszerűen az üres térhez hasonlítja az alapvető okot [a végső tanítás értelmében], de nem hasonlítja hozzá a tett- és értelemkokokat [a relatív tanítás miatt].

《涅槃經》中，帶權說實。故得以空譬正，未譬緣、了。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.1.3. A három ok egyforma behatároltságáról 三因俱局

Ha a tanítás mindvégig csak relatív lenne, akkor mindhárom okot egyformán behatároltként [csak az élőlényekre vonatkozóként] tanítaná. Úgy, ahogyan a különleges tanítás kezdő tanítványa is, amikor [először] hall a [buddhatermészet] alapvető okáról, akkor behatároltként [tanulja meg], és ugyanilyennek [ismeri meg] a *tathāgatagarbha* természetét és az abszolút princípium természetét is.

若教一向權，則三因俱局。如別初心，聞正亦局，藏性、理性一切俱然。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.1.4. A relatív tanítás alkalmazásának indítékairól
szóló magyarázat befejezése 結用權意

A fentiek miatt széles körben hallani, hogy az élettelen tárgyaknak nincs [buddhatermészetük]. [Akik ezt hangoztatják, azok] tévedésre alapozva, téves [elveket] fejtenek ki. Azt mondják, hogy a teremtető [tudatnak] van [buddhatermésze], de mivel a relatív tanítás alapján határozzák meg a buddhatermészetet, azt is állítják, hogy a [tudat által] teremtetett [forma] nélküli [a buddhatermészetet].

所以博地聞無情無。依迷示迷，云能造是，附權立性，云所造非。

A három ok egyforma behatároltságáról: Ha az alapvető ok is ilyen lenne [behatárolt, csak az élőlények sajátja], akkor nem lenne összefüggés kezdet [ok] és vég [eredmény] között. Mint például a különleges tanításban, a tan útja a hit [fokozatain] keresztül emelkedik feljebb a földreig,⁴³⁹ és a meditáció tárgya a középút szerinti alapvető ok.⁴⁴⁰ A kiindulópont a [buddhatermészet] tette, azután következik a gyakorlás, és majd csak azután válik láthatóvá a *tathāgatagarbha* természet. A *tathāgatagarbha* a profán világban benne rejlő princípium, a princípium pedig azonos a valós abszolút princípiummal. Így hiába gyakorolnak, a fokozatok nem olvadnak össze, mert a *tathāgatagarbha* természetet [az élőlényekre] korlátozottan tekintik, és a három [ok] abszolút princípiuma mindvégig korlátozott marad. Ebből tudom, hogy amennyiben a buddhatermészet gyakorlása nem terjed ki az élettelen tárgyra, akkor az a [gyakorlás] a különleges tanításhoz tartozik. Ezért a relatív tanításban gyakran lehet hallani, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük. Amennyiben nem mondják, hogy az egyén karmája folytán keletkezett környezetnek is van buddhatermésze, akkor a fentiekhez hasonló az elméletük. Ezért mondja, hogy az élettelen tárgyaknak is kivétel nélkül van buddhatermészetük.

云三因俱局者：正亦前後互不相通。如別教，教道仰信登地，中道正因為境也。前緣修向後，方顯藏性者。藏謂俗

⁴³⁹ A különleges tanításban a gyakorló által bejárni rendelt szintek rendszere a hit fokozataival kezdődik, majd elvezet a *bodhisattva* földreig. Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

⁴⁴⁰ A kizárólagos közép (*dan zhong* 但中) tanítása, amely nem tartalmazza az üres és a közép igazságait.

理，理即真理。若事若行，次第不融，名藏性局，三理初後，名理性局。故知行性，不遍無情，即別義也。故權教博地宜聞無情無性之說。不云依報有性，順彼情計。是故云，無所除無情即是佛性。

III.2.3.2.5./b. Elemzés (23.): A *Nirvāṇa sūtra* relatív tanításainak az indítéka

A vendég kérdésére, hogy a relatív tanítás miért nem mondja, hogy a buddhatermészet tett- és értelemokai is jelen vannak az élettelen tárgyakban, Zhanran azt válaszolja, hogy a lények tudatlansága miatt. Azok a lények, akik szerint a világ a személyes énből és a személyes én által birtokolt tárgyak dualitásából áll, nem képesek megérteni az élettelen tárgyak buddhatermészetéről szóló tanítást. Aki önmagára önálló individuumként, az élettelen tárgyra pedig birtoktárgyakként tekint, annak nem szabad a buddhatermészet egyetemes-ségét tanítani, hiszen ilyen prekoncepciókkal úgysem lenne képes helyesen felfogni. Kétkelkedne, majd becsmérelné a tanítást, ezért számára jobb, ha nem is hall róla. A teremtő (*nengzao* 能造) a tudatot jelenti, a teremtet (*suozao* 所造) pedig a tudat által létrehozott formákat.⁴⁴¹ Az általánosan is elfogadott csak-tudat filozófia értelmében a személyes tudat által létrehozott objektív tárgyak szintén tudattermészetűek, tehát végső soron nincs különbség teremtő és teremtet között. Zhiyi filozófiájában nincs különbség a csak-tudat és a csak-forma között, a világ minden létezője egyszerre csak-tudat, csak-forma, csak-hang, csak-illat stb.⁴⁴² Csak az képes az élettelen tárgyak buddhatermészetének tanítását megérteni, aki a csak-tudat és a csak-forma nem kettősségét felismerte. Buddha azok számára tanította a tett- és értelemokokat a lényekre korlátozva, akik elkülönítik a külső tárgyakat a belső tudattól.

Zhanran a fentiekben megnevezi, hogy a különleges tanítás követőivel vitatkozik, hiszen ők tartják úgy, hogy a buddhatermészet

⁴⁴¹ Shiju azonosítja a teremtőt a tudattal, a teremtetet pedig a formával; X56: 937, p. 576, c6-7.

⁴⁴² Ziporyn 2000. p. 164. A kínai buddhizmusban a csak-tudatosság (*weishi* 唯識;

nem vonatkozik az élettelen tárgyakra, és a buddhatermészet három oka egyaránt csakis a lényekben található. Mivel a *Nirvāṇa sūtra* a relatív tanítást hordozva fejti ki a végső tanítást, ezért a végső tanítás értelmében az üres térhez hasonlítja az alapvető okot, hogy aki képes felfogni a hasonlat mély értelmét, megértse, hogy a buddhatermészet egyetemes, és mindenhol jelen van, ám azért, hogy az alacsonyabb tudati szinten lévő lényeket ne zavarja össze, ne bizonytalanítsa el, a tett- és értelemokokat a relatív tanítás értelmében tanítja úgy, hogy az csak az élőlények sajátja.

Miután megmagyarázta a *Nirvāṇa sūtra* buddhatermészetről szóló relatív tanításának indítékát, Zhanran tesz egy kitérőt, és bemutatja a tanítás öt korszakán⁴⁴³ végigvonuló hirtelen tanítást, amely a végső soron valós tanítást tartalmazza, majd visszatér a *Nirvāṇa sūtra* relatív és valós tanításainak az elemzéséhez.

vijñaptimātra) fogalmat a *faxiang* 法相 iskola tanításaival hozzák összefüggésbe. A csak-tudat (*weixin* 唯心; *cittamātra*) fogalma, amely tágabb értelmet nyert, a *chan* és a *huayan* iskolákkal függ össze (Lai 1997. p. 65). Zhanran ez utóbbit használja művében. A *tiantai* iskola filozófiája szerint a csak-tudat vagy a csak-tudatosság nem lehet más, mint csak-forma, ami szintén nem más, mint csak-illat, csak-hang stb. Zhiyi *Sinianchu* 四念處 című művében kritika alá vonta és egyoldalúnak ítélte a csak-tudat vagy csak-tudatosság tanítását, munkájában így ír erről: Nincs tudat a formán kívül, és nincs forma a tudaton kívül. Ha nem különíthetjük el a formát [a tudattól], akkor nincs önmagában létező forma, így hogyan is lehetne önmagában álló tudatosság? Bizony, nincs önmagában álló tudatosság! A tökéletes tanítás szemszögéből [a csak-tudatosság] csak-forma [azt is jelentheti, hogy: csak-szín], csak-hang, csak-illat, csak-íz, csak-tapintás és csak-tudatosság. Ha mindezt összefoglaljuk, akkor [azt kell mondanunk, hogy] minden egyes *dharma* tökéletesen tartalmazza a *dharma-dhātu* valamennyi *dharmáját*. 離色無心、離心無色。若不得作此分別色，無分別色，云何得作分別識？無分別識耶！若圓說者，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識。若合論，一一法皆具足法界諸法等。 (T46: 1918, p. 578, c6-10).

⁴⁴³ A *tiantai* iskola szerinti öt korszak (*wushi* 五時): 1. az *Avatamsaka sūtra* tanításának korszaka (*Huayan* 華嚴); 2. a Szarvasligetben elhangzott tanítások (*hīnayanā*) korszaka (*Luyuan* 鹿苑); 3. a *Vaipulya* (terjedelmes) *sūtrák* tanításának a korszaka (*Fangdeng* 方等); 4. a *Prajñāpāramitā sūtrák* tanításának korszaka (*Bore* 般若) 5. a *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* tanításának a korszaka (*Fahua* 法華, *Niepan* 涅槃). Lásd Hamar 2004. pp. 114–115; Chappell 1983.

III.2.3.2.6./a. Fordítás (24.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.2. Megelőzése annak, hogy a hanyatlás korszakában a relatív és a végső tanítást együtt tárgyalják 防末代權、實並明

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.2.1. A Buddha egész életén végigvonuló hirtelen tanítás bemutatása 却示一代顯頓

Továbbá [Buddha] élete során többször is kinyilatkoztatta a hirtelen tanítást. Például, az *Avatamsaka sūtrában* az áll, hogy a környezet és a lények nem különböznek egymástól, Samantabhadra [*bodhisattva* együtt érző] szeme mindent lát, és a három [a Buddha, a tudat és a lények] közt nincs különbség. A *Mahāsaṃnipata sūtra* szerint a szennyezett és a tiszta nem különül el egymástól, és mindent egységben áthat. A *Vimalakīrtinirdeśa sūtra Felfoghatatlanról* című fejezetében az áll, hogy a bőr egyetlen pórusa is tartalmazza [az egész világot]. A *Viśeṣacintabrahma paripṛcchā*-ban nincs olyan *dharma-dhātu*,⁴⁴⁴ amelyet Wangming [*bodhisattva* fénye be ne ragyogna]. A *Prajñāpāramitā sūtrák* szerint minden lételem átjárja egymást, és nincs köztük kettősség. A *Lótusz sūtra* tanítása szerint a kezdet és a vég valódi tulajdonsága azonos.

又復一代，已多顯頓。如《華嚴》中，依正不二，普賢普眼，三無差別。《大集》染淨一切融通。《淨名》《不思議》，毛孔含納。《思益》網明無非法界。《般若》諸法混同無二。《法華》本末實相皆如。

III.2.3.2.6./b. Elemzés (24.): Az öt korszakon végigvonuló hirtelen tanítás

Zhanran a fenti idézetekkel bizonyítja, hogy Buddha egész életében, vagyis a *tiantai* alaptanítások értelmében a tanítás mind az öt korszakában, hirdette a buddhatermészet végső igazság szerinti jelentését, a hirtelen tanítást alkalmazva. A hirtelen tanításban Buddha közvet-

⁴⁴⁴ A *dharma-dhātu*, kínaiul *fajie* 法界 a világmindenséget jelenti, (a fogalom átfogó magyarázatát lásd Hamar 1998. pp. 137–151).

lenül kimondja a végső igazságot, anélkül, hogy előtte módszeresen felkészítette volna hallgatóságát a tan befogadására, így ezt a tanítást van, aki megérti, és van, aki nem. Buddha közvetlenül megvilágosodása után az *Avataṃsaka sūtrát* hirdette, amely a hirtelen tanításnak felel meg. Zhanran az *Avataṃsaka sūtra* tanításai közül olyanokra mutat rá, amelyek alapját képezhetik a buddhatermészet egyetemes-ségéről szóló elméletnek. Az első, a személyek és a környezet nem kettősségének tanítása. Ez a kijelentés szó szerint nem fordul elő az *Avataṃsaka sūtrában*,⁴⁴⁵ az a híres hasonlat azonban, amely szerint a tudat úgy hozza létre a világot, ahogyan a festő festi meg a vásznon a külső tárgyakat, alapot kínál ehhez a következtetéshez: „A tudat miként a festő, / képes megfesteni a világokat, / az öt *skandha* belőle születik, / nincs, amit ne teremtené.”⁴⁴⁶ A második a Samantabhadra *bodhisattva*⁴⁴⁷ együttérző szemének hasonlata, amely a világ minden szegletébe ellát. Samantabhadra *bodhisattva* a következőket mondja:

Valamennyi univerzum bennem található, és szintúgy a bennük lakó számtalan buddha, tekintsd meg alaposan bőröm pórusait, megmutatom bennük a buddhák világait. Samantabhadra gyakorlása és fogadalma határtalan, és én azt már mind tökéletesen megvalósítottam, mindentlátó szemmel látom a világot, testem kiterjesztem hatalmas nagyra, ez a buddhák gyakorlata, hallgassátok figyelmesen!⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Chengguan 澄觀 (738–839) *Az Avataṃsaka sūtra összegzése* (*Huayan gangyao* 華嚴綱要) című művében megtalálható ez a kijelentés: A szent és a profán egyenlő, a személy és a környezet nem kettős, a tiszta és a szennyezett összefonódik egymással. 聖凡平等。依正不二。染淨融通。 (X8: 240, p. 834, c11-12).

⁴⁴⁶ Hamar 2008. p. 15.

⁴⁴⁷ Samantabhadra *bodhisattva* (Puxian pusa 普賢菩薩) a Buddhák meditációból és gyakorlásból eredő erényeinek a megtestesítője, általában Mañjuśrī *bodhisattva*-val (Wenshu pusa 文殊菩薩) együtt ábrázolják, Śākyamuni Buddha jobb és bal oldalán. Mañjuśrī a Buddhák tudásából, bölcsességéből és megvilágosodásából eredő erényeinek a megtestesítője. Samantabhadra a mindenhova kiterjedő jóság, kegyesség és a törvény *bodhisattva*-ja, akinek együttérző szeme a világ minden szegletébe ellát. Samantabhadrát fehér elefánton lovagolva ábrázolják, mennyei birodalma keleten van (Kiss 2014. pp. 75–76). Tíz fogadalma az *Avataṃsaka sūtra* szerint a *bodhisattva*-k tíz legfontosabb fogadalma. Samantabhadra ikonográfiai ábrázolásáról lásd Kiss 2014.

⁴⁴⁸ *Avataṃsaka sūtra* (*Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經, Śikṣānanda fordítása): T10: 279, p. 35, a13-16.

一切刹土入我身，所住諸佛亦復然，汝應觀我諸毛孔，我今示汝佛境界。普賢行願無邊際，我已修行得具足，普眼境界廣大身，是佛所行應諦聽。

Szintén az *Avatamsaka sūtra* tanítása szerint a Buddha, a tudat és a lények nem különböznek egymástól: „A Buddha is olyan, mint a tudat, / A lények olyanok, mint a Buddha, / Tudni kell, hogy a Buddha és a tudat, / Lényegüket tekintve kimeríthetetlenek. / Ha valaki megérti, a tudat működése / Teremti meg mindenhol a világokat, / Az meglátja Buddhát, / Megérti Buddha valós természetét.”⁴⁴⁹

A második korszak a *hīnayāna* korszaka. Abban nem hangzottak el végső tanítások, ezért Zhanran kihagyja a második korszakot. A *Mahāsaṃnipata sūtra* (*Da fangdeng daji jing* 大方等大集經) a tanítás harmadik korszakához tartozik, a *vaipulya* (*fangdeng* 方等), vagyis terjedelmes *mahāyāna sūtrák* korszakához. Ebben a *sūtrában* Buddha a *bodhisattvák* és a buddhák gyülekezetének az ürességet és más *mahāyāna* tanításokat hirdetett. A *Mahāsaṃnipata sūtra* a tudat eredendő tisztaságát tanítja, amelyet semmi sem szennyezhet be, nincs tehát valós ellentét tiszta és szennyezett között:

Valamennyi lény tudatának természete eredendően tiszta. E természet eredendő tisztaságát a szenvedélyek kötelékei nem képesek beszennyezni, olyan, mint az üres tér, nem lehet bemocskolni. A tudat természete és az üresség természete egyenlő, nincs köztük kettősség.⁴⁵⁰

一切眾生心性本淨。性本淨者·煩惱諸結不能染著·猶若虛空不可沾污。心性空性等無有二。

A *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* szintén a tanítás harmadik korszakához tartozik, *A felfoghatatlanról* (*Busiyi* 不思議) című fejezet azt tanítja, hogy a legpárányibb is tartalmazza a világmindenséget:

⁴⁴⁹ Hamar 2008. pp. 6–7.

⁴⁵⁰ *Mahāsaṃnipata sūtra* (*Da fangdeng daji jing* 大方等大集經): T13: 397, p. 11, c12-15.

A tíz irány országainak és földjeinek valamennyi napja, holdja, csillaga és csillagképe meglátható a bőr egyetlen pórusában.⁴⁵¹
十方國土，所有日月星宿，於一毛孔普使見之。

A *Viśeṣacintabrahma pariprcchā* (*Siyi fantian suowen jing* 思益梵天所問經) szintén a tanítás harmadik korszakához tartozik. Zhanran azt a hasonlatot emeli ki a *sūtrából*, amelyben egy *bodhisattva* fénye képes téren és időn át, a pokloktól a buddhaföldekig minden világot, lényeket és földeket egyaránt beragyogni.

Miután Buddha tanításában részesült, Wangming a jobb vállából, a mezíten jobb karja mentén az ujjai közül hatalmas fényt bocsátott ki. [Ez a fény] egyetemesen, határtalanul beragyogta a tíz irányt, megszámlálhatatlanul sok *kalpát* [világkorszakot felölelt], a buddhaföldekre is mind eljutott, mindezen belül [a fény beragyogta] a poklokat, az állatok világát, az éhező szellemek világát [stb.]⁴⁵²
於是網明即受佛教，偏袒右肩從右手赤白莊嚴抓指間放大光明。普照十方無量無邊，阿僧祇，佛國皆悉通達，其中地獄、畜生、餓鬼 [...]

A *Prajñāpāramitā sūtrák* a tanítás negyedik korszakát képviselik, a lételemek nem kettőssége egyik alapvető üzenetük, ezért számos helyen megtaláljuk benne a nem kettősség kifejtését:

Ha képesek vagyunk egyetemesen megérteni a lételemek nem-kettősségét, akkor minden *buddha-dharmát* is képesek leszünk egyetemesen megismerni.⁴⁵³
若能遍知諸法無二，即能遍知一切佛法。

⁴⁵¹ *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* (*Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經): T14: 475, p. 546, c17-18.

⁴⁵² *Viśeṣacintabrahma pariprcchā* (*Siyi fantian suowen jing* 思益梵天所問經): T15: 586, p. 43, b18-c2.

⁴⁵³ *Mahāprajñāpāramitā sūtra* (*Da bore boluomiduo jing* 大般若波羅蜜多經): T7: 220, p. 1072, a17-18.

A *Lótusz* a *Nirvāṇa sūtrával* együtt a tanítás ötödik, legutolsó és legtökéletesebb korszakához tartozik. A *Lótusz sūtrában* szereplő tíz ekként való tulajdonság (*shi ru* 十如) utolsó tagja a kezdet és a vég végső azonossága (*benmo jiujiing deng* 本末究竟等), amely a *dharma* minden tulajdonságának a végső azonosságát állapítja meg.⁴⁵⁴ A fent idézett sorok közös nevezője, hogy Zhanran valamennyiben egy *tiantai* alaptanítás jelképes vagy szó szerinti megfogalmazását látja. Az idézett tanítások és hasonlatok olyan tanításokat közvetítenek, amelyek összeegyeztethetők a kölcsönös tartalmazás, a nem kettősség és az egy gondolatban benne lévő háromezer világ *tiantai* tanításainak a szellemiségével. Ezek a buddhatermészet egyetemes-ségének premisszái is egyben. Ezzel Zhanran bebizonyította, hogy Buddha – a második korszak kivételével – a tanítás minden korszakában hirdette a végső, tökéletes tanítást.

III.2.3.2.7./a. Fordítás (25.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.2.2. A *Nirvāṇa sūtra* relatív tanításának a magyarázata 示大經帶權

A *Nirvāṇa sūtra* a tan hasonlóság [korszakában és] hanyatlási korszakában megjelenő tudatlansággal és ostoba nézetekkel szembeni elővigyázatosságból különbözteti meg a [buddhatermészet] alapvető okát a tett- és értelemokoktól, úgy, hogy különböző területet jelöl ki egyiknek és másiknak.

《涅槃》唯防像、末謬執，分正、緣、了，別指方隅。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.1.2.3. A vendég véleményének elutasítása, mivel a relatív és a végső tanításokat egyaránt tévesen érti 斥客權、實，俱迷

Ha valaki a végső soron valós tanítás értelmét megragadta, de téved a relatív tanítást illetően, akkor a végső tanítást sem érti maradéktalanul. Ha valaki a relatív tanítás értelmét megragad-

⁴⁵⁴ A tíz ekként való tulajdonság részletes bemutatását lásd alább a III.2.3.6.7. Elemzés (53.): *Az egy gondolatban benne lévő háromezer világ* című fejezetben.

ta, de téved a végső tanítást illetően, akkor mindkettőt tévesen érti. Látom, hogy előtted még a *hīnayāna* tanítása is homályos, és a tudat [kérdése] miatt a *mahāyānát* sem látod tisztán, [amely azt tanítja,] hogy a tudaton kívül nincs más külső tárgy.

若執實迷權，尚失於實。執權迷實，則權、實俱迷。驗子，尚昧小乘，由心故，暗大教，心外無境。

[Annak magyarázata, hogy] a tudaton kívül nincs más külső tárgy: Ha az élettelen tárgyaknak nem lenne buddhatermészetük, azt je-lentené, hogy a tudaton kívül van más környezet, ez viszont nem felelne meg a *mahāyāna* tanításának. A *mahāyāna* szerint a környe-zet és a lények, valamint a szennyezett és a tiszta [lételemek] mind csak-tudat [természetűek]. Így a tudaton való meditáció és a tudat tárgyain [objektív környezeten] való meditáció nem különbözik egymástól. Hogyan is lehetne a tudattól elválasztani és félredobni az élettelen tárgyakat?

心外無境者：無情非性，心外有境，則非大教。大教依正、染淨唯心。以心觀心境觀無二。焉於心外，別棄無情？

III.2.3.2.7./b. Elemzés (25.): A relatív és a valós tanítások indítéka

Miután röviden végigpásztázta a tanítás korszakain végigvonuló va-lós tanításokat, Zhanran visszatér a *Nirvāṇa sūtra* relatív tanítása mögött rejlő indíték megfejtéséhez. Az öt korszak tanítása szerint Buddha a *Nirvāṇa sūtrát* a legtökéletesebb *Lótusz sūtra* kifejtését követően tanította azért, hogy tanítványai közt egy se maradjon, aki a tanítást ne értette volna meg tökéletesen. Azok kedvéért tehát, akik valamilyen okból lemaradtak, és nem értették meg a *Lótusz sūtra* tö-kéletes tanítását, a *Nirvāṇa sūtrában* Buddha ismét alkalmaz ügyes módszereket. Ezen felül gondol azokra a lényekre is, akik a helyes tan fennállását követő korszakokban élnek, és akiknek képességei egyre gyengülnek, és az ő kedvükért a relatív igazság szerint tanítja a tett- és értelemokokat.

Zhanran hangsúlyozza, hogy nem elég megérteni a valós taní-tást, hanem ismerni kell a relatív tanítás mögött rejlő szándékot,

rejtett tartalmat is. Miután valaki a *Lótusz sūtra* tökéletes tanítását megértette, minden szöveg és minden tanítás a végső soron valós tanítás kifejezőeszközzé válik a számára. Ez azt jelenti, hogy a relatív tanítások nem elvetendők, helyes megértésük szintén lényeges. Zhanran rámutat arra, hogy a vendég egyiket sem érti: nem ismeri fel a relatív tanítások indítékát, és a *mahāyāna* csak-tudat filozófia azon alapvető tanítását sem tudja, hogy a tudaton kívül nincs más külső tárgy. Ha elfogadjuk, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük, akkor el kell ismernünk azt is, hogy az élettelen tárgyak különböznek a tudattól, ez viszont ellentmond a *mahāyāna* filozófia egyik alaptételének. Miután Zhanran átfogóan bemutatta a relatív és a valós tanítások közti különbséget, konkrét példákat hoz egyikre és másokra a *Nirvāṇa sūtrából*.

III.2.3.2.8./a. Fordítás (26.)

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2. A *Nirvāṇa sūtra* relatív és végső tanításainak bemutatása külön-külön 別示《涅槃》權、實文

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.1. A vendég kérdése 客問

A vendég így szól: Mondd, a *Nirvāṇa sūtra* csakis együtt tanítja [a relatívat és a végsőt]?

客曰：《涅槃》豈唯兼帶說耶？

A *Nirvāṇa sūtra* miért tartalmaz részrehajló igazságokat [a végső igazságokkal] együtt?

《涅槃》何故兼偏帶半？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2. Zhanran válasza 主答

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.1. Általános válasz 通答

Én ezt válaszoltam: A *sūtra* [egészét tekintve] közösen tárgyalja, és minden tanítást együtt tartalmaz. A *sūtrán* belül, az egyes fejezetekben vagy a valós tanítást, vagy a relatívat [tanítja].

余曰：約部通云，一切兼帶。部中品內，或實或權。

A *sūtra* mind a négy tanítást [tripiṭaka, közös, különleges és tökéletes] magába foglalja, ezért mindenfajta tanításról szól.
部具四教，故云一切。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.2. Részletes válasz 別答

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.1. A relatív és a végső tanítás együttes megvilágítása 權、實並明

Vegyük példának Kāśyapa ellenvetéseit, [ezek az üres térrel kapcsolatos kérdések] kifejezetten a tan hanyatlási korszakában élők képességeihez igazodnak, és semmi több, [Buddha ebben a párbeszédben] tehát a relatív és a végső tanítást egyaránt megvilágítja.

如申迦葉難，別為末代一機而已，則權、實並明。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.2. A mindvégig és kizárólag relatív tanítás 一向權

Mindvégig és kizárólag relatív tanítás például a Gangesz hétfajta élőlényéről szóló [hasonlat].⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ *Nirvāṇa sūtra* (32. tekeres, *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet): A Gangesz folyam vizében él hétfajta élőlény. (1) Az első mindig a vizek mélyén tartózkodik. (2) A második egy pillanatra felbukkan, majd azonnal újra lemerül. (3) A harmadik felbukkan, és egy kis időre megpihen a víz felszínén. (4) A negyedik fölbuggyan, és a víz felszínén körbenéz mind a négy irányba. (5) Az ötödik miután körbenézett, tovább úszik [a víz felszínén]. (6) A hatodik miután úszott [a víz felszínén], továbbra is ott időzik. (7) A hetedik a vízen és a szárazon is tud mozogni. (1) Amelyik mindig a vizek mélyén tartózkodik, az egy olyan nagy hal, amely súlyos rossz karmától szenved, a teste nehéz, és nagyon mély vizekben él, ezért mindig a vizek mélyén tartózkodik. (2) Amelyik egy pillanatra felbukkan, majd azonnal újra lemerül, az egy olyan nagy hal, amelynek rossz karmája miatt nehéz a teste, és a sekélyebb vizekben él. Egy pillanatra meglátja a napfényt, ezért felbukkan, de mivel teste nehéz, visszasüllyed. (3) Amelyik felbukkan, és egy kis időre a víz felszínén marad, annak neve *qiumi* hal, sekély vizekben él, örömet leli a napfényben, ezért felbukkan, és a víz felszínén időzik. (4) Amelyik fölbuggyan, és a víz felszínén körbenéz a négy irányba, annak neve *cuo* hal, azért néz körbe, mert élelmet keres. (5) Amelyik körbenéz, majd tovább úszik a víz felszínén, azt is *cuo* halnak nevezik, messze meglát valamit a vízen, és azt hiszi, hogy enni való, ezért gyorsan utána ered, emiatt tekint körbe, majd úszik. (6) Amelyik miután úszott, továbbra is a víz felszínén időzik, olyan hal, amely miután [a kiszemelt cél] után eredt, élelmet talált, ezért miután

若一向權，如恒河中七種眾生。

Először elmagyarázom, hogy minek a szimbóluma a hétfajta élőlény: Az első az *icchantikákat*, második az alacsonyabb szintű *hīnayāna* hívőket, harmadik a magasabb szintű *hīnayāna* hívőket,⁴⁵⁶ negyedik a *hīnayāna* szerinti négy eredmény fokozatait elért lényeket,⁴⁵⁷ ötödik a pratyekabuddhákat, hatodik a *bodhisattvákat* és a hetedik a buddhákat jelképezi. A folyam a különböző nézetek és gondolatok szimbóluma. A négy irányba való körbetekintés a négy nemes igazságon való elmélkedés jelképe. Az „egyaránt” szó [abban a mondatban, hogy „nem végső és végső tanítást egyaránt megvilágítja”] a relatív tanításra utal.

初言七種眾生者：一、闍提、二、外凡、三、內凡、四、四果、五、支佛、六、菩薩、七、佛。河譬見思。徧觀四方，譬觀四諦。竝是權也。

úszott, megpihent a vízen. (7) Amelyik vízen és szárazon is tud mozogni, az a teknős. Jó Fiam! Ilyen kifinomultan csodálatos a nagy *nirvāṇa* folyam vize! Abban is hétfajta élőlény van. Az elsőtől, amelyik mindig a mélyben tartózkodik [*icchantikák*], egészen a hetedikig [buddhák], hol elmerülnek, hogy felbukkannak a lények. 如恒河中有七眾生。一者常沒。二者暫出還沒。三者出已則住。四者出已遍觀四方。五者遍觀已行。六者行已復住。七者水陸俱行。(1)言常沒者，所謂大魚，受大惡業，身重處深，是故常沒。(2)暫出還沒者，如是大魚受惡業故，身重處淺。暫見光明，因光故暫出，重故還沒。(3)出已即住者，謂垢彌魚，身處淺水，樂見光明，故出已住。(4)遍觀四方者，所謂錯魚，為求食故，遍觀四方，是故觀方。(5)觀已行者，謂是錯魚，遙見餘物，謂是可食，疾行趣之，故觀已行。(6)行已復住者，是魚趣已，既得可食，即便停住，故行已復住。(7)水陸俱行者，即是龜也。善男子！如是微妙大涅槃河！其中亦有七種眾生。從初常沒，乃至第七，或入或出。(T12: 375, p. 821, c14-28).

⁴⁵⁶ A *tripitaka* tanításán belüli két közönséges fokozat. Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): Az azonosság hat fokozata című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

⁴⁵⁷ A *hīnayāna* szerinti négy fokozatot nevezik négy eredménynek, ezek: 1. a folyamba lépett (*xutuohuan* 須陀洹; *śrotāpanna*); 2. az egyszer visszatérő (*situohan* 斯陀含 *sakṛdāgāmin*); 3. a nem visszatérő (*anahan* 阿那含 *anāgāmin*); 4. a tökéletes ember, vagy *arhat* (*aluohan* 阿羅漢).

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.3. A mindvégig végső soron valós tanítás
一向實

**Mindvégig és kizárólag végső tanítás például [a *siddham* „i” be-
tűt alkotó] három kör, a két madár⁴⁵⁸, a három együttérzés⁴⁵⁹,
a tíz erény⁴⁶⁰ stb. [példázatokban foglalt tanítások].**

若一向實，如三點、二鳥、三慈、十德、等。

⁴⁵⁸ *Nirvāṇa sūtra* (8. tekercs, *A madár hasonlat* című fejezet): Akkor Buddha így szólt Kāśyapa *bodhisattvá*hoz: Jó Fiam! Van kétfajta madár, az egyik neve *jialinti*, a másiké mandarinkacsa. Együtt repülnek, és együtt pihennek meg, soha nem hagyják el egymást. A szenvedés, állandótlanság, éntelenség stb. lételemei ugyanilyenek, nem lehet őket elválasztani egymástól. Kāśyapa *bodhisattva* így szólt a Buddhához: Világ Tiszteltje, mondd miért mondtad, hogy a szenvedés, állandótlanság és éntelenség olyan, mint a *jialinti* és a mandarinkacsa? A Buddha így szólt: Jó Fiam! Az egyik lételem szenvedés, a másik öröm, az egyik lételem örök, a másik állandótlán, az egyik lételem személyes, a másik éntelen. Olyan ez, mint ahogyan a rizs különbözik a búzától, a búza különbözik a kölestől és a cukornádtól. Ez a sok fajta növény a csíráállapottól egészen a levelek hajtásáig és a virágzásig, mind állandótlán. Miután azonban gyümölcsseik megérnek, és az emberek learatják ezeket, akkor már örökre nevezük őket. Miért? A buddhatermészet igaz és valós volta miatt. 爾時佛告迦葉菩薩：善男子！鳥有二種，一名迦隣提，二名鴛鴦。遊止共俱，不相捨離。是苦、無常、無我等法，亦復如是，不得相離。迦葉菩薩白佛言：世尊，云何是苦、無常、無我，如彼鴛鴦迦隣提鳥？佛言：善男子！異法是苦，異法是樂，異法是常，異法無常，異法是我，異法無我。譬如稻米異於麻麥，麻麥復異豆粟甘蔗。如是諸種，從其萌芽，乃至花葉，皆是無常。菓實成熟人受用時，乃名為常。何以故？性真實故。 (T12: 375, p. 655, b13-23).

⁴⁵⁹ *Nirvāṇa sūtra* (14. tekercs): Az együttérzésnek három oka van. Az egyik ok a lények, a másik ok a tan, a harmadik pedig az ok nélküli [együttérzés]. 慈有三緣。一緣眾生，二緣於法，三則無緣。 (T12: 375, p. 694, c5-6).

⁴⁶⁰ *Nirvāṇa sūtra* (19. tekercs): Ha van olyan *bodhisattva-mahāsattva*, aki ezt a *Nirvāṇa sūtrát* gyakorolja, akkor tíz erényre tesz szert, amellyel a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* nem rendelkeznek. [Ez a tíz erény] felfoghatatlan, mások számára különös és csodálatos, nem belső és nem külső, nem nehéz és nem könnyű, nem jelleg és nem jelleg, nem világi lételem, nincs kinézete, és a világban nem létezik. 若有菩薩摩訶薩，修行如是大涅槃經，得十事功德，不與聲聞辟支佛共。不可思議，聞者驚怪，非內非外，非難非易，非相非非相，非是世法，無有相貌，世間所無。 (T12: 375, p. 730, a8-12). Mind a tíz erénynek számos alcsoportja van.

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.4. A nem végső és végső tanítások általános felsorolása 泛例權、實

A többi [példát] is pontosan tudom, de itt most nem sorolhatom fel mindet.

他皆準知，不可具述。

A három kör a [siddham „i”] betűt alkotja, jelentését már elmagyaráztam. Az együtt repülő két madár jelképezi az örök és nem örök, kettős és nem kettős [ellentétpárok azonosságát]. A tíz erény esetében már a kezdet kezdetén elérhető a legmagasabb valós és bizonyított erény. Ezekből a példák közül nagyon sok van, ezért mondja, hogy „a többi példát is pontosan tudom stb.”.

三點從字，譬以說。二鳥俱遊，譬常無常，二而不二。十功德者，竝初地已上真證功德。此例甚多，故云他皆準知等。

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.2.2.5. Végezetül a végső igazságot tartalmazó szövegrészek kiemelése és a többi elutasítása 終舉實文，斥他

Amikor az örök formáról⁴⁶¹ van szó, akkor ez a forma vajon nem terjed ki valamennyi környezetre és lényre? Akkor miért határolnánk be és szorítanánk korlátok közé az üres teret?

如云色常，色言，豈不收於一切依正？何故制空，令局限耶？

2.1.2.1.4.1.2.3.2.2.2.3. Összefoglaló cáfolat 結斥

Ez tehát mind azt jelenti, hogy az emberek nem tudják, hogy a tanítások közt van relatív és végső soron valós.

此世人不知，教之權、實。

⁴⁶¹ *Nirvāṇa sūtra* (35. tekercs): A forma állandótlan. Az okok megszűnésével ez a forma a megszabadulás örök formája lesz. 色是無常。因滅是色獲得解脫常住之色。 (T12: 375, p. 838, b16-17).

III.2.3.2.8./b. Elemzés (26.): Példák a *Nirvāṇa sūtra* relatív és valós tanításaira, külön-külön

A fenti szövegrész konkrét példákon keresztül mutatja be a *Nirvāṇa sūtra* relatív és végső tanításait. A vendég azért kérdezi meg, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* a relatív és a végső igazság kifejtése mindvégig együtt történik, mivel a fentiekben részletesen elemzett párbeszédben Kāśyapa a relatív szerint kérdezett, Buddha pedig hol egyik, hol másik szerint válaszolt, tehát az üres térrel kapcsolatos párbeszédben a kétfajta tanítás együtt volt jelen. Zhanran válasza az, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* általában együtt van jelen mindenfajta tanítás, az egyes fejezeteken belül azonban előfordul, hogy csak a relatív vagy csak a valós tanítás szerint tanít Buddha.

Ennek értelmében háromfajta tanításról beszélhetünk: (1.) az egyik az, ahol a relatív és a valós együtt van jelen (mint például Kāśyapa és Buddha párbeszéde a buddhatermészetről és az üres térről); (2.) a másik a mindvégig relatív; (3.) a harmadik pedig a mindvégig valós. Mindvégig relatív tanítás a Gangesz hétfajta élőlényéről szóló hasonlat, ahol a legsúlyosabb hal, amelyik sohasem bukkan föl a víz felszínére, az *icchantikák* jelképe, a hetedik pedig a teknős, aki vízben és szárazföldön egyaránt otthonosan mozog, ez a Buddha jelképe, aki elérte a megszabadulást, de ugyanakkor minden létbirodalomban jelen van. E két véglet között találhatók a különböző fejlettségi szintet elért lények. Ez a hasonlat azért mindvégig relatív, mert a buddhatermészet végső soron nem osztható fokozatokra. Mindvégig valós tanítások: a *siddham* „i” betű hasonlata, ahol a három kör a három erény kölcsönös tartalmazását jelképezi. Az együtt repülő két madár hasonlata, amely az ellentétpárok azonosságának a szimbóluma, a kettő és mégsem kettő (*er er bu er* 二而不二) logikai formulájának a képi megfelelője. Végső tanítás a három együttérzés, amely kölcsönösen tartalmazza egymást, és a csodálatos és felfoghatatlan tíz erény. Az örök forma a *nirvāṇa* tiszta *dharmáit* jelenti, amely a személyes és a környezeti szférát egyaránt áthatja, az ok szintjén ugyanúgy, mint az eredmény szintjén. A hasonlatok bemutatása után Zhanran visszatér az eredeti gondolathoz: a végső soron valós tanítás szerint a buddhatermészet mindenhol jelen van, élőben és élettelenben egyaránt, a probléma csupán az, hogy az emberek nem tudják különválasztani a valós tanításokat az ügyes módsze-

rektől. A következő nagyobb fejezetben Zhanran együtt tárgyalja a tanítás legtökéletesebb, ötödik korszakához tartozó *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* tanításait, és elemzi a *mahāyāna* buddhizmus néhány alapvető fogalmát.

III.2.3.3. A *mahāyāna* tökéletes tanítása

III.2.3.3.1./a. Fordítás (27.)

2.1.2.1.4.2. A tökéletes, mindent magába foglaló tanítás kinyilatkoztatása 依現未直立圓融

2.1.2.1.4.2.1. A két *sūtra* [*Lótusz* és *Nirvāṇa*] végső soron valós tanításának megvilágítása 明二經顯實

2.1.2.1.4.2.1.1. A végső soron valós tanítás kifejtése a *Lótusz sūtrában*
《法華》顯實

Olyan ez, mint ahogyan a két járműhöz tartozó lények [*śrāvākák* és *pratyekabuddhák*] mindenhol hallották a *mahāyāna* tanítását, mégis csak a *Lótusz* [*sūtra* kifejtésének korszakában] kezdtek el hinni saját buddhatermészetükben. [A *Lótusz sūtra* tékozló fiúról szóló hasonlatában] attól kezdve, hogy a fiú megbánja, hogy eljött [az apjához], egészen addig, [hogy úgy véli, az általa kezelt] vagyon nem a sajátja, ezekre az időszakokra vajon nem az jellemző, hogy a fiú nem ismeri fel az apja kilétét? Miután a relatív tanítás értelmének feltárását meghallotta, csak azután mondta [*Śāriputra*, a *Lótusz sūtrában*], hogy: [A Buddha] beszédéből születtem, a [tan] átalakító erejéből születtem, és részesülök [a *buddhadharmából*].⁴⁶²

⁴⁶² *Lótusz sūtra* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經): [*Śāriputra* mondja]: Most már tudom, hogy valóban Buddha gyermeke vagyok, Buddha beszédéből születtem, a tan átalakító erejéből születtem, és részesülök a *buddhadharmából*. 今日乃知，真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。 (T9: 262, p. 10, c13-14).

如二乘人，處處聞大，尚至《法華》，方信己性。悔來至此財非己有，此豈非子不知父性耶？聞開權已，方云：“口生，化生，有分。”

Az apa természete a buddhatermészet szimbóluma. A [Buddha] beszédéből születtem stb. idézet a [Lótusz] *sūtrából*: A Buddha beszédéből születtem, a tan átalakító erejéből születtem, és részesülök a buddhadharmából.

父性者，譬佛性也。言口生等者，經云：“從佛口生，從法化生，得佛法分。”

2.1.2.1.4.2.1.2. A végső soron valós tanítás kifejtése a *Nirvāṇa sūtrában*
《涅槃》顯實

Mivel [Buddha] még mindig attól tartott, hogy a jövőben lesznek olyan lények, akik nem hiszik el, hogy saját magukban megtalálható a Tathāgata természete, és azt is mondják majd, hogy az *icchantikák* mindörökre elvesztették [a buddhává válás lehetőségét], ezért a *Nirvāṇa sūtrában* tudomásukra hozza, hogy van [buddhatermészetük], és [az *icchantikák*] sem veszítették el [örökre a buddhává válás lehetőségét]. Vajon a *sūtra* számos más fejezetében egyáltalán nem alkalmazza [Buddha] a hirtelen tanítást?

故《涅槃》中，猶恐未來一分有情，不信己身有如來性，及謂闡提未來永斷，示令知有，及以不斷。豈部內諸文，全無頓耶？

III.2.3.3.1./b. Elemzés (27.): A valós tanítás a *Lótusz* és a *Nirvāṇa sūtrákban*

A *tiantai* iskola párhuzamba állította az öt korszak tanítását a *Lótusz sūtrában* szereplő tékozló fiú hasonlatával. Az *Avatamsaka sūtra* korszakában a hallgatóság nagy része nem értette meg Buddha tanítását, a történetben ennek felel meg az a jelenet, amikor a gazdag apa felismerve a koldusbotra jutott fiúban saját édes fiát, elküldi szol-

gáit, hogy hozzák őt a palotába. A fiú nem tudta, hogy a gazdag ember a tulajdon apja, és büntetéstől rettegve szörnyen megijedt az érte jövő szolgáktól. A Szarvasliget (*hīnayāna*) korszakának felel meg az a mozzanat, amikor az apa látva, hogy fia nem ismeri fel, hogy ne rettegjen, felfogadja őt szolgának. Ezután a fiú trágyát takarít apja udvarában, ez a megtisztulás szimbóluma. A *Vaipulya sūtrák* korszakában a történetben egyre mélyebb rokonszenv, kölcsönös bizalom születik apa és fia között. A *Prajñāpāramitā sūtrák* korszakában az apa minden vagyonát a fiára bízta, de a fiú még mindig nem tudja, hogy a vagyon, amelyet kezel, valójában őt illeti meg, hiszen jogos öröksége. A *Lótusz* és a *Nirvāṇa sūtrák* korszakának felel meg az a mozzanat, amikor az apa tudomására hozza, hogy valójában a vér szerinti fia, és jogosan öröklí minden vagyonát.⁴⁶³ Ha a tanítására alkalmazzuk a példázatot, akkor az apa kiléte felel meg a buddhatermészetnek. Az apa, aki átvitt értelemben Buddha, mindvégig tudja, hogy a fiú az ő édes fia, időre vvan azonban szükség ahhoz, hogy a fiú képessé váljon ezt felismerni. Ugyanígy a buddhatermészet is eredendően benne található minden lényben, mindenki a buddhaság várományosa, ennek felismerése azonban fokozatosan történik. Zhanran erre a történetre utal, amikor azt mondja, hogy a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* mindvégig hallhatták Buddha tanítását és az azokban foglalt végső tanítást, amelyet a hirtelen módszer eszközével tanított, mégis csak akkor értették meg, hogy nekik is van buddhatermészetük, amikor a *Lótusz sūtra* tanításával Buddha feltárta a relatív tanítások mély értelmét, és kinyilvánította a végső tanítást (*kai quan xian shi* 開權顯實). A *Lótusz sūtra* átalakító ereje a *tiantai* iskola *upāya* elméletének egyik legfőbb sajátossága. Az erre alkalmazott leggyakoribb metafora a lóbuszvirág, amelynek szirmai jelképezik a relatív tanításokat, gyümölcse pedig a valós tanítást. A szirmok kinyílása a végső tanítás megnyilvánulását, felszínre bukkonását jelképezi. A virág kinyílása nem jelent lényegi változást, hiszen a gyümölcs mindvégig benne volt a lóbuszvirágban. Amint a szirmok kinyílnak, kiderül, hogy valójában minden egyes szírom mindvégig a végső igazság hordozója volt. Ilyen értelemben a valós tanítás nem jelenti a relatív tanítások tagadását, ellentétét, sőt még

⁴⁶³ Lásd Chappell 1983. pp. 53–67. A történet magyar fordítása: Porosz 1995. pp. 51–54 (IV. *Az összetartozás felismerése* című fejezet).

csak nem is ad hozzá semmit azok eredeti jelentéséhez, és nem változtat igazságértékükön. A végső igazság megértését követően nyerne igazán értelmet a relatív tanítások, így tehát a relatív és a valós tanítás kettő és mégsem kettő (*er er bu er 二而不一*).⁴⁶⁴ Mindezzel Zhanran arra utal, hogy a buddhista iratokban rejlő végső tanítások megértése hosszú folyamat, és bár a végső tanítás kihirdetése a kezdet kezdetén is végbement, mégis minden esetben szubjektív feltételektől függ, hogy az adott tanítást csupán felszínesen vagy mélységeiben érti meg a gyakorló. Miután a *Lótusz sūtra* feltárta a relatív tanítások értelmét, és megvilágította a végső igazságot, minden *sūtra* és minden tanítás a végső igazság hordozójává válik. Zhanran kifejti azt a *tiantai* elméletet, hogy a *Lótusz sūtra* hirdetése után a hallgatóság nagy része elérte a megvilágosodást, Buddha azonban attól tartott, hogy a jövőben lesznek olyan lények, akik továbbra sem fogják elhinni, hogy saját maguknak és az *icchantikáknak* is van buddhatermészetük, ezért a *Nirvāṇa sūtrában* még egyszer elismétli. A *Nirvāṇa sūtrában* Buddha külön hangsúlyozta, hogy minden egyes lénynek van buddhatermészete, Zhanran szerint azonban ez nem jelenti azt, hogy kizárólag csak nekik van. Amint a példázatok bemutatásában láttuk, a *Nirvāṇa sūtra* számos más helyen tartalmaz végső igazságokat, ahol a buddhatermészetet egyetemesként, mindenre kiterjedőként tanítja.

III.2.3.3.2./a. Fordítás (28.)

2.1.2.1.4.2.2. A két *sūtra* [*Lótusz és Nirvāṇa*] alapján cáfol és állít 令依二經破，立

Most a jelen és az eljövendő [idők élőlényeinek] megmentése érdekében megalapozom a tökéletes tartalmazás [alapelvét]. Nincs olyan téves nézet, hogy a [lényeknek] nincs buddhatermészetük, az egyetlen probléma az abszolút princípium korlátozottsága. Ezért rámutatok arra, hogy a [buddhatermészet] lényegisége [minden létező] természetében egyaránt jelen van. [A valóságot] elrejtő és részlelhajló tanítás az, amely szerint a valós jelleg

⁴⁶⁴ Ziporyn 2000. pp. 145–159.

[bhūtatathatā] kizárólag makulátlan és tiszta. Aki még a hīnayānát sem érti, ugyan hol találná meg a valódi buddhatermészetet?

今搜求現未，建立圓融。不弊性無，但困理壅。故於性中，點示體遍。傍遮偏指，清淨真如。尚失小，真佛性安在？

Annak magyarázata, hogy „nincs olyan téves nézet” stb.: A buddhizmus alapelveinek lényegisége örökérvényű, végső soron nincsenek benne eltérések, ellentmondások, ezért mondja, hogy „nincs olyan téves nézet”. [Mégis] sokan vannak, akik tévednek az abszolút princípium tekintetében, ezért mondja, hogy „az egyetlen probléma az abszolút princípium korlátozottsága”. A „[valóságot] elrejtő” stb. [kezdetű mondat magyarázata: Zhanran] rámutat arra, hogy a mindenhol jelen lévő [buddhatermészet] a helyes tantétel, a [valóságot] elrejtő, részrehajló [tanítás] pedig a különleges tanításhoz tartozó eszméket jelenti. Ők [a különleges tanítás hívei] a meditáció tárgyát tisztának nevezik, mintha sohasem meditálnánk az [öt szennyezett] halmazon, [szerintük] a tudat, amely tartalmazza a buddhatermészetet és a valós jelleget, teljes egészében tiszta. A hīnayānában mégis meditálnak a hat világban létező tudaton, ezt valósnak és tisztának [titulálni], vajon [nem ugyanazt jelenti, mint a tiszta tudatot saját szennyezett tudatukon] kívül keresni? Ezért mondja, hogy „aki még a hīnayānát sem érti” stb.

言不弊等者：佛教宗體，天然常住，終無異轍，故云不弊。迷理者眾，故云，但困理壅。傍遮等者：示偏為正，遮偏為傍別指。他境名淨，名如未曾觀陰，心具佛性、真如徧淨。小乘猶觀六界之心，而真而淨，豈向外求？故云尚失等。

2.1.2.1.4.2.3. A vendég elutasítása, mivel nem érti a tanítás értelmét
斥他，不曉教義

Akik ezt nem látják be, azok feleslegesen beszélnek arról, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, vagy sem, és nem értik az egy iskola [tiantai] tanításának a kvintesszenciáját. Ezért, ha valaki megérti a csak-tudat tanítását, akkor az is világossá válik számára, hogy a [tudat] lényegisége mindent magába foglal, hogyan is létezhetne különbözőség és azonosság

[a tudat és annak tárgyai között]? Ha valaki nem a csak-tudat tanítására alapoz, akkor számára a *mahāyāna* minden tanítása használhatatlan. Ha valaki elutasítja, hogy a tudat [mindent] tartalmaz, [és elutasítja] a tökéletes és hirtelen tanítás elvét, akkor minden tette hiábavaló.

他不見之，空論無情性之有無，不曉一家立義大旨。故達唯心，了體具者，焉有異同？若不立唯心，一切大教，全為無用。若不許心具，圓頓之理，乃成徒施。

2.1.2.1.4.2.4. Elutasítja a vendéget, és visszavág azzal, hogy kételyt támaszt a személyes tudattal kapcsolatban 斥他，反自疑心

Hinni abban, hogy a csak-tudat mindent magába foglal, és mégis bizonytalanok lenni [afelől, hogy az élettelen tárgyaknak] van [buddhatermészetük], vagy sem, annyit jelent, mint bizonytalanok lenni afelől, hogy saját tudatunknak van [buddhatermészet], vagy sem.

信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。

2.1.2.1.4.2.5. Az élőlények és Buddha egytlényegűségének a bemutatása 示生、佛一體

Ezért tudom, hogy minden egyes porszem és minden egyes tudat [természete azonos] valamennyi élőlény és Buddha tudatának természetével. Hogyan is [lehetnénk bizonytalanok] egyedül afelől, hogy saját tudatunknak van [buddhatermészete], vagy sem?

故知一塵、一心，即一切生、佛之心性。何獨自心之有無耶？

Ha elhisszük, hogy a tudat tartalmazza a valós jelleget és a buddhatermészetet, de továbbra is bizonytalanok vagyunk abban, hogy az élettelen tárgyaknak van vagy nincs [buddhatermészetük], akkor, mivel az élettelen tárgyak teljességgel a saját tudatunkban lakoznak, ezért tulajdonképpen abban kételkedünk, hogy saját tudatunknak van vagy nincs [buddhatermészet].

若信心具真如、佛性，復疑無情有無，無情全是自心，則成疑己心之有無也。

2.1.2.1.4.2.6. A nem különbözőség alapelvének a kinyilatkoztatása 曉諭，無差之旨

A közös keletkezés és közös változás miatt, [és mivel Buddha a lényekkel] együtt változtatja át a közeget, és velük együtt változtatja át a jelenségeket, [ezért azonos minden egyes porszem és minden egyes tudat természete valamennyi élőlény és Buddha tudatának a természetével].

以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。

A közös keletkezésnek és a közös változásnak két jelentése van. Egy: Az abszolút princípium értelmében a keletkezés nem más, mint tartalmazás. Kettő: A jelenségek értelmében [a keletkezés] nem történhet a három időn [múlt, jelen, jövő] kívül, újra és újra a három időn [belül megy végbe]. Egy: A múlt hozza létre a jelent, [akkor] a múlt- és jelenbeli keletkezés azonos. A kezdet kezdetétől fogva egészen mostanáig, majd egészen a legtávolabbi jövőben történő keletkezésig, egyetlen karmikus tett sem történhet a tíz birodalmon kívül, a száz világon kívül, az ezer és háromezer világon kívül. Kettő: A jelen hozza létre a jelent, [a változás] így is jelen idejű. A közös karma hozza létre egymás után a környezeteket. A tudat változását nevezzük keletkezésnek. Mivel a tudat létező, [ezért] minden létező; mivel [a tudat] üres, [ezért] minden egyformán üres. A világi érzetek⁴⁶⁵ vagy félelmet, vagy vágyat, vagy ragaszkodást, vagy gyűlöletet [keltenek], a változó jószerencse, szemléletmód, sors szerint okozzák [a változást]. Három: Amit a szent emberek belső átalakulása hoz létre, szintén változásra készíteti a lények tudati érzékelését. Továbbá az abszolút princípium tartalmazásában rejlik a jelenségek haszna. Mint ahogyan a *dharmadhatu*-ban végbenő számtalan különböző változás [hatása] mindenhol eljut, ez is változásra készíteti a lények tudati érzékelését, látásmódját. Van,

⁴⁶⁵ A *guan* jelentése itt az öt érzékszervből jövő érzet.

hogy a lételemek lényegisége készletre valóra az élőket és életteleneket, és van, hogy az élőlényekben végbemenő változás okozza a [lételemek] lényegiségének a keletkezését és pusztulását. Ugyanígy alakítja át Buddha a környezetet és a jelenségeket, [tehát] Buddha ugyanígy alkalmazza. Az abszolút princípium kölcsönös tartalmazása miatt miben különbözne a lények abszolút princípiuma a buddhák abszolút princípiumától? Ha csak az abszolút princípium tartalmazását nézzük, akkor a háromezer [világ] és minden egyes [gondolat] egyenlő a lények, Buddha és a tudat természetével, milyen különbség lehetne akkor egy tudat, egy porszem vagy a *dharma-dhātu* [természetében]?

言共造，共變者：不出二意。一者：約理，造即具。二者：約事，不出三世，三世又三世。一者，過造於現，過現造當。如無始來，及以現在，乃至造於盡未來際，一切諸業，不出十界、百界、千如三千世間。二者，現造於現，即是現在。同業所感逐境。心變名之為造。以心有故，一切皆有，空故，一切皆空。如世一官，或畏或愛，是親是怨，隨福，隨觀，隨緣不同，故使爾耳。三者，聖人變化所造，亦令眾生變心所見。竝由理具，方有事用。如法界上種種變通，亦令眾生變心所見，可由法體，令生無變，可由生變，使體生滅。同佛化境，同佛化事，佛用若此。良由理具，生理與佛理何殊？但觀理具，三千一一無非生佛心性，心、塵、法界，何有異耶？

III.2.3.3.2./b. Elemzés (28.): A buddhatermészet egyetemessége a csak-tudat tan értelmében

Zhanran a *Lótusz* és a *Nirvāṇa sūtra* alapján határozza meg a tökéletes tanítást. Lényegében két dolgot bizonyít: a buddhatermészet egyetemességét és azt, hogy a csak-tudat lényegisége mindent magába foglal. Mivel Zhanran korában már általánosan elfogadott nézet, hogy minden lénynek van buddhatermészete, ezért számára az egyetlen problémát az jelenti, hogy a buddhatermészetet nem egyetemesként fogják föl, vagyis elkülönítik tőle az élettelen tárgyakat.

Zhanran a továbbiakban két népszerű buddhista elmélet ellen szólal fel. Elsőként a tiszta tudat elméletét kritizálja. Az a nézet,

hogy a tudat eredendően tiszta, és a téves nézetek porként lepik be, az északi *chan* iskola tanítása, a tiszta tudaton való meditáció pedig a *huayan* iskola jellemző gyakorlata.⁴⁶⁶ Mingkuang a tiszta tudat elméletét a különleges tanításhoz rendeli, amelyet szintén a *huayan* iskolával hoznak összefüggésbe.

A valós jelleg (*zhenru* 真如; *bhūtatathatā*) fogalma megtalálható a *Ratnagotravibhāga* című értekezésben, amely egyik fő tanítása a *tathāgatagarbha* és a tantest azonossága. Ez a mű úgy határozza meg a lényekben lévő *tathāgatagarbhat*, mint ami „szennyezettséggel keveredett valós jelleg” (*samālā tathatā*; *zagou zhenru* 雜垢真如), a tantestet pedig úgy, mint ami „szennyezettségtől mentes valós jelleg” (*nirmālā tathatā*; *ligou zhenru* 離垢真如).⁴⁶⁷ A *hit felkeltése a mahāyānában* című értekezés részletesen elemzi a valós jelleg fogalmát, és a lények tudatával azonosítja, amely eredendően tiszta, és csak a tudatlanság hatására keletkeznek benne szennyeződések, akár az óceán tiszta vizének felszínén az állandó változásban lévő hullámok.⁴⁶⁸ Zhanran szerint egyoldalú megközelítés a valós jelleg kizárólag tisztaként meghatározni, mivel nemcsak a buddhák tiszta tudatával azonos, hanem a lények szennyezett tudatával is. Zhanran kritizálja a tiszta tudaton való meditáció gyakorlatát azon az alapon, hogy a meditáló személy tudata szennyezett tudat, ezért az, aki a tiszta tudaton akar elmélkedni, saját tudatán kívül keresi a meditáció tárgyát, ami nyilvánvalóan helytelen. Minden gyakorló csakis a saját tudatát képes megismerni, feltérképezni a folyamatait, ez a tudat szennyezett tudat. Az, hogy a lények tudata tartalmazza a buddhatermészetet a *tiantai* filozófia szerint, nem azt jelenti, hogy a szennyezett tudat mélyén rejtőzik a tiszta tudat, vagy hogy a tiszta tudatot porként lepi be a szennyezettség, hanem a szennyezett tudat a három igazság értelmében tartalmazza a buddhatermészetet. Szennyezett és tiszta nem kettő, így tehát a saját tudatunkban felmerülő szennyezett gondolatokon való meditáció az, ami a buddhatermészet

⁴⁶⁶ Ziporyn 2000. p. 190.

⁴⁶⁷ Lásd fent a disszertáció II.1.3. A *Ratnagotravibhāga* című fejezetét.

⁴⁶⁸ A valós jelleg aspektusairól, valamint a víz és a hullám hasonlatról részletesen lásd alább, a III.2.3.3.4. Elemzés (30.): *A valós jelleg két aspektusa: a víz és a hullám hasonlat* című fejezetet. *A hit felkeltése a mahāyānában* című műről lásd fent a II.1.5. További – feltehetően Kínában keletkezett – értekezések a buddhatermészetéről című fejezetet.

meglátásához elvezet.⁴⁶⁹ Ezt jelenti Mingkuang kommentárjának az a megállapítása, hogy a mindenhol jelen lévő buddhatermészet – vagyis a szennyezett tudatban és az élettelen környezetben is benne rejlő buddhatermészet – a helyes tantétel. Mingkuang rámutat, hogy még a *hīnayāna*-ban is medítálnak a hat szennyezett világban létező tudaton, aki tehát a tiszta tudaton akar meditálni, az még a *hīnayāna* tanításait sem érti.

Zhanran szerint következtetlenség hinni a csak-tudat filozófiában és ezzel egy időben elutasítani az élettelen tárgyak buddhatermészetének elméletét, hiszen Zhiyi filozófiája szerint a csak-tudat nem lehet más, mint a csak-forma stb. Zhanran kijelenti, hogy a csak-tudat filozófia a *mahāyāna* alapja, és minden gyakorlás kiindulópontja az a meggyőződés, hogy a tudat mindent tartalmaz. Ha valaki elhiszi, hogy minden a tudaton belül van, és mégis kételkedik abban, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, akkor (mivel az élettelen tárgyak a tudaton belül vannak), lényegében azt utasítja el, hogy saját tudatának van buddhatermésze. A csak-tudat lényegisége csakis úgy fogható föl, mint ami nem kizárólag tiszta tudat, hanem olyan tudat, amely mindent tartalmaz, és mindenre kiterjed. Mivel a tudat mindent tartalmaz, ezért végső soron nincs lényegi különbség a porszem, a tudat, a lények és Buddha között. Ezzel a felsorolással Zhanran az *Avatamsaka sūtra* Buddha, a lények és a tudat hármasságát egészíti ki egy negyedikkel, a porszemmel, amely az élettelen tárgyakat képviseli. Zhanran mindezt azzal támasztja alá, hogy a tudat változása és a környezet változása a kölcsönös tartalmazás elve miatt összefügg egymással. A jelenségek szintjén a közös változás azt jelenti, hogy a lények tudatának fejlődésével, változásával együtt változik át a környezetük is, vagyis a létbirodalmak környezete a pokloktól a buddhaföldekig mind más és más, és a személyes tudat(ok) függvényében állandóan változik. A környezetet minden esetben a tudat hozza létre, így nincs alapvető különbség a tudat és a környezet között. A kölcsönös tartalmazás miatt állandó kapcsolat áll fenn a tudat és a *dharmák* között, és az egyikben végbemenő változás változást idéz elő a másikban, ugyanígy idéz elő változást Buddha átváltoztató tevékenysége is a lényekben és azok környezetében. A lények szintjén pedig a tudat alakítja ki a környe-

⁴⁶⁹ Ziporyn 2000. p. 191.

zetet, amely visszahat rá (pl. a pokollakók elszenvedik a poklok környezetének kínjait stb.), ez élő és élettelen állandó kölcsönhatása a kölcsönös tartalmazás elvének megfelelően.

III.2.3.3.3./a. Fordítás (29.)

2.1.2.1.4.2.7. Összefoglaló cáfolat: [a vendég] nem tudja mit jelent a relatív és a végső tanítás, és [a buddhatermészet tanításának] teljessége és nem teljessége 結斥，不知權實，進否

A világban tehát nem ismerik a relatív és a végső tanítást. Mivel te nem tudod, hogy a buddhatermészet fogalma mely tanítás alapján határozható meg, és hogy az élettelen tárgyak elnevezés mely iratokra korlátozódik, ezért olyan vagy, mint azok az előbb említettek, [akik nem ismerik a relatív és a végső soron valós tanítást].

故世不知，教之權、實。以子不思佛性之名，從何教立，無情之稱，局在何文，已如前說。

2.1.2.1.4.2.8. Újra bemutatja az értekezés megírásának az okát 重示，立論所以

Én aggódok az emberek tévelygése miatt, és mindig azon gondolkodom, hogyan igazítsam útba őket, ez az oka, hogy álmodban azt mondtam: az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük. Mit nevezek útbaigazításnak? Először, bemutatom a tévedést, amely a természet változásából ered, másodszor, bemutatom a buddhatermészet [valódi jelentését], és ezzel kijavítom a tévedést. Ezért továbbra is azt mondom, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük.

余患世迷，恒思點示，是故寢言，無情有性。何謂點示？一者，示迷，元從性變，二者，示性，令其改迷。是故且云，無情有性。

A „továbbra is azt mondom” [kezdetű kijelentés] a második szándéknak [a buddhatermészet bemutatásának] felel meg. Még mindig az élettelen tárgyakraól értekeznek, ezért mondja, hogy „továbbra is”. Az első szándék [a tévedés bemutatása]: az egy természetben nincs kettősség, a természet egységes, miért is követnénk [az egy természet] változásait [jelenségekben való megnyilvánulásait], úgy, hogy elfeledjük annak [egységes] eredetét?

且云者，從第二意。仍云無情，故云且也。若從初意，一性無二，性情一如，可從所變，而忘其本也？

2.1.2.1.4.2.9. Újra a *hīnayāna* és a *mahāyāna* szerint rendszerez és cáfol 重約大、小判斥

Ha a *hīnayānát* és *mahāyānát* megkülönböztetjük egymástól, akkor tudjuk, hogy a tézis, amely szerint [a valós jelleg; *bhūta-tathatā*] feltételek szerint változó és ugyanakkor örök, változatlan, a *mahāyānából* ered, az az állítás pedig, amely szerint a fák-nak és a köveknek nincs tudatuk, a *hīnayānából* ered. Te, aki egy alacsonyrendű tanítást hangoztatva meg akarod cáfolni a nagy és tökéletes tanítást, vajon nem olyan vagy, mint az imádkozó sáska, [aki harcra száll a felé közelítő kocsikerékkel?]⁴⁷⁰ [Avagy] miben különbözel te a kút fenekén ülő békától, [aki a Keleti-tenger hatalmas teknőiséhez hasonlítja hatalmát]?⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Zhuangzi 4. fejezet: „Nem hallottál egy bizonyos imádkozó sáskáról? Dühében elülső lábaival nekifeszül a szekérnek, hogy megállítsa, de nem tudja, hogy nem győzheti erővel” 汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也。(A kínai szöveg forrása: Lei 2001. p. 41.)

⁴⁷¹ Zhuangzi 17. fejezet: „Nem hallottál az ócska kőkút békájáról? Azt mondta egyszer a Keleti-tenger teknőcének: »Nagyon boldog vagyok én itt! Ha ugrálni akarok, ott van a kút széle, ha meg pihenni vágyom, ott vannak a lyukak a kövek között. A víz felszínén úszkálva behúzom a lábamat, fölszegem az államat; az iszapba merülve pedig jól betakarhatom lábamat és lábujjaimat. Köröskörül a kagylók, a rákok és az ebihalak közt egy sincs, aki e képességekben fölérne velem. Rendelkezésemre áll az egész gödör vize, és ugyanakkor az ócska kútban való ugrándozás gyönyörűsége: ez maga a tökéletesség! Miért nem jössz ide mindig, uram, hogy bejőjj, és lásd magad is?» A Keleti-tenger teknőcének azonban, amikor bal lábát a kútba akarta nyújtani, beszorult a jobb térde. Ezért óvatossan visszahúzódt, és elkezdett mesélni a tengerről: »Ezer mérföld messzeség nem elég, hogy felmérje a nagyságát; ezer láb magasság nem elég, hogy kimerítse a mélységét! Yu idejében

若分大小，則‘隨緣不變’之說，出自大教，木石無心之語，生于小宗。子欲執小道，而抗大達者，其猶螳螂乎？何殊井蛙乎？

[Magyarázata annak, hogy] „feltételek szerint változó” stb.: A valós jelleg feltételek szerint változik, de természetének lényegisége változatlan marad, olyan, mint a tűz, amely a fa mentén [ég], de [égés közben] nem változik meg tűz természete, [hanem] a fa egésze válik tűztermészetűvé, [ezért a tűz természete] olyan, mint a buddha-természet. A „kui” ugyanazt jelenti, mint a „dao” [jelentése: út vagy tanítás]. Az imádkozó sáskát nevezik még úgy is, hogy „kösáska”, mantisz vagy ganajturó bogár. A béka kisebbfajta varangy. Aki csak a kút mélységét és szélességét ismeri, az hogyan lenne képes elképzelni a végtelen óceánt?

隨緣等者，真如隨緣，性體無變，如火隨木，火性無移，全木是性，如即佛性。達亦道也。螳螂者，亦云石蜋，亦云蜚蜋、丸糞虫也。蛙者小蝦蟆也。但知井中深廣，焉測海之無涯。

III.2.3.3.3./b. Elemzés (29.): Az élettelen tárgyak kérdése a *hī-nayāna* és a *mahāyāna* szerint

A hosszas filozófiai fejtegetés után Zhanran ismét személyes, közvetlen hangvételben szólítja meg a vendéget, és rajta keresztül az olvasót. Bevallja, hogy aggódik az emberek tévelygése miatt, és ez arra készteti, hogy kiigazítsa a tévedéseiket. Kijelenti, hogy a tévedés a jelenségek hibás értelmezéséből ered. A buddhatermészet változása itt az abszolút princípium jelenségekben való megnyilvánulását jelenti. A tévedés tehát az, hogy az emberek különbséget tesznek

tíz év közül kilencben áradások voltak, de a vize semmit sem gyarapodott; Tang idejében nyolc év közül hétben szárazság pusztított, de nem jelezték a sziklák, hogy (a vize) csökkent volna. Rövid ideig, vagy sokáig tartó külső hatás nem tudja megváltoztatni, kisebb vagy nagyobb növekedés vagy csökkenés mit sem számít neki. No, hát ez meg a Keleti-tenger gyönyörűsége!« – Mikor az ócska kőkút békája ezt meghallotta, szólni sem tudott a meghökkenéstől, és szégyenében azt sem tudta hová legyen” (Tőkei 2005. 2. kötet, pp. 102–103).

az élőkben és az élettelenekben megnyilvánuló abszolút princípium között. Ez a különbségtétel és tévedés abból ered, hogy az emberek egy *hīnayāna* tanítás alapján igyekeznek megcáfolni egy *mahāyāna*, tehát magasabb szintű tanítást. Az, hogy az élettelen tárgyaknak nincs tudatuk, *hīnayāna* tanítás, ebből tévesen arra következtetnek, hogy buddhatermészetük sincs. A *mahāyāna* tanítás a valós jelleg tanítása, ennek a fogalomnak a jelentését a fentiekben határoztam meg. A „feltételek szerint változó, mégis örök, változatlan” (*suiyuan bubian* 隨緣不變) valós jelleg a *huayan* iskola által gyakran használt terminus, ahol ez a tudat végső természetét jelenti. Az összetett fogalom jelentése az, hogy a valós jelleg vagy abszolút természet jelen van a lények tudatában, mégis mindvégig megőrzi eredendő tisztaságát. Fazang és Chengguan műveiben gyakran szerepel, Zhanran tehát ezt a fogalmat a *huayan* filozófiából kölcsönözte.⁴⁷² Zhanran a továbbiakban úgy száll vitába a *huayan* iskolával, hogy az ellenfél számára ismert és elfogadott terminológiát alkalmazza, és vonja elemzés alá. A következő bekezdésekben Zhanran részletesen elemzi a valós jelleg aspektusait, egyelőre azonban bevezetésképpen két Zhuangzi-idézettel teszi nevetségessé a vitapartnerét, aki egy alacsonyabb szintű tanítás eszközével próbál megcáfolni egy magasabb szintű igazságot: arra hivatkozva, hogy az élettelen tárgyaknak nincs tudatuk, kétségbe vonja, hogy a buddhatermészet – vagy valós jelleg – a változás során az élettelen tárgyakra is kiterjed.

III.2.3.3.4./a. Fordítás (30.)

2.1.2.1.4.2.10. Összegző cáfolat és az ellenfél meggyőzése 結斥，勸信

2.1.2.1.4.2.10.1. Az elméleti tanítás szerint 約法

Ezért neked tudnod kell: A tízezer lételem [világmindenség] azonos a valós jelleggel, mivel az örök és változatlan. A valós jelleg azonos a tízezer lételemmel, mivel [a valós jelleg] feltételek sze-

⁴⁷² Ziporyn 2000. p. 231. Azzal kapcsolatban, hogy Zhanran alapvetően Fazanggal vagy Chengguannal vitatkozik a kutatók különböző véleményeket hangoztatnak. Valószínűbb, hogy Fazanggal vitázik, mivel Chengguan Zhanran fiatalabb kortársa volt, és egy ideig valószínűleg tanult is Zhanrantól (Hamar 1998. pp. 46–48).

rint változó. Hinni abban, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük, vajon nem azt jelentené, hogy a tízezer lételem [közt van olyan, amelyben] nincs jelen a valós jelleg? Ezért inkább kizárnád a tízezer lételem közül a porszemeket? A valós jelleg lényegiségét ugyan miért sajátítanánk ki kizárólag az élőkre?⁴⁷³

故子應知：萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？

Először elmondom, hogy a feltételek szerint változó azt jelenti, hogy a jelenségeknek megfelelően létező.
初言由隨緣者，從事說也。

2.1.2.1.4.2.10.2. Hasonlat segítségével 約喻

2.1.2.1.4.2.10.2.1. A jelenség és az elv szembeállítása 事、理相對

2.1.2.1.4.2.10.2.1.1. A hasonlat felállítása 立喻

Ezért tehát, nincs víz hullám nélkül, és nincs hullám nedvesség nélkül. Nedvességgént hogyan tudnánk [a vizet] zavarosra és tisztára osztani? Hullámként azonban már magától oszlik tisztára és zavarosra.

是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕，詎間於混澄？為波，自分於清濁。

2.1.2.1.4.2.10.2.1.2. [A hasonlat] és a tanítás megfeleltetése 合法

Habár van tiszta és van zavaros [hullám], mégis az egy természet [nedvesség] tekintetében semmi különbség köztük. Habár létrejön [külön-külön] a személyiség, és létrejön a környező világ, az abszolút princípium szerint végső soron nincsenek egymástól különböző utak.

⁴⁷³ Shiju kommentárja alapján az amazok (*bi* 彼) itt az élettelen tárgyakat jelentik, az én (*wo* 我) pedig az élőlényeket (X56: 937, p. 579, c5-7).

雖有清，有濁，而一性無殊。縱造正，造依，依理終無異轍。

A víz a személy szimbóluma, a hullám a működés szimbóluma, a nedvesség pedig a lényegi természet jelképe. A lények működése [a tudat megnyilvánulása] a téves érzékelésen alapul, és ez olyan, mint a szennyezett víz hulláma. A Tathāgata működése [megnyilvánulása] a megváltás [a lények átváltoztatása tudatlanokból megvilágosodott lényekké], és ez olyan, mint a tiszta víz hulláma. Ezért mondja, hogy „nincs víz hullám nélkül” stb.

水譬身也，波譬用也，濕譬體性。眾生起惑為用，如濁水之波。如來變化為用，如清水之波。故云，無有無波之水等。

2.1.2.1.4.2.10.2.1.3. A vitapartner cáfolata az elméleti tanítás szerint 約法斥他

Ha elfogadjuk, hogy [a valós jelleg] feltételek szerint változó és ugyanakkor örök, változatlan, és mégis arról beszélünk, hogy az élettelen tárgyakkal van [buddhatermészetük], vagy sem, akkor vajon nem keveredünk önellentmondásba?

若許‘隨緣不變’，復云，無情有無，豈非自語相違耶？

2.1.2.1.4.2.10.2.1.4. Közvetlenül rámutat a tanítás lényegére 直示法體

Ezért tudom, hogy az eredmény földjének környezete [buddha-földek] és a buddhák személye tökéletesen átjárják egymást, és ugyanilyen a környezet és a lények [egymáshoz való viszonya is], mivel az abszolút princípium az alapja [mindennek].

故知，果地依正融通，並依眾生，理本故也。

2.1.2.1.4.2.10.2.1.5. Összegzés a jelenséggel és az abszolút princípiummal 以事、理結

Mindezt azért mondom, mert a jelenségek és az abszolút princípium egymás megfelelői.

此乃事、理相對以說。

A környezet és a személyek egy időben keletkeznek a lények és a buddhák esetében is. [Amikor] az abszolút princípium a vízzel vagy a hullámmal azonosul, akkor az abszolút princípiumban nem keletkezik eltérés, amikor a nedvességtermészettel azonosul, akkor egygyé válik azzal. Ha elfogadjuk azt, hogy a valós jelleg feltételektől függően változó, de lényegét tekintve örökké változatlan, akkor a buddhatermészeten kívül nem létezhetnek egyéb élettelen tárgyak. Ha ennek ellenére mégis azt mondjuk, hogy az élettelen tárgyaknak nincs [buddhatermészetük], akkor ellentmondunk annak, hogy a jelenségek és az abszolút princípium egymás megfelelői. A nedvesség a tudat természetében benne lévő abszolút princípium szimbóluma, a hullám és a víz pedig a személyes tudat működését jelképezi, és e kettő együtt jellemzi a jelenségeket.

造依造正，俱通生佛。合水合波，理無異轍，合濕性而一。若許隨緣不變，性外無復無情。猶云無情有無，即是自言違反事理相對者。濕譬心性之理，波水譬身心之用，竝譬於事。

2.1.2.1.4.2.10.2.2. Értekezés a jelenségről és az abszolút princípiumról
külön-külön 事、理各論

2.1.2.1.4.2.10.2.2.1. Hasonlat 喻

2.1.2.1.4.2.10.2.2.1.1. Csak az abszolút princípiumról 唯理

Ha kizárólag az abszolút princípiumot vesszük alapul, akkor csak azt állíthatjuk, hogy a vízben eredendően nincs hullám, de semmiképpen sem állíthatjuk azt, hogy a hullámban nincs víz. Ha összetévesztjük keletet a nyugattal, akkor csak azt mondhatjuk, hogy ez kelet, és nem nyugat, de végső soron téves lenne azt mondani, hogy ez nyugat, és nem kelet.

若唯從理，只可云，水本無波，必不得云，波中無水。如迷東為西，只可云，東處無西，終不得云，西處無東。

2.1.2.1.4.2.10.2.2.1.2. Csak a tévedésről 唯迷

Ha kizárólag a tévedés alapján teszünk állítást, akkor [azt mondjuk, hogy] a hullámban nincs víz, és tévesen nyugatnak nevezzük a keletet.

若唯從迷說，則波無水，名西失東稱。

2.1.2.1.4.2.10.2.2.2. Az érző lények megfeleltetése, röviden 約有情略合

Az érző lények és a buddhatermészet megfelelnek a [víz és a hullám] hasonlatnak, ha végiggondoljuk, máris értjük.

情性合譬，思之可知。

Először: a lények jelenségek, [tehát] a lények olyanok, mint a hullámok. A buddhatermészet abszolút princípium, [tehát] a buddhatermészet olyan, mint a víz. Csak azt mondhatjuk, hogy a buddhatermészetben eredendően nincsenek érző lényeknek megfelelő jelenségek, de semmiképpen sem mondhatjuk, hogy kizárólag az érző lényekben nincs buddhatermészet.

初文者，情謂事，情如波。性即理，性如水。只可得云，性本非事情，必不得云，唯情無性。

2.1.2.1.4.2.10.2.2.3. Az élettelen tárgyak megfeleltetése példákkal 以無情例合

Hogy az élettelen tárgyaknak van, vagy nincs [buddhatermészetük], ezt a példából látjuk.

無情有無，例之可見。

[Magyarázata annak, hogy] „az élettelen tárgyaknak van vagy nincs [buddhatermészetük]”: [Azt mondani, hogy] élettelenek és élők csakis buddhatermészetből állnak, olyan, mint a víz [amelyben nincs hullám]. [Azt mondani, hogy] az életteleneknek nincs buddhatermészetük, olyan, mint a hullám [amelyben nincs víz]. Csak azt mondhatjuk [tehát], hogy a buddhatermészetben nincsenek élettelen tárgyak, de semmiképpen sem mondhatjuk, hogy az élettelen tárgyakban nincs buddhatermészet. Elég ránézniük a hasonlatra, és máris könnyen megértjük jelentését, ezért mondja, hogy a „példából látjuk”.

無情有無者：無有唯性，如水。無情無性，如波。只可得云，性無無情，必不得云，無情無性。望譬易解，故云可見。

III.2.3.3.4./b. Elemzés (30.): A valós jelleg két aspektusa: a víz és a hullám hasonlata

A „feltételek szerint változó, mégis örök, változatlan” valós jelleg Zhanran értelmezésében a buddhatermészet szinonimája, és azt jelenti, hogy a feltételek szerint változó valós jelleg (buddhatermészet) a jelenségek szintjén mindenben megtalálható, élőben és élettelenben egyaránt, úgy, hogy ezzel egy időben nem veszíti el abszolútprincípium-jellegét. A fenti szövegrészben Zhanran részletesen elemzi a feltételek szerint változó, mégis örök, változatlan valós jelleg fogalmát, úgy, hogy kitér az élettelen tárgyak kérdésére. Először elméleti szinten jelenti ki, hogy minden egyes létező azonos a valós jelleggel, mivel a valós jelleg örök, változatlan, egylényegű abszolút princípium. Ugyanakkor a valós jelleg is azonos minden egyes létezővel, mivel a valós jelleg feltételek szerint változik, a jelenségek szintjén ölt testet, és benne lakozik a megszámlálhatatlanul sok, állandóan változó, élőként és élettelenként is formát öltő létezőkben. A továbbiakban Zhanran a víz és a hullám hasonlatával teszi érzékletesebbé az elmondottakat. A valós jelleg definíciója szempontjából meghatározó *A hit felkeltése a mahāyānában* című értekezés, amely a lények tudatának tisztaságát tanítja. Ebben a műben a következőképpen jelenik meg a víz és a hullám hasonlata:

Mint amikor az óceán felszínén hullámokat támaszt a szél, a víz és a szél elválaszthatatlanok [csak így keletkeznek hullámok]. A víznek azonban nincs mozgó természete; ha a szél elcsendesedik, akkor a [hullámok] mozgása is rendre megszűnik, mivel a [víz] nedvesség-termeztete nem szenvedett kárt. Ugyanilyen az élőlények tiszta tudata is, a tudatlanság szele hozza mozgásba, a tudat és a tudatlanság egyaránt formátlan, és [a mozgás keletkezésakor] egymástól elválaszthatatlan. A tudatnak azonban nincs mozgó természete; ha a tu-

datlanság megszűnik, akkor [a mozgás is] rendre megszűnik, mivel a bölcsességtermészet nem szenved kárt.⁴⁷⁴

如大海水因風波動，水相風相不相捨離。而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離。而心非動性，若無明滅相續則滅，智性不壞故。

A víz és a hullám gyakran alkalmazott hasonlat az abszolút princípium és a jelenségek, a tiszta tudat és a szennyezett tudat stb. egymáshoz való viszonyára.⁴⁷⁵ A fenti idézetben a hasonlat csak a lények tudatára vonatkozott, Zhanran azonban kiterjeszti a hasonlatot valamennyi jelenségre, előre, élettelenre egyaránt. Úgy értelmezi, hogy a víz nedvességtermészete egy egységes, állandó természet, amely az abszolút princípiumnak, buddhatermészetnek vagy a valós jelleg változatlan aspektusának a jelképe. A különböző formát öltő, egymás után keletkező és megszűnő hullámok a jelenségeknek vagy a valós jelleg feltételek szerint változó aspektusának felelnek meg. A hullámok szintjén különböző formát ölt élő és élettelen, az egylényegű nedvességtermészet szintjén azonban semmi különbség sincs közöttük. A valóságnak megfelelő állítás, hogy a víz természetében eredendően nincsenek hullámok, az viszont nem igaz, hogy a hullám természetében nincs víz. Ez azt jelenti, hogy az abszolút princípiumban (buddhatermészetben) eredendően nincsenek jelenségek,

⁴⁷⁴ *A hit felkeltése a mahāyānában*: T32: 1666, p. 576, c11-16. A műről részletesen lásd fent a II.1.5. További – feltehetően Kínában keletkezett – értekezések a buddhatermészetről című fejezetet.

⁴⁷⁵ *A huayan iskola mestere, Chengguan az elv és a jelenségek viszonyát hasonlítja a tengerhez és a hullámokhoz (Alkomentár az Avatamsaka sūtrához; Da fang-guang fo huayan jing sui shu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔; T36: 1736, p. 72, b8-13): „Most a jelenségekből és az elvből kiindulva azt magyarázom el, hogy nem egyik és nem különbözőek. Mivel nem különböznek, ezért teljesen azonosak. Mivel nem egyik, ezért nem szűnnek meg [saját tulajdonságaik]. Megkülönböztettek így a jelenség és az elv két része. Olyan, mint a tenger és a hullám. Egy hullám teljesen áthatja a tengert, ezért azonos a tengerrel. A tenger teljesen benne van egy kis hullámban, ezért [a hullám és a tenger] nem kettő. Ahogy teljesen benne van egyetlen hullámban, ugyanúgy a többiben is jelen van. [A hullám] azonos a tengerrel” (Hamar 1998. p. 92). *A Lankāvatāra sūtrában* a víz és a hullám a *tathāgatagarbha* tiszta és szennyezettséggel kevert aspektusainak szimbóluma. Lásd fent a II.1.4. fejezetet.

tévedés lenne azonban azt állítani, hogy a jelenségekben – legyenek azok élők, vagy élettelenek – nincs jelen az abszolút princípium vagy buddhatermészet. Az analógiának megfelelően azt mondani, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük ugyanolyan hamis állítás, mint az, hogy a hullámoknak nincs víztermészetük, vagy a második hasonlatnak megfelelően olyan, mint azt mondani, hogy keleten nyugat van.

III.2.3.4. A dharmatermészet és más fogalmak magyarázata

III.2.3.4.1./a. Fordítás (31.)

2.1.2.2. A *Dazhidu lun* és az élettelen tárgyak dharmatermészetének magyarázata 釋《智論》無情法性

2.1.2.2.1. A vendég kérdése 客難

Erre aztán a vendég tiszteletteljesen hátrébb lépett, térdet hajtott, és érdeklődve így szólt: Valóban helyes a hullám és a víz hasonlata. Jómagam korábban hallottam valakit a *Dazhidu lun*-ból idézni, mondván: Az élettelen tárgyakban lévő valós jelleget mindig dharmatermészetnek [*dharmatā*] kell nevezni, az érző lényekben lévő pedig mindig buddhatermészetnek. Te miért használod [mindkettőre] a buddhatermészet elnevezést?

於是野客恭退，吳跪而諮曰：波水之譬，其理實然。僕曾聞人引《大智度論》，云：“真如在無情中，但名法性，在有情內，方名佛性。”仁何故立佛性之名？

Jelentése érthető [nem szorul magyarázatra].

可解。

2.1.2.2.2. Zhanran válasza 主答

2.1.2.2.2.1. Egy népszerű ostobaság cáfolata 斥世謬傳

Én így feleltem: Jómagam korábban végigolvastam a [*Dazhidu lunt*], és alaposan tanulmányoztam az értekezés szövegét, de sehol sem találtam benne ezt az idézetet. Attól tartok, hogy valaki

ostobán egy kommentárból idézett, és [ez a kijelentés] így terjedt tovább a világban.

余曰：親曾委讀，細檢論文，都無此說。或恐謬引章疏之言，世共傳之。

2.1.2.2.2.2. A lényegi mondanivaló általános összefoglalása 泛通其義

Általánosságban összefoglalva: [akik a fentieket hangoztatják] tévesen használják a neveket, és nem ismerik azok jelentését. A dharmákat nem ráébredt formában létezőknek nevezzük, a Buddhát pedig ráébredtnek.⁴⁷⁶ Habár a lények eredendően rendelkeznek a nem ráébredt formában létező abszolút princípiummal, még nincs meg bennük a bölcsesség ahhoz, hogy ráébredjenek arra, ami nem ráébredt formában létezik. Ezért ideiglenesen megkülönböztetjük azt, aki ráébredésre készlet [Buddha] attól, ami nem ráébredt formában létezik [dharmák]. De vajon, ha ráébredünk a nem ráébredtre, akkor a nem ráébredt továbbra is nem ráébredt állapotban marad? Másképpen mondva, [végső soron] az, amire ráébredünk [dharmák] elkülöníthető lenne attól, aki képes ráébredni [lények]?

汎為通之：此乃迷名，而不知義。法名不覺，佛名為覺。眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智。故且分之：令覺、不覺。豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂，所覺離能覺耶？

Másodszor, elmagyarázom [azt a bekezdést, hogy], „akik tévesen használják a neveket” stb.: A „nevek” [szó itt] a *dharmák* és Buddha két fogalmát jelenti. A „jelentés” szó pedig a név által jelölt tartalommal azonos. A *dharmák* az abszolút princípium igazsága szerint léteznek, de nem megvilágosodott állapotban vannak. Buddha bölcsességgel szemléli a *dharmákat*, így ezek megvilágosodottaká válnak. Miután a bölcsesség révén [megvalósul] a megvilágosodás, a környezet is megvilágosodottá válik, a szemlélődés mindenre kiterjed, és minden tökéletesen eggyé válik. Akkor vajon miben

⁴⁷⁶ *Nirvāṇa sūtra*: A Buddhát ráébredtnek nevezzük, a lételemeket pedig nem ráébredt formában létezőknek 佛名為覺，法名不覺。 (T12: 375, p. 636, a22).

különbözne továbbra is a három kincs? Vimalakīrti ezért mondta, hogy: „Buddha azonos a *dharmákkal*, a *dharmák* pedig azonosak a lényekkel.”⁴⁷⁷ A lények a tudat lényegisége alapján kerülnek összhangba [Buddhával], a lételemek a tudat lényegisége alapján tisztulnak meg, Buddha pedig a tudat lényegisége alapján világosodik meg. A lényegiség egy, csak a nevek különböznek, e három [Buddha, lételemek és lények] igaz jelentése mindenre kiterjed. [Vannak olyanok, akik] tévesen használják a neveket, és ezért nincsenek tisztában a jelentéseikkel sem, ezért mondja, hogy „nem ismerik” stb. 次言迷名等者：名謂法佛二名。義即名下之旨。法從諦理，且言不覺。佛約觀智對法名覺。智既已覺境，觀徧融一體。三寶更何差別？故淨名云：“佛即是法，法即是眾生。”生約心體和合，法約心體離染，佛約心體覺知。體一對殊名三義徧。迷名惑旨，故云不知等。

III.2.3.4.1./b. Elemzés (31.): A dharmatermészet fogalma

Zhanran és a vendég párbeszédének történetében, ezen a ponton Zhanrannak sikerült álláspontjáról részben meggyőznie a vendéget. Erre utal, hogy a vendég korábban tiszteletlen magatartása megváltozik, meghajol Zhanran előtt, vagyis elismeri tudását és tekintélyét, még mindig nem fogadja azonban el teljes egészében az álláspontját. A vendég egy újabb ellenérvvel hozakodik elő, azzal, hogy az élettelen tárgyakban lévő abszolút princípiumot dharmatermészetnek kell nevezni, és azt állítja, hogy az idézett mondat a *Dazhidu lun*ból⁴⁷⁸ 大智度論 származik. Zhanran azt állítja, hogy a *Dazhidu*

⁴⁷⁷ *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* (Kumārajīva fordítása): *Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經: Buddha azonos a lételemekkel, a *dharmák* pedig azonosak a lényekkel. Ez a három kincs [Buddha, *dharmák* és lények] mind nem keletkezett jelleg, és hasonlatosak az üres térhez. Valamennyi lételem mind ilyen. Aki képes e szerint cselekedni, arról elmondhatjuk, hogy belépett a nem kettősség tan kapuján. 佛即是法，法即是眾。是三寶皆無為相，與虛空等。一切法亦爾。能隨此行者，是為入不二法門。 (T14: 475, p. 551, b11-13).

⁴⁷⁸ A *Dazhidu lun* (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*; T25: 1509) egy a hagyomány által Nāgārjunának tulajdonított kommentár, amely a *Mahāprajñāpāramitā sūtrához* készült. A mű szerzősége vitatott, a kínai fordítás Kumārajīva munkája. A *tiantai* hagyományban különösen fontos szerepe van, mivel a legenda szerint a második

lunban nincs ilyen állítás, és valóban, a kulcsszavakra rákeresve láthatjuk, hogy nincs még ehhez hasonló sem. Zhanran nem nevezi meg, hogy honnan származik ez az idézet, csak annyit mond, hogy egy kommentárból. A kijelentést a *huayan* iskola harmadik pátriárkájának, Fazangnak 法藏 (643–712) a *Magyarázatok A hit felkeltése a mahāyānában értekezéshez* (*Dasheng qixin lun yiji* 大乘起信論義記) című művében találjuk meg:

[A valós jelleget] az élőlényekben buddhatermészetnek kell nevezni, az élettelenekben pedig dharmatermészetnek.⁴⁷⁹

抃眾生數中，名為佛性，抃非眾生數中，名為法性。

Zhanran tehát ismét a *huayan* iskolával száll vitába. Miután bebizonyította, hogy a fenti idézet nem „hiteles” forrásból vagy legalábbis nem a megnevezett forrásból ered, rátér az idézet tartalmának a kritikájára. Zhanran kijelenti, hogy ami a buddhatermészet és a dharmatermészet fogalmakat illeti, csupán a neveik különböznek, de lényegi jelentésük azonos. A dharmatermészet fogalma Chengguan filozófiájában is megjelenik, aki a természetkeletkezést (*xing qi* 性起) – azaz azt a tanítást, hogy a világon minden a tökéletesen tiszta buddhatermészetből keletkezik – két jelentés mentén határozza meg. S bár e két aspektust végső soron azonosnak nevezi, feltételesen alkalmazza a dharmatermészet fogalmát a jelenségvilág lételemeire:

A természetkeletkezésnek két jelentése van. Először is: a feltételektől függően a keletkezésnek nincs [saját] természete, és ezt természetkeletkezésnek nevezzük. Másodszor: a dharmatermészet feltételektől függően változó, ezért [ez utóbbit szintén] természetkeletkezésnek nevezzük.⁴⁸⁰

pátriárka, Huiwen 慧文 (534–558) ezt olvasva érte el a megvilágosodást, tehát ez a mű az, amely teret és időt áthidalva megteremti a kapcsolatot az „első pátriárka”, Nāgārjuna és a „második pátriárka”, Huiwen között.

⁴⁷⁹ T44: 1846, 0247c13–c14. Zhanran Fazanggal vagy Chengguannal vitázik. Lásd Penkower 1993. pp. 467–481.

⁴⁸⁰ Az idézet elemzését lásd Hamar 2007/b. p. 245. A kínai szöveg forrása *Alkomentár az Avatamsaka sūtrához* (*Da fangguang fo huayan jing sui shu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔): T36: 1736, p. 615, a16–18.

此性起自有二義。一從緣無性而為性起。二法性隨緣故名性起。

Továbbá mind Fazang, mind pedig Chengguan a „dharmatermészet mindent tartalmazását” (*faxing rongtong* 法性融通) úgy határozza meg, mint a lételemelek kölcsönös tartalmazásának, akadálytalanságának egyik okát (a felsorolt tíz ok közül).⁴⁸¹

Zhanran a továbbiakban a *Nirvāṇa sūtra* alapján definiálja a Buddha és a *dharm*a fogalmait. A *dharm*ák nem megvilágosodott formában léteznek, tartalmazzák azonban az eredendő megvilágosodás (*benjue* 本覺) abszolút princípiumát, Buddha pedig a megvilágosodott, aki rendelkezik a megtapasztalt megvilágosodás (*shijue* 始覺) bölcsességével. A lények azok, akik képesek a megvilágosodás megtapasztalására, de még nincs kellő bölcsességük hozzá. A megvilágosodás pillanatában az, aki képes a megvilágosodásra (*nengjue* 能覺), megismeri a nem megvilágosodott állapotban létező *dharm*ákat (*suojue* 所覺), ezáltal azok megtisztulnak, megvilágosodástermészetűvé válnak. Az eredmény szintjén tehát nincs többé különbség a között, aki ráébred (Buddha), és a között, amire ráébrednek (*dharm*ák). A lények azok, akikből megvilágosodás során buddha lesz, a megvilágosodás következtében azonban minden *dharm*a megtisztul, és *nirvāṇ*atermészetűvé válik. Ilyen értelemben tehát, végső soron nincs különbség buddhatermészet és dharmatermészet között, csupán ideiglenesen teszünk különbséget a kettő közt. Mingkuang ezt az állítást egy, a *Vimalakīrtinirdeśa sūtr*ából vett idézettel is alátámasztja.

III.2.3.4.2./a. Fordítás (32.)

2.1.2.2.2.3. A vendég visszakérdez 客反徵

A vendég mondta: Ha csak a buddhaság elérése után olvadnak össze [a lények és a *dharm*ák], akkor miért baj különválasztani őket az egyszerű ember esetében?

⁴⁸¹ Hamar 1998. p. 345.

客曰：若爾至佛方會，凡離何乖？

Először a kérdés jelentését [magyarázom meg]: Mivel korábban azt írta, hogy a lényekben nincs meg a megvilágosodás bölcsessége, és amikor már szert tesznek a megvilágosodás bölcsességére, akkor már az eredmény szintjén vannak [buddhává váltak]. Miért baj az egyszerű emberek szintjén különválasztani [a buddha- és a dharmatermészetet]? A „li” írásjegy egyenletes tónusú.

初問意者：由前云眾生無有覺智，覺智當有應唯極果。凡夫分對，亦復何乖？離字平聲也。

2.1.2.2.2.4. Részletes bizonyítás 廣徵各

2.1.2.2.2.4.1. A vendég véleményének a cáfolata 客斥

Én ezt mondtam: Te Buddhát vagy az egyszerű embereket tanulmányozod?

余曰：子為學佛，為學凡耶？

2.1.2.2.2.4.2. Bizonyítása annak, hogy Buddha azonos a *dharmá*kkal 約佛即法徵

Az abszolút princípium eredendően minden különbözőségtől mentes, csak az egyszerű ember választja szét egymástól a dolgokat. Ezért mondtam, hogy a lények képesek ráébredni a nem megvilágosodott formában létezőkre. Így a ráébredő és a nem megvilágosodott önmagától eggyé olvad. Ezért tudom, hogy a megvilágosodásban nincs nem megvilágosodott állapotban lévő [dharma], és nincs semmi, aminek nem buddhatermészet lenne a neve.

理本無殊，凡謂之離。故示眾生令覺不覺。故覺不覺，自會一如。故知，覺無不覺、不名佛性。

2.1.2.2.2.4.3. Bizonyítása annak, hogy a buddhatermészet és a dharmatermészet egymás megfelelői 佛法相須徵

Ha nem ébredünk rá a nem megvilágosodott állapotban lévő [dharmákra], akkor a dharmatermészet nem valósul meg. A megvilágosodásban nincs nem megvilágosodott állapotban lévő [dharma], a buddhatermészet így megvalósul.

不覺無覺，法性不成。覺無不覺，佛性寧立。

2.1.2.2.2.4.4. Az azonosság elvével tagadja a *hīnayāna* és a *mahāyāna* [lényegi különbségét] 以即否定大、小

Tehát a buddhatermészet nélküli dharmatermészet a *hīnayāna* tanításaiban található. A dharmatermészet buddhatermészetéről [a kettő lényegi azonosságáról] pedig csak a *mahāyāna* tanít.

是則無佛性之法性，容在小宗。即法性之佛性，方曰大教。

2.1.2.2.2.4.5. Részletesen és különböző fogalmak [magyarázatával] mond ellent a vendégnek 廣以異名難客

2.1.2.2.2.4.5.1. A dharmatermészet és hasonló fogalmak összefoglaló és helyes meghatározása 總真定如法性

Ezért most megkérdezem tőled: a számos *sūtrá*ban és értekezésben előforduló *dharmā-dhātu*, végső valóság, valódi tulajdonság, igaz természet stb. [fogalmakat] vajon mind a dharmatermészet [fogalmával] kell azonosítani az élettelen tárgyak esetében? Vagy pedig a valós jelleg [fogalmához] hasonlóan két csoportra kell osztani ezeket?

故今問子，諸經論中，法界、實際、實相、真性、等，為同法性在無情中？為同真如分為兩派？

2.1.2.2.2.4.5.2. A valós jelleghez [hasonlóan a két csoportra oszthatóság] megkérdőjelezése 難真如

Ha a valós jelleghez hasonlóan [két csoportra oszthatók, akkor hogy lehet, hogy] a számos tanításban nem találunk olyan [kifejezéseket, hogy] az élettelen tárgyak *dharmā-dhātu*ja, [az élettelen tárgyak] végső valósága stb.?

若同真如，諸教不見無情法界，及實際等。

A két csoportra oszthatóságról: A számos tanítás közt nem találkoztam olyan [kifejezésekkel, hogy] az élettelen tárgyak *dharmadharma*-*dhātu*ja és a többi.

分為兩派者：諸教之內不見無情為法界等。

2.1.2.2.2.4.5.3. A dharmatermészet megkérdőjelezése 難法性

2.1.2.2.2.4.5.3.1. Kérdésfelvetés 牒計

Ha az élettelen tárgyakban [a fent felsorolt kifejezéseket] csak dharmatermészetnek nevezhetjük, és nem [nevezhetjük] buddhatermészetnek, [akkor...]

若在無情，但名法性，非佛性者。

[Azt jelenti, hogy:] az élettelen tárgyak esetében csakis a dharmatermészet elnevezés használható, és csak az élőlények esetében alkalmazható a buddhatermészet elnevezés.

在無情，但名法性，若在有情，名為佛性。

2.1.2.2.2.4.5.3.2. Idézetek az [*Avataṃsaka*] *sūtrából* 引經難

2.1.2.2.2.4.5.3.3. A jutalomtest [*sambhogakāya*] szerinti buddhatermészet [lételemekben való] létezésének a bizonyítása 證有報佛性

[... akkor] az *Avataṃsaka sūtra* *Ének a Sumeru hegy csúcsán* című fejezete miért írja, hogy: Ismerd fel, hogy valamennyi *dharma* közül egynek sincs öntermészete. Ha képes vagy így szemlélni [a *dharmákat*], akkor meglátod [bennük] Vairocana Buddhát.⁴⁸² Ez vajon nem azt jelenti, hogy minden *dharmában*

⁴⁸² *Avataṃsaka sūtra* (*Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經) *Ének a Sumeru hegy csúcsán* című fejezet, Győzedelmes Bölcsesség *bodhisattva* (Shenghui pusa 勝慧菩薩) mondja: Ismerd fel, hogy valamennyi lételem közül egynek sincs öntermészete. Ha így szemléled a lételemek természetét, akkor meglátod [bennük] Vairocana Buddhát. 了知一切法 / 自性無所有 / 如是解法性 / 則見盧舍那。 (T10: 279, p. 82, a6-7).

eredendően benne van Vairocana Buddha természete? És ezt is írja [ugyanaz a fejezet]: A dharmatermészet eredendően üres és nyugodt, megfoghatatlan és láthatatlan, a természet üressége maga Buddha, [mindez] értelemmel felfoghatatlan.⁴⁸³

何故《華嚴》《須彌山頂偈讚品》云：“了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那。”豈非諸法本有舍那之性耶？又云：“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”

2.1.2.2.2.4.5.3.4. Az átváltozástest [*nirmāṇakāya*] szerinti buddhatermészet [lételemekben való] létezésének a bizonyítása 證有應佛性

Továbbá [ugyanebben a fejezetben] Jingjinhui [Eltökélt Bölcsesség] *bodhisattva* így szól: A dharmatermészet eredendően makulátlan és tiszta, hasonlatos az üres térhez, tulajdonságoktól mentes. [Aki így szemléli a *dharmákat*], akár törekvés nélkül is megláthatja a hatalmas Śākyamunit.⁴⁸⁴ Vajon ha nem lenne [a *dharmákban*] buddhatermészet, akkor mondhatná azt, hogy törekvés nélkül meglátható [bennük] Śākyamuni?

又精進慧云：“法性本清淨，如空無有相。此亦無所修，能見大牟尼。”豈於無性，又云無修，能見牟尼？

2.1.2.2.2.4.5.3.5. A tantest [*dharmakāya*] szerinti buddhatermészet [lételemekben való] létezésének a bizonyítása 證有法佛性

⁴⁸³ *Avatamsaka sūtra Ének a Sumeru hegy csúcsán* című fejezet, Minden Bölcsességnek *bodhisattvája* (Yiqiehui pusa 一切慧菩薩) mondja. Pontos idézet (T10: 279, p. 81, c15-16).

⁴⁸⁴ *Avatamsaka sūtra Ének a Sumeru hegy csúcsán* című fejezet: A lételemek természete eredendően makulátlan és tiszta, hasonlatos az üres térhez, tulajdonságoktól mentes, és semmi sem mondható róla. A bölcs így szemlél mindent, távol tartja magát a lételemekről való képzelgésektől, és nem leli örömét a lételemek sokaságában, így akár törekvés nélkül is megláthatja a hatalmas Śākyamunit 法性本清淨 / 如空無有相 / 一切無能說 / 智者如是觀 / 遠離於法想 / 不樂一切法 / 此亦無所修 / 能見大牟尼. (T10: 279, p. 82, b29-c3).

Továbbá Zhenshihui [Igaz Bölcsesség] *bodhisattva* így szól: Valamennyi *dharma* jelleg nélküli, ez tehát Buddha valódi lényegisége.⁴⁸⁵ Ez azt jelenti, hogy Buddha valódi lényegisége benne található valamennyi *dharmában*.

又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體，在一切法。

Ha az élettelen tárgyakra nem volna alkalmazható a buddhatermészet elnevezés, akkor az *Avataṃsaka sūtra* számos szövegrészlete miért nem különbözteti meg a *dharmákat* a buddháktól? Ezért öt részletet⁴⁸⁶ idéz [az *Avataṃsaka sūtrából*] bizonyításul [arra, hogy a *sūtra* nem tesz különbséget a dharmatermészet és a buddhatermészet között].

在無情中，不名佛性者，《華嚴》諸文，何故法佛義無兩途？故引五文以之為證。

2.1.2.2.2.4.5.3.6. A tévedések elkerülésére buzdít 誠勸免迷

Kérlek, gondold végig, hogy elkerüld, nehogy tévedésekbe ess a tanítást illetően, és a buddhatermészet [tanításának] teljességét és nem teljességét illetően.

請子思之，當免迷教，及迷佛性之進否也。

III.2.3.4.2./b. Elemzés (32.): A dharmatermészet és a buddhatermészet fogalmak lényegi azonossága

Az első kérdés és válasz nem szorul különösebb magyarázatra. A vendég azzal az ellenvetéssel áll elő, hogy ha úgyis csak az eredmény szintjén válik eggyé Buddha és a *dharmák*, akkor az ok

⁴⁸⁵ *Avataṃsaka sūtra Ének a Sumeru hegy csúcsán* című fejezet. Pontos idézet (T10: 279, p. 83, b1).

⁴⁸⁶ Zhanran itt csak négy részletet idéz az *Avataṃsaka sūtrából* (Shiju ezen a helyen csak négy idézetről tesz említést), az ötödik a következő fejezetben található.

szintjén, vagyis az egyszerű emberek szintjén miért ne lehetne különválasztani a két fogalmat. Zhanran első válasza retorikai jellegű, majd rátér a logikus kifejtésre. A kettő eredendően nem különbözik, csupán a hétköznapi emberek szennyezett tudata tesz különbséget Buddha és a *dharmák* között, ezért aki Buddhát, azaz a végső valóságot tanulmányozza, az nem teheti meg, hogy két külön kategóriaként tartja számon a buddhatermészetet és a dharmatermészetet. Az alacsonyabb szintű *hīnayāna* tanítás számára ismeretlen a buddhatermészet fogalma, ezért csak dharmatermészetről beszél, a *mahāyāna* értelmében viszont a kettő azonos.

Zhanran a továbbiakban felsorol néhány fogalmat, amelyek a buddhatermészet szinonimái vagy hozzá hasonló jelentésűek (ezek: *dharmā-dhātu*, végső valóság, valódi tulajdonság, igaz természet), majd a vendég azon álláspontjából kiindulva, hogy az élettelen tárgyak esetében a buddhatermészetet dharmatermészettnek kell nevezni, megfogalmazza azt a kérdést, hogy mégis hogyan kellene neveznünk ezeket a fogalmakat kizárólag az élettelen tárgyak esetében. A vendég gondolatmenetét követve ugyanis máshogyan kellene nevezni ezeket az élettelenek esetében, mint az élőlények esetében. Ebből kiindulva Zhanran két megoldást kínál föl: az egyik az, hogy mindegyik fogalmat dharmatermészettnek kell nevezni az élettelen tárgyak esetében, a másik pedig az, hogy minden fogalmat két csoportra kell osztanunk élők és élettelenek szerint, úgy, mint élőlények *dharmā-dhātuja* és élettelen tárgyak *dharmā-dhātuja* stb. Egyik megoldás sem állja meg azonban a helyét. Az utóbbi nem állja meg a helyét, mivel a buddhista szövegekben sehol sem találunk olyan kifejezéseket, hogy az élettelen tárgyak *dharmā-dhātuja* stb. Az elsőnek felkínált megoldás tarthatatlanságát Zhanran az *Avatamsaka sūtrá*ból vett idézetekkel bizonyítja be. Jingjue Renyue, a Buddha három testéről (*trikāya*) szóló tanításnak megfelelően osztja fel az idézeteket. (1.) Az első két idézet lényege, hogy a *dharmák*ban meglátható Vairocana Buddha. Zhanran az idézet alapján rámutat, hogy a *dharmák*ban benne található a jutalomtestnek (*sambhogakāya*) megfelelő buddhatermészet. (2.) A következő idézet lényege, hogy a *dharmák*ban megláthatjuk Śākyamuni Buddhát. Zhanran az idézet alapján rámutat arra, hogy a *dharmák*ban benne található az átváltozástestnek (*nirmāṇakāya*) megfelelő buddhatermészet. (3.) Az utolsó idézet kimondja, hogy a *dharmák*ban benne található a buddhák

valódi lényegisége. Zhanran az idézet alapján rámutat, hogy a *dharmák*ban megláthatjuk a tantestnek (*dharmakāya*) megfelelő buddhatermészetet, tehát nem mondhatjuk, hogy a *dharmák*nak nincs buddhatermészetük. Az idézetek együttesen azt a gondolatot fejtik ki, hogy valamennyi *dharmá*nak buddhatermészete van, ezért a *dharmák* alapvetően tiszta és üres természetének megértése azonos a buddhatermészet meglátásával.

III.2.3.4.3./a. Fordítás (33.)

2.1.2.2.2.4.5.4. Fő magyarázat a név és a lényegiség azonosságáról és különbözőségéről 正示名體同異

2.1.2.2.2.4.5.4.1. A nevek különböznek, a lényegiség azonos 名異體同

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1. A lényegiség azonosságáról 體同

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.1] [A buddhatermészet és a valós jelleg azonossága 佛性與真如同]⁴⁸⁷

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.1.1. Fő magyarázat 正釋

Tehát a feltételek szerint változó valós jelleg, a feltételek szerint változó buddhatermészetettel azonos, és az az egy szó, hogy Buddha, a *dharmák*kal és Buddhával is azonos. Ezért a *dharmák*, Buddha és a valós jelleg lényegiségüket tekintve azonosak, csak a neveik különböznek.

故真如隨緣，即佛性隨緣，佛之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.1.2. Bizonyítás idézettel 引證

Ezért az *Értekezés a buddhatermészetről* [Foxing lun] első fejezete ezt írja: A buddhatermészet a személy és a *dharmák* üressé-

⁴⁸⁷ Az eredeti szövegből hiányoznak az írásjegyek. A szövegbeosztás logikája és a címhez tartozó szövegrészek tartalma alapján arra következtettek, hogy a cím valószínűleg ez lehetett: A buddhatermészet és a valós jelleg azonossága: 佛性與真如同.

gében megnyilvánuló valós jelleg.⁴⁸⁸ Ebből tudom, hogy a valós jelleg a buddhatermészet másik neve.

故《佛性論》第一云：“佛性者，即人、法二空，所顯真如。”當知真如，即佛性異名。

A négyfajta természet⁴⁸⁹ lerombolását nevezzük a személy ürességének, a négy [elemből felépülő] jelenségek nemlétét nevezzük a *dharmák* ürességének, az üresség princípiumának lényegisége [a személyekben és a *dharmákban*] azonos, és ez maga a buddhatermészet. [Zhanran] itt idéz először egy értekezésből.

破四性名為人空，無四假名為法空，所空之理體一，即佛性也。初引論竟。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.2. A dharmatermészet és a valós jelleg azonossága 法性與真如同

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.2.1. Idézetek és jelentésük magyarázata 引文，示義

Az *Avatamsaka sūtra* ezt is írja: A lények és nem lények egyaránt nem valóságok, ugyanilyen valamennyi dharmatermészete is, egyiknek sincs valódi tartalma.⁴⁹⁰ A lények és a nem lények vajon nem az élőlényeket és az élettelen tárgyakat jelentik? Mindkettő feltételek szerint változó és örök, változatlan is egyben, ezért egyiknek sincs valós léte [úgy, mint lény, vagy nem lény].

《華嚴》又云：“眾生非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。”言眾生、非眾生，豈非情與無情？二俱隨緣，並皆不變，故俱非有。

⁴⁸⁸ Az idézet pontos (T31: 1610, p. 787, b4-5). A *Foxing lun*-ról lásd fent a II.1.5. fejezetet.

⁴⁸⁹ A kilenc szennyezett birodalom lényei négy csoportba oszthatók természetük szerint: 1. a rossz születések: pokollakók, éhező szellemek, állatok és titánok; 2. jó születések: emberek és istenek; 3. a két jármű lényei: *śrāvakák* és *pratyekabuddhák*; 4. *bodhisattvák*.

⁴⁹⁰ *Avatamsaka sūtra* (*Ének Yama palotájában* című fejezet 夜摩宮中偈讚品) Pontos idézet. (T10: 279, p. 101, b7-8).

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.2.2. A többi név felsorolása 例餘名

Ezért ugyanez igaz a *dharmā-dhātu*, végső valóság, és a többi [kifejezésre] is.

所以法界、實際，一切皆然。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.1.2.3. Összefoglaló cáfolat 結斥

Ezért tudom, hogy a dharmatermészet kifejezés nem kizárólag az élettelen tárgyakban lévő valós jelleget jelenti. Az emberek valamennyien tévednek a lételemek jellegét illetően, mivel neveik különböznek, de lényegiségük megegyező.

故知，法性之名，不專無情中之真如也。以由世人共迷法相，名異體一故也。

III.2.3.4.3. Elemzés (33.): A fogalmak azonosságáról

Miután Zhanran bebizonyította, hogy a vendég gondolatmenete tévútra vezet, kijelenti, hogy a dharmatermészet és a buddhatermészet fogalmak ugyanarra vonatkoznak. Zhanran először kinyilatkoztat, majd bizonyít. Kijelenti, hogy a feltételek szerint változó valós jelleg és a feltételek szerint változó buddhatermészet egymás megfelelői, és a *dharmák*, Buddha, valamint a valós jelleg végső soron szintén ugyanazt jelentik. Bizonyításképpen az *Avataṃsaka sūtrából* és az *Értekezés a buddhatermészetről* (*Foxing lun* 佛性論) című műből idéz. Zhanran itt nevez meg először egy értekezést idézeteinek a forrásaként. Az értekezés a buddhatermészetet úgy határozza meg, mint az élőlények és az élettelen tárgyak ürességében megnyilvánuló valós jelleget, tehát előre és élettelenre is a buddhatermészet fogalmat alkalmazza, továbbá egyenlőségjelet tesz a buddhatermészet és a valós jelleg fogalmai közé. Az *Avataṃsaka sūtrából* vett idézet szerint az élőlényeknek és az élettelen tárgyaknak egyaránt két aspektusuk van: egy feltételek szerint változó és egy örök, változatlan, tehát a valós jelleggel megegyező. Ugyanilyen a *dharmák* természete is, ebből az következik, hogy a dharmatermészet is azonos jelentésű

a valós jelleggel. Ha a buddhatermészet és a dharmatermészet fogalmak külön-külön azonosak a valós jelleg jelentésével, akkor egymással is azonosak kell, hogy legyenek. Zhanran végkövetkeztetése, hogy a felsorolásban szereplő többi kifejezés (*dharmā-dhātu*, végső valóság stb.) jelentése is azonos a buddhatermészet és a valós jelleg jelentésével. Helytelen tehát az a feltételezés, hogy az élettelen tárgyokban lévő valós jelleget dharmatermészetnek kell nevezni.

III.2.3.4.4./a. Fordítás (34.)

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2. A különböző jelentésekről 義異

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.1. A különböző jelentések széles körű megvilágítása 廣明義異

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.1.1. A különböző jelentések megvilágítása három típus szerint 泛約三類, 明異

Habár [a fogalmak] lényegi jelentése azonos, mégis vannak kisebb különbségek. Minden olyan kifejezés, amelyben benne van a természet (*xing*) szó, többnyire a profán világban rejlő abszolút princípiumot jelöli, például: buddhatermészet, abszolútprincípium-termesztet, igaz természet, *tathāgatagarbhatermésztet*, valós természet stb. Azok a kifejezések, amelyekben nincs benne a „természet” szó, általában a profánra és a szentre, az okra és az eredményre, a jelenségre és az abszolút princípiumra egyformán vonatkoznak, például: *dharmā-dhātu*, valódi tulajdonság stb. Az olyan kifejezéseket, mint *samādhi*, *dhāraṇī*, *pāramitā* stb. [szanszkrit kifejezések hangzás utáni átírásai], csak az eredmény szintjére alkalmazzák.

然雖體同，不無小別。凡有‘性’名者，多在凡在理，如云：佛性、理性、真性、藏性、實性、等。無‘性’名者，多通凡聖，因果，事理，如云：法界，及實相、等。如三昧、陀羅尼、波羅蜜、等，則唯在於果。

Először röviden különbözteti meg a három jelentés hatáskörét.
初略判三義竟。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.1.2. Külön magyarázat az ok szintjén alkalmazott nevekről 別示從因所以

Tehát az ok szintjén létezőt jelölő buddhatermészet stb. [természet szót tartalmazó kifejezések], azt jelentik, hogy a lények valójában még nem váltak buddhává, nem valósították meg az abszolút princípiumot, nem tapasztalták meg a valóságot, és nem nyitották fel a [buddhatudat] tárházát [a *tathāgata*garbhát]. Azaz, hogy egyenlőségelet teszünk a buddhatermészet stb. és a szennyezett lételemek, valamint a létforgatag közé, gyakorlásra és törekvésre buzdítunk, ezért nevezzük buddhatermészetnek stb.. Így a számos tanításon belül különböző elnevezések fordulnak elő.

所以因名，佛性等者，眾生實未成佛，得理，證真，開藏。以煩惱、生死，是佛、等性，示令修習，名佛、等性。而諸教之中，諸名互立。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2. A *Nirvāṇa sūtrában* szerepelő buddhatermészet fogalmának tényleges magyarázata 的示《涅槃》佛性

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.1. A kifejezés gyakori alkalmazásának az indítékáról 徧名之意

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.1.1. A *sūtra* indítékának pontos megnevezése 正明經義

A *Nirvāṇa sūtrában* a buddhatermészet kifejezés fordul elő a leggyakrabban. Buddha az eredmény szintjén áll, [a *sūtra* pedig] azt tanítja, hogy valamennyi lényben megtalálható az eredmény szintjén álló lény természete. Ezért használja többnyire a [buddhatermészet kifejezést].

《涅槃經》中多云佛性者。佛是果人，言一切眾生，皆有果人之性。故徧言之。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.1.2. A világi tudatlanság elutasítása 斥世不了

Az emberek zavarodottságukban nem az eredmény szintjét veszik alapul, és így azt mondják, hogy [csak] az élőlények hor-

dozzák magukban [a buddhatermészetet], emiatt pedig elvész a lényegiség egyetemessége.

世人迷故，而不從果，云眾生有，故失體遍。

Először [magyarázata annak, hogy] „az emberek” stb.: [azt mondani, hogy csak az élőlényeknek van buddhatermészetük] nem felel meg a [*Nirvāṇa*] *sūtra* útmutatásának, amely azt tanítja, hogy valamennyi lényben megvan az eredmény szintjén álló lény [Buddha] természete, amelyben környezet és személy nem kettős.

初世人等者，謂不順經示，言一切眾生有果人依正不二之性也。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.2. A buddhatermészet egyetemességének eredetéről
性徧所由

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.2.1. Eredet a szennyezett tudatból 由煩惱心

Ami az egyetemességet [mindenhol jelenlevést] illeti, mivel a szennyezett tudat természetének lényegisége egyetemes, ezért mondhatjuk, hogy a buddhatermészet egyetemes. Ezért tudom, hogy ha valaki nem ismeri fel a buddhatermészet egyetemességét, annak oka, hogy nem tudja, hogy a szennyezett [tudat] természete is egyetemes. Amikor a csak-tudatról van szó, akkor az vajon kizárólag a tiszta tudatot jelentené?

又云遍者，以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知，不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍故。唯心之言，豈唯真心？

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.2.2. Eredet a létforgatag formáiból 由生死色

Te még azt sem tudod, hogy a szennyezett tudat egyetemes, hogyan is érthetnéd meg, hogy a létforgatagban megjelenő formák is mindenhol jelen lévőek. A forma miért egyetemes? A forma és a tudat azonossága miatt.

子尚不知煩惱心遍，安能了知，生死色遍。色何以遍？色即心故。

2.1.2.2.2.4.5.4.1.2.2.2.3. A tudatból és a formából való eredet azonosságának az összefoglalása 結由心、色一如

Miért? A környezetet létrehozó karma közösen teremt, a személyt létrehozó karma pedig egyénileg teremt. Hogyan is lehet hinni a közös [környezet] egyetemességében és kételkedni a személy egyetemességében? A teremteni képes [tudat] és az általa teremtetett [világ] egyformán csak-tudat, mivel a tudat lényegisége nem korlátozható, és nem köthető helyhez. Ezért a tíz irány buddhaföldje közül valamennyiben megtalálhatók a lények abszolút természetének a tudati magvai. A buddhatermészet az üres térhez hasonlatos, amely mindent magába foglal, ahogyan a *Nīrvāṇa sūtra* [az üres térről alkotott hamis nézeteket tárgyaló] tíz pontja is felsorolja.

何者？依報共造，正報別造。豈信共遍，不信別遍耶？能造、所造，既是唯心，心體不可局方所故。所以十方佛土，皆有眾生理性心種。以性喻空具，如《涅槃》一十復次。

A forma és a tudat nem kettős, és csakis a tudatlanság szintjén válnak ketté.

色心不二，對迷且分。

2.1.2.2.2.4.5.4.2. A név azonos, a lényeg különböző 名同，體異

2.1.2.2.2.4.5.4.2.1. Az előzőek összefoglalása, a továbbiak bevezetése 結前，生後

Ezért tudom, hogy a buddhizmust tanulók legnagyobb hibája, hogy nem ismerik fel a név és a lényeg azonosságát vagy különbségét, a *mahāyāna* és a *hīnayāna* tanításokban.

故知，不曉大、小教門，名體同異，此是學釋教者之大患也。

2.1.2.2.2.4.5.4.2.2. A név azonosságának bemutatása idézettel 引示名同

Ezért Śāriputra így szólt [a *Lótusz sūtrában*]: Mi egyszerre lépünk be a dharmatermészetbe.⁴⁹¹ És azt is mondta, hogy: Mi is elérjük a megszabadulást.⁴⁹² Stb.

故身子云：“我等同入法性”，及“亦得解脫”，等。

2.1.2.2.2.4.5.4.2.3. A régi kétely magyarázata 勉釋舊疑

Te először nem fogtad föl szavaim értelmét, ezért amikor meghallottad, nagyon megijedtél. [De most, hogy] elmagyaráztam neked, már bizonyára megnyugodtál.

子初不達余之義旨，故聞之驚駭。為子申，已理合釋然。

III.2.3.4.4./b. Elemzés (34.): A fogalmak közti különbségről

Miután bebizonyította, hogy az említett fogalmak lényegi jelentése azonos, Zhanran hozzáteszi, hogy ami a fogalmak hatáskörét illeti, mégis vannak köztük eltérések. Zhanran három kategóriát különböztet meg aszerint, hogy inkább az ok, az eredmény vagy mindkettő szintjére alkalmazzuk az adott fogalmat. Azokat a kifejezéseket, amelyekben benne van a „természet” (*xing*) szó, az ok szintjére alkalmazzuk, és a profán világban benne rejlő abszolút princípiumot jelentik. Amelyekben nincs benne a „természet” (*xing*) szó, általában mindkettőre, az ok és az eredmény szintjére is alkalmazzuk. Végül a szanszkrit kifejezések hangzás szerinti átírásait csak az eredmény szintjére alkalmazzuk. Mivel a Zhanran számára legfontosabb kifejezés, a buddhatermészet, az első kategóriába tartozik, ezért csak az első kategóriát tárgyalja részletesen, a másik kettőre nem tér ki.

Zhanran kifejti, hogy az ok szintjére alkalmazott kifejezésekben azért van benne a „természet” szó, hogy gyakorlásra buzdítsa a lényeket az a tudat, hogy bennük van a Buddháéval azonos természet

⁴⁹¹ Pontos idézet a *Lótusz sūtrából* (T09: 262, p. 10, c5-6).

⁴⁹² Idézet a *Lótusz sūtrából*: A Buddha egyfajta megszabadulásról beszélt, ezt a dharmát mi is el fogjuk érni, és eljutunk a *nirvāṇába* 佛說一解脫義，我等亦得此法，到於涅槃。 (T09: 262, p. 6, b4-5).

megvalósításának a lehetősége. Ezután Zhanran rátér a *Nirvāṇa sūtr*ában szereplő buddhatermészet kifejezés elemzésére. A *Nirvāṇa sūtr*ában a felsorolt kifejezések közül a buddhatermészet fordul elő leggyakrabban, pontosan azért, mivel egyik legfőbb tanítása, hogy valamennyi lényben megtalálható az eredmény szintjén álló Buddha természete. Mivel a hangsúly a lények buddhatermészetére tevődik, ezért az átlagemberek átsiklanak afölött, hogy az eredmény szintjén a személy és a környezet nem kettős, tehát az a buddhatermészet, amely a lényekben megtalálható, minden kettősségtől mentes, személyt és környezetet egyaránt tartalmazó buddhatermészet.

Zhanran a buddhatermészet egyetemességével a szennyezett tudat egyetemességét állítja párhuzamba, és úgy érvel, hogy a csak-tudatnak mindenképpen tartalmaznia kell a szennyezett tudatot és a létforgatag szennyezett formáit is. Mivel forma és tudat nem kettős, ezért a tudat egyetemességéből a forma egyetemessége is következik. A környezetet létrehozó karma közösen teremt, a személyt létrehozó karma pedig egyénileg teremt, a teremteni képes tudat és az általa teremtetett világ vagy személy azonban nem kettős természetű. A környezet és a személy is egyaránt csak-tudat. Zhanran itt újra visszatér a buddhatermészet és az üres tér hasonlatához, amely azt jelenti, hogy a buddhatermészet mindent magába foglal.

Miután Zhanran megvilágította az azonos jelentésű, de eltérő elnevezésű kifejezések alkalmazásának általános szabályait, megemlíti, hogy vannak azonos nevű, de különböző jelentésű fogalmak is. Számos olyan kifejezés van, amely a *mahāyān*ában és a *hīnayān*ában egyaránt megtalálható, mást jelent azonban az egyikben és a másikban. Példaként a dharmatermészet és a megszabadulás (*jietuo* 解脱) kifejezéseket említi, amelyek eredetileg a *hīnayāna* szóhasználatához tartoznak, mégis szerepelnek a *Lótusz sūtr*ában. Shiju kommentárjában hozzáteszi, hogy a *mahāyān*ában a dharmatermészet a végső, valós igazság szerinti dharmatermészetet (*zhendi faxing* 真諦法性) jelenti, amely a buddhatermészet szinonimája. Ezekben az esetekben a nevek bár azonosak, jelentéseik mégis különböznek.⁴⁹³

⁴⁹³ Shiju: X56: 937, p. 582, c13-14.

III.2.3.4.5./a. Fordítás (35.)

2.1.2.2.2.4.5.5. Az emberek tévedéseinek összefoglaló bemutatása 總示
世失

2.1.2.2.2.4.5.5.1. Kérdésfelvetés 牒計

Mindezek miatt tudom, hogy azok az emberek, akik Vairocana Buddhát a *skandhák*on belülnek [vélik], és azt is mondják, hogy a lételemek élettelen tárgyak, [azok ...]

故知，世人局我遮那唯陰質內，而直云，諸法是無情者，

2.1.2.2.2.4.5.5.2. A tévedések cáfolata 斥失

[... azok] e kétfajta [állítás miatt] rosszabbak a nem buddhistáknál. A nem buddhisták legalább azt mondják, hogy az én nagy, a forma pedig kicsi, és az én betölti a kozmoszt. A nem buddhisták még azt is mondják, hogy a lények porszemekből állnak össze, és nem mondják azt, hogy ezek élettelen tárgyak és semmi több. E kétfajta [állítás miatt ők] rosszabbak a *hīnayāna* [-követőknél] is. A *hīnayāna* legalább azt tanítja, hogy a karma ereje teremt [mindent], és e teremtés mind a három világot⁴⁹⁴ betölti. Továbbá a *hīnayāna* [követői] azt is tudják, hogy a lételemek állandótlanok, és nem mondják azt, hogy ezek élettelen tárgyak és semmi több. E kétfajta [állítás miatt ők] rosszabbak a közös iskola [követőinél is]. A közös iskola [követői] legalább tudják, hogy a teremtés a tudat káprázata és változása, és e káprázat betölti mind a három világot, és azt is tudják, hogy a lételemek lényegiségének természete azonos a valóssal [abszolútummal]. Ha tovább haladunk [a tanításokban, akkor a különleges tanítás következik], és ott már nincs mihez hasonlítani [az élőkre és az élettelenekre vonatkozó kétfajta tévedést].

⁴⁹⁴ A három világ: 1. A vágy világa (*yujie* 欲界; *kāmadhātu*): magába foglalja az emberi világot, a poklokat és a vágy hat mennyországit. 2. A forma világa (*sejie* 色界; *rūpadhātu*): csodálatos és misztikus isteni világokat, mennyei palotákat és lényeket foglal magába. 3. A forma nélküli világ (*wusejie* 無色界; *arūpadhātu*): a meditációba merült tiszta szellem forma nélküli világa.

則有二種，不如外道。外道尚云，我大，色小，我遍虛空。又外道猶計眾塵所成，亦不直云無情而已。又有二種，不如小乘。小乘尚云，猶業力造，造遍三界。又小乘，猶知諸法無常，亦不直云無情而已。又有二種，不如共乘。共乘尚知，造心幻化，幻遍三界，又知諸法體性即真。若次第乘，故非所擬。

[Shiju:] Azok az emberek, akik [úgy vélik, hogy] Vairocana buddha-természete az élőlényeket alkotó halmazokon belülre korlátozódik, és azt is mondják, hogy a lételemek élettelenek, azok nemcsak a *mahāyāna* azon alapelve ellen vétenek, hogy a lényegiség mindenre kiterjed, hanem még a nem buddhista [tanításokkal] és a részreahajló *hīnayān*ával sem érnek fel. A nem buddhisták kétfajta [nézete]⁴⁹⁵ közül az egyik úgy tartja, hogy ami az *ātman*nak megfelelő szellemi ént illeti, az nagy, a forma pedig kicsi, továbbá, ez az én betölti a teret, és semmi nincs, ami ne lenne azonos ezzel az énnel. Van olyan nézet is, hogy az én apró porszemekből épül föl. Habár ezek a nézetek nem egyformák, mégis mindkettőben benne van az a gondolat, hogy az élettelen tárgyakban stb., a formában benne található a személyes én, és nem mondják [a lételemekről], hogy ezek csak élettelen tárgyak és semmi több. Továbbá a *hīnayāna*-ban a kétfajta [nézet] közül az első azt vallja, hogy a karma ereje teremti a három világot, a karma a tudattól függ, ami azt jelenti, hogy a tudat teremt, tehát a valós [tanításban] benne van a közönséges, világi [tanítás]. Aztán tudják, hogy a lételemek természete állandótlan, ami azonos a végső igazsággal. Tehát, ha a *hīnayāna* szerinti két igazságnak megfelelően fogalmazzuk meg, akkor nem mondhatjuk, hogy [a lételemek] csupán élettelenek. A közös jármű a közös tanítást jelenti, a két [nézet] közül az egyik úgy véli, hogy a teremteni képes tudat olyan, mint a káprázat és a változás, a káprázat betölti a három világot, és nincs, amit ne foglalna magába, tehát a káprázatban benne van a világ. Ezen kívül tudják, hogy a lételemek lényegiségének a természete azonos az üresség valós igazságával. Ha a közös tanítás két igazsága szerint fogalmazunk, akkor vajon mondhatjuk azt, hogy [a lételemek] csupán élettelenek? Ha egy fokozattal feljebb

⁴⁹⁵ A kétfajta nézet közül az első mindig a személyes énré, a második mindig a lételemekre vonatkozik.

lépünk, akkor a különleges tanításhoz érünk, amely azt tanítja, hogy az egyetlen valóság teremti az összes lételemet, a tudat és a lények abszolút princípiuma mindenre kiterjed, ezért ott már nincs mihez hasonlítani [az élőkre és élettelenekre vonatkozó kétfajta nézetet].⁴⁹⁶

世人局遮那佛性於有情陰質內，直云諸法は無情者，不但迷於大教體遍之旨，如邪外偏小亦皆不及矣。如外道二種：一計神我之我，我大色小者，及我遍虛空，一切無非我者。又有計我身微塵所成者。雖所計不同，皆於無情等色有我遍之義，不直云無情而已。又如小乘二種：一者詮業力構造三界，業由於心義當心造，即實有俗也。又知法性無常，即真諦也。此以小乘二諦言之，亦不直云無情也。如共乘即通教，二種一者，詮能造心如幻如化，幻徧三界，何所不該，即幻有俗也。又知諸法體性，當體即空真諦也。此以共乘二諦而言，豈直云無情耶？若次第乘之別教，詮一真徧造諸法，心生理徧，故非所擬。

2.1.2.2.2.4.5.5.3. Új fényben látni a létezést 觀生新解

Most, hogy ezeket mind végighallgattad, már tudnod kellene valamennyire, hogy mit jelent a relatív és végső soron valós tanítás, valamint a buddhatermészet [tanításának] teljessége és nem teljessége.

子聞是已，亦合薄知，教法權實，佛性進否。

III.2.3.4.5./b. Elemzés (35.): Az élettelen tárgyakra vonatkozó elméletek a különböző szintű tanításokban

A fogalmak elemzése után Zhanran kitágítja a perspektívát, és összegzi a létezők élők és élettelenek szerinti elkülönítésének általános hibáját. Vairocana Buddhát csak személyesnek gondolni, a lételemeket pedig csak élettelennek titulálni még a nem buddhisták és a *hīnayāna* követők egyes nézeteinél is nagyobb tévedés. E kijelentést követően Zhanran a nem buddhista filozófiáktól kezdve a kö-

⁴⁹⁶ Shiju: X56: 937, p. 583, a2-15.

zös tanításig, hierarchikus sorrendben végighalad a tanításokon, és mindenhol kiemel két-két olyan nézetet, amelyek közül az első a személyes énre vagy tudatra, a második pedig a lételemekre vagy élettelen tárgyakra vonatkozik. Valamennyi nézet a kettő közti valamilyen összefüggést, tartalmazást vagy azonosságot közvetít, tehát nem mondja azt, hogy a lételemek csupán élettelen tárgyak és semmi több. Ezért még ezek, az egyébként alacsonyabb tanításokhoz tartozó nézetek is helyesebbek, mint azt mondani, hogy Vairocana Buddha csak a lényekben ölt testet, a környezet pedig csupán élettelen tárgyak halmaza és semmi több.

A nem buddhista tanítás itt az ind filozófiát jelenti. A Zhanran által kiemelt egyik tanítás az, amely szerint a szellemi én (*ātman*) betölti az univerzumot, tehát az élettelen környezetet is áthatja. Azt mondani, hogy Vairocana buddhatermészete csak a személyes halmazokat járja át, az élettelen környezetet pedig nem, nagyobb tévedés, mint úgy gondolni, hogy a szellemi én (*ātman*) betölti az univerzumot. A második, élettelen tárgyakra vonatkozó, nem buddhista nézet az, hogy a személyes én apró porszemekből, vagyis élettelen anyagból jön létre. Második szinten található a *hīnayāna* tanítása, amelyből Zhanran kiemeli azt a tanítást, hogy a karma ereje hozza létre a vágy, a forma és a forma nélküli három világot. Mivel a karma a tudattól függ, ezért ebből az következik, hogy a tudat hozza létre a világokat, beleértve az élettelen környezetet. A másik *hīnayāna* tanítás, hogy a *dharmák* természete állandótlan és azonos a végső igazsággal, tehát nem mondja, hogy a lételemek csak élettelenek és semmi több. A következő szinten található a közös tanítás, amely szerint a teremtő tudat olyan, mint a káprázat, amely betölti mind a három világot, a *dharmák* természete pedig a végső igazságnak megfelelő ürességtermészet. Ezek mind magasabb szintű tanítások annál, hogy a lételemek csupán élettelenek.

Ezzel Zhanran lezárja a buddhatermészet és dharmatermészet fogalmai köré összpontosuló vitát, és egy újabb síkra helyeződik a vendéggel folytatott párbeszéd.

III.2.3.5. A buddhatermészet három okának magyarázata és a negyvenhat kérdés

III.2.3.5.1./a. Fordítás (36.)

2.1.2.3. Magyarázata annak, hogy a három ok magvai mindenhol jelen vannak 釋三因種徧

2.1.2.3.1. A vendég kérdése 客難

A vendég mondta: Nagyszerűen elválasztottad [az igazat a hamistól], és az igazsággal leromboltad két kételyem. Elhiszem, hogy valamennyi *dharmában* [benne van a buddhatermészet] alapvető oka. De még mindig bizonytalan vagyok abban, hogy az alapvető okban benne lévő három ok [alapvető, tett- és értelemokok] mint mag, mint gyakorlás és mint eredmény egyaránt mindenre kiterjed, valamint abban, hogy minden egyes porszem és minden egyes tudat azonos valamennyi élőlény és Buddha tudatának a természetével.

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法皆正因性。而云，正中三因，種徧，修徧，果徧，又云，一塵一心即一切生佛之心性，情猶未決。

[Magyarázat a] kettős kételyről: A „zhong/chong” írásjegy egyenletes hangsúlyú, [azt jelenti, hogy „chong” olvasatában szerepel, amelynek jelentése, kettős]. Az abszolút princípium [egyetemességgel] kapcsolatos kételyei és a [valós és relatív] tanítással kapcsolatos kételyei mind megoldódtak, ezért mondja [hogy kettős kétely]. 重疑者，重字平聲。疑理疑教竝決，故云也。

2.1.2.3.2. Zhanran válasza 主答

2.1.2.3.2.1. A bizonytalanság eredetének a feltárása 原他不決之由

Én így válaszoltam: Ez azért van, mert te már nagyon régóta nem jól fogod föl az ok és az eredmény, magam és mások, a környezet és a személy [nem kettősségét], [és nem jól] szemléled saját tudatodban a tudatot, Buddhát és a lényeket. Továbbá azért is, mert nem világosak előtted a tanítás legfőbb útmutatásai,

nem érted a Buddha által tanított eredmény erényének a jelentését, és nem fogod föl a Buddha által kinyilvánított kölcsönös tartalmazás elvének az okát.

余曰：良由自昔，不善遍攬，因果、自他、依正，觀於己心，心、佛、眾生。亦由不閑諸教大旨，不曉佛說果德之意，不達佛現互融之由。

Azért [kételkedik], mert nagyon régóta úgy szemléli [a világot, hogy] nem a tíz ekként való tulajdonság szerint fogja föl az okot és az eredményt [a tizedik ekként való tulajdonság a kezdet és a vég végső soron való azonossága], nem érti, hogy önmaga és mások a tíz birodalomban [kölcsönösen áthatják egymást], és nem érti, hogy a környezeti karmikus eredmény és a személyi karmikus eredmény a tudat egyetlen gondolatában megtalálható. A tudat, Buddha és a lények nem különböznek a *dharmadhātutól*, ezért mondja, hogy „nem jól” stb. Továbbá homályos előtte az, hogy minden tanítás végső értelme a csodálatos abszolút princípiumban összpontosul, ezért mondja, hogy „továbbá azért is” stb. További oka az, hogy tévesen értelmezi Buddhának azt a tanítását, hogy az eredmény erényének természete készíti a lényeket gyakorlásra és önművelésre, ezért mondja azt, hogy „nem érted” stb. Továbbá, nem fogja föl a Buddha által kinyilvánított szellemi erőket,⁴⁹⁷ a kölcsönös tartalmazást, az akadálytalanságot és azt, hogy az okból kiindulva a szemlélődés tartalmazza az egy tudatot, ezért mondja, hogy „nem fogod föl” stb. 良由昔觀，不攬十如因果，不攬自他十界，不攬依報正報入一念心已。心佛及眾生，無非法界，故云不善等。又為暗諸教大意歸會妙理，故云亦由等。又緣迷於佛說，果德之性令生修習，故云不曉等。又由不曉佛現神變，互融、無礙，由因觀具無非一心，故云不達等。

⁴⁹⁷ Buddha öt természetfeletti ereje (*wu shenbian* 五神變 vagy *wu shentong* 五神通) a következő: (1.) Az isteni látás természetfeletti ereje (*tianyan tong* 天眼通): a világban mindent, mindenhol lát. (2.) Az isteni hallás természetfeletti ereje (*tian'er tong* 天耳通): bárhol bármilyen hangot meghall. (3.) Minden más tudat természetfeletti ereje (*ta xin tong* 他心通): mindenkinek ismeri a gondolatait. (4.) Az életek természetfeletti ereje (*su ming tong* 宿命通): saját maga és mások valamennyi előző életét ismeri. (5.) Csodálatos természetfeletti erő (*shentong tong* 神通): bármit megtehet.

2.1.2.3.2.2. Az eligazítás módjának a meghatározása 定今開導之法

Szeretném eligazítani az érzéseid és a gondolataid, ezért negyvenhat kérdést intézek hozzád. Ha csak egyetlen kérdésem értelmét is megfejtet, akkor minden szennyezettség nyomban szertefoszlik [benned], és a *dharmadhātu* tökéletes összhangban, mindent felölelő egységben [fogod látni]. Könnyedén és egyszerűen [megvalósítod] a hatalmas szemlélődést, ahonnan tisztán átlátod majd, hogy a *dharmadhātu*, az élőlények és Buddha, a környezet és a személy egyetlen gondolatpillanatban teljesen és tökéletesen benne található, úgy, hogy egyetlen porszem sem maradhat ki [abból a pillanatból].

余欲開導子之情懷，更以四十六問而問於子。子若能曉余之一問，則眾滯自消，法界融通。釋然大觀，洞見法界、生、佛、依正，一念具足，一塵不虧。

III.2.3.5.1./b. Elemzés (36.): A *dharmadhātu* kölcsönös tartalmazásának megvilágítása negyvenhat kérdéssel

Az álombeli párbeszédben ezen a ponton a vendég elhiszi, hogy az alapvető okként létező buddhatermészet valóban mindent áthat, beleértve az élettelen tárgyakat is. De még mindig nehezebbé esik elhinni, hogy a buddhatermészet tett- és értelemoka is benne található az élettelen környezetben, hiszen mind a tett-, mind pedig az értelemok művelése gyakorlást és önművelést igényel, amelyre csakis értelmes, tudattal bíró lények képesek. Nem gyakorolhat meditációt, erkölcsi önfegyelmet egy fa, egy fűszál, egy cserép, egyszerűen az élettelen tárgyak. Zhanran először elmagyarázza, hogy a vendég azért kételkedik abban, hogy mindhárom ok egyaránt áthatja az élettelen tárgyakat, mivel nincs tisztában olyan fogalmak helyes értelmezésével, amelyek a *tiantai* iskola alaptanításait képezik. Ilyen alaptanítások az ok és az eredmény, önmagam és mások stb. fogalompárok nem kettőssége, a kölcsönös tartalmazás elve stb.

Zhanran válaszképpen negyvenhat kérdést intéz a vendéghez, amelyek mindegyike egy-egy paradoxont tartalmaz. Zhanran azt ígéri, hogy ha csak egyetlen kérdést is helyesen megválaszol, min-

den kételye nyomban szertefoszlik, és a lételemek világát tökéletes összhangban, mindent felölelő egységben fogja látni. Annak bizonyítása, hogy a buddhatermészet három oka mindenhol jelen van, nem a logika eszközével és nem is a *sūtrák*ból vett idézetekkel történik, hanem a kérdések nagy része az intuitív megértésre, bölcsességre kíván hatni. Ez azt is jelenti, hogy ezen a ponton többre van szükség racionális felfogásnál, a befogadó intuitív bölcsessége szükséges a megértéshez. Az ilyen érvelés nem ritka a *tiantai* filozófiában, Zhiyi úgy jellemzi a végső igazságot, mint amely gondolati úton felfoghatatlan (*bu ke siyi* 不可思議), kifinomult és csodálatos (*miao* 妙). A negyvenhat kérdés kilenc témára terjed ki, ezek: a buddhatermészet, az élettelen tárgyak, a csak-tudat, az élőlények, a buddhaföldek, az eredmény, a hasonlatok és a gyakorlás témakörei.

III.2.3.5.2./a. Fordítás (37.)

2.1.2.3.2.3. Zhanran kérdései, támadja [a téves nézeteket], és megérteti [a helyeseket] 主問，攻通

2.1.2.3.2.3.1. [A téves nézetek] támadása általi magyarázatok 攻解

2.1.2.3.2.3.1.1. A buddhatermészet szerint 約佛性

Kérdés: A buddhatermészet az okban vagy az eredményben található? Ha az okban található, akkor nem Buddha. Ha az eredményben, akkor nem nevezhető természetnek.

問：佛性之名，從因，從果？從因，非佛。果，不名性。

Válasz az első kérdésre: Ok és eredmény nem kettős, hogy is lehetne egyoldalú a buddhatermészet?

答初問者：因果不二，佛性寧偏？

Kérdés: A buddhatermészet állandó vagy állandótlan? Ha állandótlan, akkor nem természet. Ha állandó, akkor nem változhat.

問：佛性之名，常無常耶？無常，非性。常，不應變。

Második: A buddhatermészet állandó, a változást nem nevezzük természetnek.

二者：佛性常住，變不名性。

Kérdés: A buddhatermészet közös vagy egyedi? Ha egyedi, nem nevezhető természetnek. Ha közös, akkor oszthatatlan.

問：佛性之名，共耶？別耶？別，不名性。共，不可分。

Harmadik: Nem közös és nem egyedi, közös és egyedi nem kettős.

三者：非共非別，共別不二。

Kérdés: Az [élettelen tárgyak] buddhatermészete *mahāyāna* vagy *hīnayāna* tanítás? A *hīnayāna*-ban nincs szó buddhatermészetéről. A *mahāyāna*-ban nincs szó élettelen tárgyakról.

問：佛性之名，大、小教耶？小，無性名。大，無無情。

Negyedik: a *hīnayāna* és a *mahāyāna*, a belső [személy] és a külső [környezet] abszolút princípiuma azonos. A *mahāyāna* azt tanítja, hogy a buddhatermészetén kívül nincs más *dharm*a. Habár beszél az élettelen tárgyakról, élő és élettelen egyaránt a valós [természet szerint érti].

四者：大小、內外，其理一如。大教所詮，性外無法。雖云無情，情、無俱實。

Kérdés: A buddhatermészet tanítása relatív vagy valós? Milyen jelleg szerint különbözteti meg [a két tanítás] a lényegiséget?

問：佛性之名，有權、實耶？對體辯異，其相何耶？

Ötödik: A relatív [tanításának] lényegisége szerint a valós természet magába foglalja a hat ösvényt.⁴⁹⁸ A valós tanítás valós lényegisége

⁴⁹⁸ A tíz birodalom közül az első hat.

szerint mindenképpen magába kell foglalnia a háromezer világot, ami nem különbözik Vairocana Buddhától; nem azonos vele, és nem különbözik tőle.

五者：權體真性，遍於六道。實教實體，必遍三千，無非遮那，非竝非別。

III.2.3.5.2./b. Elemzés (37.): Öt kérdés a buddhatermészetről

A kérdések nagy része két alternatívát kínál, amely közül önmagában egyik sem helyes. A helyes válasz általában az, hogy egyik sem, és ugyanakkor mindkettő egyszerre. Az első öt kérdés a buddhatermészet fogalmával kapcsolatos. (1.) A buddhatermészet sem nem kizárólag ok, sem nem kizárólag eredmény. Buddha az eredmény szintjén létezik, a lények természetéről pedig csak az ok szintjén beszélhetünk, tehát nem lehet sem egyik, sem másik. Ugyanakkor az eredmény szintjén lévő Buddha miatt van a lényeknek buddhatermészetük. A válasz túlmutat a racionális, fogalmi gondolkodáson. A buddhatermészet fogalomnak csakis akkor van értelme, ha a nem kettősség és kölcsönös tartalmazás fényében szemléljük ok és eredmény viszonyát. Sem ok, sem eredmény, ugyanakkor ok és eredmény is egyszerre, ok és eredmény kölcsönösen tartalmazzák egymást. (2.) Az ok, vagyis a jelenségek szintjén minden dolog örökké változik, keletkezik, fennáll és megszűnik. Ha a buddhatermészet az ok szintjén létezne, akkor a jelenségekkel együtt keletkezne, és elenyészne, tehát nem lehetne örök, állandó, abszolút természetnek nevezni. Az eredmény szintjén a buddhatermészet örök, állandó és változatlan. Ha viszont valami örök és változatlan, akkor nem létezhet a jelenségekben, amelyeket az örök változás, állandótlanság törvénye határoz meg. A válasz az, hogy a buddhatermészet úgy van jelen a tudatban és a lételemekben, mint hangok a hárfában. Ha összetörjük a hangszert, ezzel mit sem ártunk a hangoknak, mégis a hangszeren játszva szólaltathatjuk meg a hangokat.⁴⁹⁹ A buddhatermészet feltételek szerint változik, de mégsem enyészik el a jelenségek megszűnésének a pillanatában. A valós jelleg két aspektusának

⁴⁹⁹ Lásd a II.1.6. A buddhatermészet fogalma a *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtrā*-ban című fejezet erre vonatkozó hasonlatát.

megfelelően minden lételemet áthat, ugyanakkor örök és változatlan. (3.) A buddhatermészet minden létezőt egyformán áthat, nem belső és nem külső, mindenhol jelen van, nem lehet kategóriákra bontani vagy osztozkodni rajta. Minden egyedi létezőben megtalálható, ugyanakkor minden létező egyaránt részesül belőle, tehát sem nem kizárólag egyedi, sem nem kizárólag közös. (4.) Az élettelen tárgyak fogalma a *hīnayānából* ered, a *hīnayānában* azonban nem hallunk a buddhatermészet tanításáról. Ezzel szemben a *mahāyāna* csak a buddhatermészetet tanítja, és nem beszél élettelen tárgyairól. A válasz az, hogy végső soron nincs különbség élő és élettelen között. (5.) A *Nirvāṇa sūtra* a relatívat hordozva fejt ki a valóst, tehát van, ahol a relatív szerint, és van, ahol a valós szerint tanítja a buddhatermészetet. A buddhatermészet fogalma mindkét tanításban megtalálható, és a kettő kiegészíti egymást. Más és más céllal, a hallgatóság képességeihez igazítva tanította Buddha az egyiket és a másikat.

III.2.3.5.3./a. Fordítás (38.)

2.1.2.3.2.3.1.2. Az élettelen tárgyak szerint 約無情

Kérdés: Az élettelen tárgyak fogalma a *mahāyānához* vagy a *hīnayānához* tartozik? Ha a *mahāyānához*, akkor annak relatív vagy végső soron valós tanításához?

問：無情之名，大、小教耶？大教，大部有權、實耶？

Hatodik: Az élettelen tárgyak fogalma, a részrehajló [alacsony rendű] *hīnayāna* tanításból származik. Amennyiben a *mahāyāna* [szövegekben] is előfordul, akkor is a relatív [*upāya*] tanítás része. A tökéletes és valós tanítás szerint nincs olyan lételem, amely a buddhatermészetten kívül, attól elkülönülten létezne.

六者：無情之名，出偏小教。設出大教，亦權所詮。圓實之義，性外無法。

Kérdés: Ha egy élettelen tárgynak nincs [buddhatermészete], akkor az az élettelen tárgy forma, vagy nem forma [tudat]? Vagy mindkettő [forma és tudat] egyszerre?

問：無情無者，無情為色，為非色耶？為二俱耶？

Hetedik: Az a tanítás, amely azt hangoztatja, hogy egy élettelen tárgynak nincs [buddhatermészete], nem a végső soron valós tanítás. A végső soron valós tanítás azt állítja, hogy a forma és tudat nem kettős és világi kategóriákon túli.

七者：言無情無者，非極實說。極實說者，色心不二，絕四離百。

Kérdés: Az élettelen tárgyak formáit a buddhák látják, vagy az élőlények látják? Vagy mindketten látják?

問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為共見耶？

Nyolcadik: A buddhák látásmódja szerint az élettelen tárgyakat alkotó formák azonosak a *dharmadhātu*val. A lények önmagukat másmilyennek látják, [szerintük] nincs közös [önmaguk és az élettelen tárgyak között], ezért elkülönülnek azoktól.

八者：佛見無情色唯法界。生自見異，非共離耳。

Kérdés: [Tételezzük föl, hogy] az élettelen tárgyaknak azért nincs buddhatermészetük, mert elenyésznek. A [személyiséget alkotó] skandhák is elenyésznek, akkor [a lények] természete is ugyanolyan?

問：無情敗壞，故無性者。陰亦敗壞，性亦然耶？

Kilencedik: Az élőlények *skandháinak* buddhatermészete örök, csak a tudatlanság és a tévelygés szerint van enyészet. A személy [Buddha] és földje nem pusztul el, örökké létezik a Keselyű-hegyen,⁵⁰⁰ a személy [Buddha] és földje egylényegű, ez elegendő bizonyíték.

⁵⁰⁰ A Keselyű-hegy (*Jiu shan* 鷲山), Szellem-hegy (*Ling shan* 靈山) vagy Szellemi Keselyű-hegy (*Ling jiu shan* 靈鷲山) *Gr̥dhrakūṭa*, *Rājagṛha* városa mellett található, Śākyamuni Buddha gyakran látogatta ezt a helyet. Jelentősége abban áll, hogy ez a *Lótusz sūtra* kinyilatkoztatásának mitikus helyszíne.

九者：情陰性常，迷謂敗壞。我土不毀，常在靈山，身土一如，可以為證。

Kérdés: Az élettelen tárgyak formák, akkor a *dharmadhātut* alkotó formáknak sincs [buddhatermészetük]? Vagy azoknak van?

問：無情是色，法界處色，為亦無耶？為復有耶？

Tizedik: A *dharmadhātu* formái benne találhatók az élőkben és az élettelenekben, élő és élettelen abszolút princípiuma csendes [a *nirvāṇa* állapotában van].

十者：法界之色，徧於情無，有無理寂。

III.2.3.5.3./b. Elemzés (38.): Öt kérdés az élettelen tárgyról

(6.) Az élettelen tárgyak kifejezés a *hīnayānából* ered, de a fogalom megtalálható a *mahāyāna* relatív tanításában is. A *mahāyāna* valós tanítása nem tesz különbséget élő és élettelen között. (7.) A forma és a tudat nem kettős, tehát ha valami forma, akkor egyben tudatnak is kell lennie, ha pedig tudat, akkor kell, hogy legyen buddhatermészete. (8.) Az élettelen tárgyakat másképp látják a lények és a buddhák, a lények önmaguktól elkülönülten, a buddhák pedig a *dharmadhātuval* egységben látják. A lények tehát élőt és élettelt megkülönböztetve látnak, így nem látják az élettelen tárgyakat a maguk valóságában. A buddhák nem kettősségben látnak élőt és élettelt, tehát az élettelen tárgyakat nem látják úgy, mint a mindenségtől elkülönülő létezőket, ezért a fogalom maga értelmét veszti. Ha mindketten egyszerre látják az élettelen tárgyakat, akkor másképpen látják a buddhák és másképpen a lények. (9.) Ha feltételezzük, hogy az élettelen tárgynak azért nincs buddhatermészetük, mert keletkeznek, majd elpusztulnak, akkor ez alapján a lényeknek sem lenne buddhatermészetük, mivel a személyiséget alkotó *skandhák* is keletkeznek és elenyésznek. A válasz az, hogy csak az enyészik el, ami a tudatlanság szerint való, a mindenben benne lévő buddhatermészet a jelenségekkel együtt változik, de ugyanakkor örök és állandó, nincs alávetve az enyészetnek. (10.) Forma és tudat nem kettőssége

miatt nem lehet valami csak forma. A *dharmā-dhātut* és az élettelen tárgyakat alkotó formáknak egyaránt van buddhatermészetük, mivel nem különböznek a tudattól.

III.2.3.5.4./a. Fordítás (39.)

2.1.2.3.2.3.1.3. A csak-tudat szerint 約唯心

Kérdés: A csak-tudat fogalmát hallottad már? A *csak* szó azt jelenti, hogy csakis kizárólag tudat? Ha más [nem csak-tudat, hanem forma is], akkor nem mondhatjuk, hogy *csak*.

問：唯心之言，子曾聞耶？唯只是心？異不名唯。

Tizenegyedik: Minden létező csakis tudat, és egyben csakis valamennyi forma.

十一者：一切唯心，竝唯一切色。

Kérdés: A csak-tudat a profán vagy a szent tudatát jelenti? Ha szent, ha profán, mindkettő hibás állítás.

問：唯心之言，凡、聖心耶？若聖，若凡，二俱有過。

Tizenkettedik: Csak a jelenségek szerint különböztetjük meg a profánt és a szentet, a csak-tudat az abszolút princípium szerinti [tanítás]. Ha profán, ha szent, e kettő abszolút princípiumának [csak] a neve különböző.

十二者：凡、聖約事，唯心從理。若凡若聖，二理號殊。

Kérdés: A csak-tudat a tudatot jelenti. [A tudat] hozza létre a nem-tudatot [formát]? Vagy kizárólag tudatot hoz létre? Mindkét állítás hibás.

問：唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。

Tizennegyedik [tizenharmadik]:⁵⁰¹ A teremteni képes [tudat] és az általa teremtetett [forma] nem kettő és nem különböző.

十四者：能造所造，無二無別。

Kérdés: A csak-tudat csak a tudatot jelenti, vagy a csak-formát is? Ha nem [jelenti] a csak-formát is, akkor a forma nem tudat?

問：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？

Tizenharmadik [tizennegyedik]: A tudat és a forma nem kettő, a „csak” szó azt jelenti, hogy csak mindkettő együtt. A csak-víz ugyanaz, mint a csak-jég. A kettőnek [forma és tudat] nincs két lényegisége, az egylényegiségüket nevezünk összességében tudatnak. 十三者：心色無二，唯即俱唯。唯水唯冰。二無二體，一體總心。

Kérdés: Amit a csak-tudat létrehoz, az csakis a környezet és a személy. A környezet és a személy, a teremteni képes [tudat] és a teremtetett [forma] azonos vagy különböző?

問：唯心所造，唯依與正。依正、能所同耶？異耶？

Tizenötödik: A környezet és a személy nem kettő; azonosság és különbözőség mihez vezetne?

十五者：依正不二，同異何之？

III.2.3.5.4./b. Elemzés (39.): Öt kérdés a csak-tudatról

(11.) A csak-tudattal kapcsolatos első kérdés lényege, hogy a csak-tudat kizárólag a tudatot jelenti, vagy pedig a formát is magába foglalja. Az első esetben kizárnánk a csak-tudatból a formát, a második esetben nem használhatnánk a *csak* szót. A válasz az, hogy forma és

⁵⁰¹ A tizenharmadik és tizennegyedik kérdések eredeti sorrendjét Mingkuang felcserélte.

tudat nem kettőssége jelenti a csak-tudatot. A csak-tudat azt is jelenti, hogy csak-forma, sem nem kizárólag forma, sem nem kizárólag tudat, hanem a kettő kölcsönös tartalmazása és nem kettőssége. (12.) A csak-tudat nem lehet csak a szent vagy csak a profán tudat, mert ha azt mondanánk, hogy csak az egyik vagy csak a másik, akkor kizárnánk belőle a másikat, és a csak-tudat elve nem valósulna meg. A válasz az, hogy szent és profán csak a jelenségek szintjén létezik, a csak-tudat azonban az abszolút princípium szintjén nyer értelmet, ahol szent és profán nem kettős, nem különbözik egymástól. (13.) Ha teremtésről beszélünk, akkor lennie kell teremtőnek és teremtettnak, a teremtő a tudat, a teremtetten pedig a forma. Ha azt mondjuk, hogy a tudat hozza létre a nem tudatot, akkor különbséget teszünk tudat és forma között, ha pedig azt mondjuk, hogy a tudat csak tudatot hoz létre, akkor mi hozza létre a formát? Így tehát mindkét állítás helytelen. A helyes válasz az, hogy teremtő és teremtetten, forma és tudat nem kettős. (14.) A csak-tudat csak-forma is egyben, nem csak egyik vagy csak másik, hanem mindkettő együtt. Forma és tudat lényegisége azonos, és pontosan ezt nevezzük csak-tudatnak. (15.) A kérdés az, hogy ha csak-tudat hozza létre a személyt és a környezetet, akkor teremtő és teremtetten, személy és környezet azonos vagy különböző? A válasz az, hogy sem nem azonos, sem nem különböző, teremtő és teremtetten, személy és környezet nem kettős természetű.

III.2.3.5.5./a. Fordítás (40)

2.1.2.3.2.3.1.4. Az élőlények szerint 約眾生

Kérdés: Az élőlények különböző méretűek, buddhatermészetük vajon idomul a különböző [méretekhez]? Ha nem, akkor [a buddhatermészet] nem belső; ha igen, akkor nem nevezhető természetnek.

問：眾生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。

Tizenhatodik: Csak a jelenségek szerint mondhatjuk, hogy a lények különböző méretűek. A buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, és nem megszámlálható.

十六者：眾生量異，約事為言。性非內外，無若干也。

Kérdés: Az élőlények tévesen érzékelő tudatának természete mindenhol jelen van, vagy sem? A szellemi énről [ātman] szóló négy mondat⁵⁰² azonos vele vagy különböző?

問：眾生惑心，性遍不遍？神我四句，為同異耶？

Tizenhetedik: A tévesen érzékelő tudat természete egyformán jelen van a száz birodalomban és a háromezer világban, és mindenhol azonos a három erénnyel. A szellemi énről szóló négy mondat a [lényeket felépítő] skandhákat alkotó forma és tudat szerint értendő, ezért mondja, hogy mindenhol jelen van.

十七者：惑性咸徧百界三千，無非三德。神我四句，約陰色心，是故云徧。

Kérdés: A lények buddhatermészete csak az átváltozástest szerinti buddhatermészet vagy a tantest és a jutalomtest szerinti buddhatermészet is?

問：眾生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？

Tizennyolcadik: Az élőlények buddhatermészetének erényében a három ok tökéletesen benne van. Olyan, mint a bambuszokból égő tűz, melengeti a testet, megpuhítja az ételt, világít, és hőt ad. A három [test] mindenképpen együtt kell, hogy benne legyen a [lények] buddhatermészetében, [a három] nem vízszintes és nem függőleges, ezt megérthetjük a [siddham „i” betű] példázatából.

十八者：眾生性德，三因具足。如竹中火，溫身熟食，照用及熱。三性必俱，不縱不橫，此喻可解。

⁵⁰² A négy mondat fentebb található a szövegben (lásd a III.2.3.4.5. Elemzés [35.]: *Az élettelen tárgyakra vonatkozó elméletek a különböző szintű tanításokban* című fejezetet), lényege a következő: Az én nagy, a forma pedig kicsi, az én betölti a kozmoszt, és a lények apró porszemekből állnak össze.

Kérdés: Az élőlények létezésének alapja a tudatlanság, [akkor] a tudatlanság azonos Buddha megvilágosodásával? Buddha már megvilágosodott, [akkor] a megvilágosodás szülte a tudatlanságot?

問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？

Tizenkilencedik: A lények gyökerét képező tudatlanság a még nem megvilágosodott természetet jelenti. Buddha megvilágosodása teljes, ezért nincs benne tudatlanság. Olyan ez, mint ahogyan a fa tűzzé tud válni, de a tűz nem válhat fává. A lények és Buddha természetüket tekintve teljesen tartalmazzák egymást.

十九者：眾生本迷非已悟之性。佛既悟已，必無迷。如木成火，火不成木。生佛之性，彼彼咸具。

Kérdés: Egy élőlényben hány buddha természete van? Egy buddhában hány lény természete van?

問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

Huszdik: Ha relatív, ha valós a tanítás, akkor is kölcsönösen átjárják, és kölcsönösen tartalmazzák egymást, nem lehet [a lényeket és a buddhákat] sem megszámlálni, sem megmérni.

二十者：若權若實，互通互融，非數非量。

III.2.3.5.5./b. Elemzés (40.): Öt kérdés az élőlényekről

(16.) Az élőlényekkel kapcsolatos első kérdés az, hogy a buddha-természet idomul, vagy sem a lények külső alakjához, testük méreteihez? Ha nem, akkor nem mondhatjuk, hogy a lényeken belül található. Ha igen, akkor ahány lény, annyi fajta buddhatermészetnek kellene lennie, és ezt nem nevezhetnénk egységes természetnek. A válasz az, hogy az élőlények csak a jelenségek szerint különböző méretűek, az abszolút princípium szintjén nincsenek méretek, és nincs külső alak. A buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, nem korlátozódik a lények testén belüli térre, de azt sem mondhat-

juk, hogy azon kívül található. Hasonlattel élve olyan, mint hárfában a hangok. (17.) A tizenhetedik kérdés lényegében két kérdést tartalmaz. Az első, hogy vajon a szennyezett tudat is mindenre kiterjed? Ha azt mondjuk, hogy a lények szennyezett tudata mindenre kiterjed, akkor a buddhatermészetet is beborítaná, és nem létezne megvilágosodott tudat. Ha viszont azt mondjuk, hogy a szennyezett tudat nem terjed ki mindenre, akkor kizárnánk a lények tudatát a csak-tudatból. A válasz az, hogy a szennyezett tudat és a buddhák tiszta tudata nem kettős, és ezt nevezzük csak-tudatnak. Ahogyan Zhanran fentebb kijelentette: *Mivel a szennyezett tudat természetének lényegisége egyetemes, ezért mondhatjuk azt, hogy a buddhatermészet egyetemes.*⁵⁰³ A kérdésben foglalt második kérdés arra vonatkozik, hogy a mindenre kiterjedő szennyezett tudat vajon azonos a nem buddhisták azon nézetével, hogy a szellemi én (*ātman*) betölti a kozmoszt. Amikor a nem buddhisták azt állítják, hogy a szellemi én betölti a kozmoszt, akkor csak a lényeket felépítő tudatról és formáról állítják, hogy mindenhol jelen van. A szennyezett és a tiszta tudatot magába foglaló, mindenhol jelen lévő csak-tudat a formát is tartalmazza, tehát nem lehet azonos az univerzumot betöltő *ātman* képzetével. (18.) A buddhák három teste nem választható el egymástól, a három test, ugyanúgy, mint a három erény és a buddhatermészet három oka, a három igazság értelmében tökéletesen tartalmazzák egymást. Ezért lehetetlen, hogy a lények buddhatermészete csak az egyiket tartalmazza, a másik kettőt pedig nem. A lények buddhatermészetének mindháromat tökéletesen tartalmaznia kell. (19.) A tudatlanság azt jelenti, hogy a megvilágosodás még nem következett be, a mag nem érett gyümölcsé. A tudatlanság szintjén a buddhatermészet okaspektusként van jelen, eredményaspektusa még nem teljesedett ki. A tudatlanság és a megvilágosodás nem egymásból keletkezett, hanem egyazon buddhatermészet két aspektusa. A megvilágosodás gyakorlás hiányában tudatlanságként nyilvánul meg, de pontosan a tudatlanság az, ami a megvilágosodás elérése irányába ható, ösztönző erőként nyilvánul meg. A tudatlanság és a megvilágosodás nem egymás ellentétei, egymáshoz való viszonyuk a nem kettősségen és a kölcsönös tartalmazáson alapul. A megvilágosodás nem hozhat létre tudatlanságot, ahogyan a gyümölcs sem fejlődhet

⁵⁰³ Lásd fent a III.2.3.4.4. Fordítás (34.) című fejezetben.

vissza maggá, ugyanakkor a gyümölcs természete minden magban megtalálható. A lények szintjén a tudatlanság és a buddhák szintjén a megvilágosodás egymáshoz való viszonya nem keletkezésen, hanem kölcsönös tartalmazáson alapul. (20.) Az abszolút princípium szintjén az akadálytalanság és a kölcsönös tartalmazás miatt nincs egy buddha és több buddha, egy lény és több lény. Minden egyes lény és minden egyes buddha tökéletesen tartalmazza valamennyi lény és buddha abszolút természetét.

III.2.3.5.6./a. Fordítás (41.)

2.1.2.3.2.3.1.5. A buddhaföldek szerint 約佛土

Kérdés: [Vairocana] Buddha országföldteste⁵⁰⁴ egy [bizonyos] kezdeti pontban keletkezett, vagy pedig eredendően létezett? A kezdeti pontban keletkezés és az eredendően létezés azonos vagy különböző?

問：佛國土身為始本耶？始本同耶，為復異耶？

Huszonegyedik: [Vairocana] Buddha országföldtestének kezdeti és végső állapota nem kettős, a környezet és a személy abszolút princípiuma egy.

二十一者：佛國土身，初後無二，依正理一。

Kérdés: A buddhaföld [buddhakṣetra] és Buddha személye azonos vagy különböző? Ha azonos, akkor nincs teremtmő és teremtet. Ha különbözőnek [véljük, akkor ugyanúgy látjuk], mint a közönséges [emberek]?

問：佛土佛身，為一異耶？一，無能所。異，則同凡？

⁵⁰⁴ Shiju mutat rá arra, hogy az országföldtest itt Vairocana Buddha egyik testét jelenti (X56: 937, p. 585, b7-8). Vairocana testeinek felsorolása az *Avatamsaka sūtrában* található. Ezek a következők: lénytest, országföldtest, karmatest, *śrāvakate*st, *pratyekabuddhate*st, *bodhisattvate*st, Tathāgata-test, bölcsességtest, dharmatest, ürességtest. 眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。(*Avatamsaka sūtra* 大方廣佛華嚴經 T10: 279, p. 200, a20-22).

Huszonkettedik: A személy és a föld is csak-tudat, ki választja szét a teremtőt és a teremtetet?

二十二者：身土唯心，誰分能所？

Kérdés: A buddhaföldeken lények is laknak, vagy mindkettő [lények és buddhák] külön lakja a saját földjét, [vagy esetleg] a buddháknak nincs földjük?

問：佛土界分生亦居耶，為各所居，佛無土耶？

Huszonharmadik: Az élőlények földje és világa a buddhák földjének és világának a része. A buddhák földjének és világának a része azonos a lények földjének és világának a részével. A lények földjének és világának a része azonos a buddhák földjének és világának a részével, kölcsönösen lakják [egymás földjét], és kölcsönösen át-hatják [egymás földjét].

二十三者：眾生土界即佛土界分。佛土界分即眾生界分。眾生界分即佛土界分，互居互徧。

Kérdés: Amit a buddhaföldek magukba foglalnak [a négy föld⁵⁰⁵], közel van, vagy távol? Mely földek alkotnak egységet a lényekével, és melyek nem? Melyeket [lakják] közösen [a lények és a buddhák], és melyeket külön?

⁵⁰⁵ A *tiantai* iskola szerint a buddhaföldeknek (*buddhakṣetra*) négy megnyilvánulási formájuk van, ezt nevezik négy földnek (*si tu* 四土) vagy négy tisztaföldnek (*sizhong jingtu* 四種淨土). 1. Ahol a közönséges lények és a szentek együtt lakoznak (*fan sheng tongju tu* 凡聖居同土): olyan szféra, ahol emberek, istenek, buddhák, buddhista követők és nem követők együtt laknak, ennek két típusa van, az egyik szennyezett, ilyen például a mi világunk, a *másik* tiszta, ilyen például Amitábha Buddha Nyugati paradicsoma. 2. *Upāya* földek (*fangbian youyu tu* 方便有餘土): olyan szféra, amelynek lakói megtisztultak a gonosz nézetektől és gondolatoktól, de még újjá kell születniük. 3. Az állandó jutalom és akadálytalanság földje (*shibao wu zhang'ai tu* 實報無障礙土): a *bodhisattvák* földje. 4. Az örök csend és fény földje (*chang ji guang tu* 常寂光土): a buddhák tantest szerinti földje, a csend, a fény és a bölcsesség szférája (Zhiyi, *Fo shuo guan wuliang shou fo jing shu* 佛說觀無量壽佛經疏 T37: 1750, p. 188, b16-17).

問：佛土所攝，為遠近耶？何土與生一異，共別？

Huszonnegyedik: A személyek és földek mind olyanok, mint a csend és a fény [földje és buddhái]. A földek szubsztanciája nem közeli és nem távoli. A többi három föld különbözik aszerint, hogy mit tartalmaz. Úgy, mint ahogy az istenek is egyazon drágaköves edényből étkeznek, a lények azonban különböző [edényekből esznek]. A csend [és fény buddhaföldjének] abszolút princípiuma örökké azonos, hogyan is lehetne [a többi három földhöz képest] közel vagy távol?

二十四者：身土皆如寂光。土體非近非遠。餘之三土，隨取不同。譬如諸天共寶器食，於生成異。寂理恒同，何近何遠？

Kérdés: A számtalan buddhaföld lényegisége azonos vagy különböző? A közönséges világ⁵⁰⁶ helyszíneivel osztoznak, vagy elkülönülnek tőlük?

問：佛佛土體，為同、異耶？娑婆之處，為共、別耶？

Huszonötödik: A buddhák és buddhaföldek lényegisége állandó, az abszolút princípium tekintetében nincs különbség közöttük. A közönséges világ azonos a tiszta [buddhaföldekkel], nem közös, és nem különül el [tőlük].

二十五者：佛佛土體常，理無殊。娑婆即淨，非共非別。

III.2.3.5.6. Elemzés (41.): Öt kérdés a buddhaföldekről

(21.) Az első kérdés arra vonatkozik, hogy Vairocana Buddha országföldteste egy bizonyos kezdeti pontban keletkezett (*shiyō*), vagy pedig eredendően létezett (*benyō*). A két fogalom párhuzamot mutat az eredendő megvilágosodás (*benjue*) és az egy bizonyos pontban megtapasztalt megvilágosodás (*shijue*) fogalmaival. Shiju

⁵⁰⁶ A szövegben a *suopo* 娑婆 szó szerepel, amely a szanszkrit *sahā* hangzás szerinti átírása. Azt a világot jelenti, amelyben a lények újjászületnek, és amelyben a buddhák átalakító tevékenységüket végzik.

értelmezésének megfelelően a kezdeti pontban keletkezés azt jelenti, hogy a megvilágosodás pillanatában jött létre, tehát csak az eredmény szintjén létezik, az eredendően létezik pedig azt, hogy az ok szintjén is mindvégig létezett, tehát a lényeknek is van országföldtestük. Ha azt mondjuk, hogy a megvilágosodás pillanatában jött létre, akkor az azt jelentené, hogy eredendően nem létezett, majd egy adott időpontban feltételek és körülmények hatására létrejött, ez azonban azt jelentené, hogy állandótlan, múlandó lételem. Ha azt mondjuk, hogy a lényekben eredendően létezett, akkor látnunk kellene a lényekben az országföldtest lételemeit. A válasz az, hogy ahogyan ok és eredmény nem kettős, ugyanúgy a kezdeti pontban keletkezés és az eredendően létezés is nem kettős. Mivel az eredmény szintjén a buddhák személye és az országföldtest egy egységet alkot, ezért az ok szintjén sem lehet különválasztani az élőlényeket az élettelen környezettől. Ha azt mondanánk, hogy a kezdeti pontban keletkezés és az eredendően létezés különböző, akkor különbséget tennénk ok és eredmény között, és az ilyen nézet nem lehet a hirtelen és tökéletes tanítás része.⁵⁰⁷ (22.) A második kérdés arra vonatkozik, hogy a buddhaföld és a buddhák személye azonos vagy különböző. Ha azonos, akkor nincs különbség teremtet (személy) és teremtetett (föld) között. A teremtetőt és a teremtetettet csak a közönséges emberek tekintik különbözőnek, aki a buddhizmust követi, és abból a feltételezésből indul ki, hogy minden csak-tudat, nem tehet különbséget a kettő között. A válasz az, hogy a személy és a föld egyaránt a csak-tudatban lakozik, továbbá teremtető és teremtetett, személy és föld nem kettős természetű. (23.) A harmadik kérdés három választási lehetőséget kínál. Az első, hogy a buddhaföldeken lények is laknak; a második, hogy a lények és a buddhák külön-külön laknak a saját földjeiken; a harmadik pedig, hogy a buddháknak nincs saját földjük, tehát a lények földjein laknak. Egyik felkínált megoldás sem állja meg a helyét, a helyes válasz az, hogy a lények és a buddhák földjei kölcsönösen áthatják egymást, nem különülnek el egymástól. (24.) A buddhák három testéhez hasonlóan a földeknek is négy különböző megnyilvánulási formájuk van. Ami igaz a három testre, ugyanaz igaz a négy földre is, vagyis a négy föld nem különül el egymástól, hanem kölcsönösen tartalmazza egymást. A kölcsönös

⁵⁰⁷ Shiju: X56: 937, p. 585, b8-13.

tartalmazás miatt nem beszélhetünk a földek közti távolságról, így nem mondhatjuk sem azt, hogy közel vannak egymáshoz, sem azt, hogy távol. A tantestnek megfelelő örök csend és fény földje áthatja a másik három földet, beleértve az első földhöz (ahol a közönséges lények és a szentek együtt lakoznak) tartozó szennyezett világot is, amely a közönséges lények világa. Így tehát nem mondhatjuk, hogy vannak olyan földek, ahol a lények és a buddhák együtt tartózkodnak, és vannak olyanok, ahol nem, mivel mindegyik föld és annak lényei esetében egyaránt a kölcsönös tartalmazás elve érvényesül. (25.) A közönséges világ a lények újjászületéseinek a színtere, és ugyanakkor az a világ is, ahol a buddhák átalakító tevékenységüket kifejtik. A buddhaföldek abszolút princípiuma ezt a szennyezett földet is áthatja, és nincs kettősség a szennyezett és a tiszta földek között.

III.2.3.5.7./a. Fordítás (42.)

2.1.2.3.2.3.1.6. Az eredmény szerint 約果成

Kérdés: Amikor egy buddha megvalósítja az utat, akkor jön létre a földje is? Ha létrejön, akkor széles vagy keskeny lesz? [Azt mondani, hogy] nem jön létre, önmagában téves.

問：佛成道時，土亦成耶？成，廣狹耶？不成有過。

Huszonhatodik: Ha egy megvalósul, valamennyi megvalósul, egy fokozat [azonos] valamennyi fokozattal. Hogyan is tudnánk elkülöníteni a környezetet a személytől, hogy ne alkothassanak egy egészet? Amit elmondhatunk egy pillanatról [az idő legkisebb alapegységéről], azt elmondhatjuk egy porszemről [a föld vagy a tér legkisebb alapegységéről] is, ez a [megvilágosodás] megvalósításából nyer bizonyítékot. Hogyan is mondhatnánk, hogy az egyes *dharmadhātuk* szélesek vagy keskenyek? Mégis a megváltás módszerei alapján határozzuk meg a porszem és a pillanat fogalmait. Kérdés: Ha a [megvilágosodás] megvalósítása benne van az ok-

ban és az eredményben, és a negyvenkét [*bodhisattva*] fokozat⁵⁰⁸ közül egy tartalmazza valamennyit, akkor mi szükség van a többi fokozatra? Válasz: Olyan ez, mint egy negyvenkét írásjegyből álló vers, amelyet a versmondónak negyvenkétszer kell elmondania, mire megjegyzi. Habár minden egyes elmondás teljes, és tartalmazza [az egész verset], mégis egymás után halad előre [és minden egyes elmondással jobban megjegyzi a verset], de egy elmondás is tartalmazza mind a negyvenkét írásjegyet. [Tehát] ha egy megvalósul, valamennyi megvalósul, [de mégis] egymás után haladva lehet elérni a végpontot, így van a számos [*bodhisattva*] fokozat esetében is. Továbbá olyan, mint egy sötét szoba, amelyben a sötétség nagyjából negyvenkét részre oszlik. Egy kanóc fénye először csak egy résznyi sötétséget tör meg, [ezzel egy időben azonban] a fennmaradó negyvenegy résznyi sötétség mindegyikének éjsötétjéből megtört valamennyit. Ezért mondom, hogy egyet megtörni annyi, mint valamennyit megtörni. Ha még egy kanócot meggyújtunk, és ez megtöri a második résznyi sötétséget, akkor ennek fénye szétterjed a fennmaradó negyven részben is. De csak miután mind a negyvenkét kanócot meggyújtottuk, csak akkor fog a leghalványabb sötétség is teljesen eloszlani. Egyet megtörni annyi, mint valamennyit megtörni, így ok és eredmény [nem kettőssége] nem csorbul, de a fokozatok továbbra is tisztán elkülönülnek. A bölcsesség esetében megvalósításról, a téves érzékelés esetében megtörésről beszélünk, a bölcsesség [elsajátítása és a rossz gyökerek] elvágása nem két [különböző tett], megvalósítás és megtörés egy időben zajlik; amikor fény gyúl, a sötétség szertefoszlik, ez a hasonlatból érthető.

二十六者：一成一切成，一位一切位。何隔依正，而不能融？剎說塵說，良由成證，彼彼法界廣狹何之？仍從化儀立塵剎稱。問：成通因果，四十二位，一具一切，用餘位為？答：如一首詩四十二字，誦者要須四十二徧，方得入心。徧徧雖具，後後加前，一徧咸具四十二字。如一成一切成，後後方極，如須諸位。又如閻室，大分此閻為四十二品。一炷之燈先破一品，餘四十一品一分羸闇已除。故云一破一切破。更加一炷，破第二品，餘四十品明亦隨徧。乃至加於四十二炷，細闇方盡。一破一切破，不失因果，諸位仍殊。約

⁵⁰⁸ Az ötvenkét *bodhisattva* fokozat, a hit tíz fokozata kivételével. Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): Az azonosság hat fokozata című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

智論成，約惑論破，智斷不二，成破俱時，燈生暗滅，譬之可解。

Kérdés: Amikor [valaki] buddhává válik, és meglátja buddhatermészetét, akkor ugyanazt, vagy mást lát, mint amit a lények látnak? A kettőt szétválasztani nem lehet.

問：佛成見性，與生見處，為同異耶？離二，不可。

Huszonhetedik: Buddhává válni [a buddhatermészet] legvégső megvalósítását jelenti, [ám] az élőlények [csak elvi szinten], az abszolút princípium szerint azonosak [a buddhatermészet]. Amit látnak, az nem különböző, akik látnak, azok különbözőek.

二十七者：佛究竟成，生即約理。所見無二，能見自殊。

Kérdés: Amikor megszületik egy buddha, és létrejön egy buddhaföld, akkor az összes többi [buddha és buddhaföld] vele együtt jön létre? Ha az összes többi [buddha és buddhaföld] nem [vele egyszerre] jön létre, akkor azonosak [vele], vagy különböznek [tőle]?

問：佛成土成，與彼彼成？彼彼不成，為一異耶？

Huszonnyolcadik: Amikor egy buddha földje létrejön, akkor az előre vetíti egy másik buddha jövőbeli [földjének] a megvalósítását és a lények [buddhaföldjének] megvalósítását, de valójában [egy föld létrejötte] nem ad hozzá [a buddhaföldekhez], és nem csökkent belőlük. Ahogyan a Vimalakīrti [sūtra] mondja: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [bodhi] szerint is létezne múlt, jövő és jelen.⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* (Weimojie suoshuo jing 維摩詰所說經): Śāriputra így szólt: Most a számos buddha eléri a teljes és tökéletes megvilágosodást [anuttara-samjag-sambodhi], [de vajon] már korábban elérték, vagy pedig csak a jövőben fogják elérni? [...] Az istenség így szólt: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy

二十八者：一佛土成，望他佛成，及眾生成，實無增減。生自計異，有成不成。淨名云：“但以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。”

Kérdés: Amikor egy buddha létrehozza három testét, akkor az minden más eredménnyel [valamennyi buddha három testével] és valamennyi élőlénnel azonos, vagy különbözik ezektől?

問：佛成三身，與彼彼果，及彼彼生，為一異耶？

Huszonkilencedik: Amikor egy buddha létrehozza három testét, akkor az minden más [buddha]eredmény szintjén létrehozott három [testével] együtt, valamint a lények buddha-természetének három [okával] együtt, eredendően egy abszolút princípiumhoz tartoznak, [amely tekintetében] nincs azonosság, és nincs különbözőség.

二十九者：佛成三身，與他果三，及生性三，天然湛一理無同異。

Kérdés: Amikor egy buddha megvalósítja személyét és földjét, akkor milyen bölcsességszemet hoz létre? Hogyan látja a saját környezetét és a másokét? Na és a kezdetet és a véget [hogyan látja]?

問：佛成身土，成何眼智？見自他境，初後如何？

Harmincadik: Amikor egy buddha megvalósítja személyét és földjét, akkor létrehozza a buddhaszem bölcsességét. Saját környezete és a más [buddhák és lények] környezete egy és ugyanaz, kezdet és vég abszolút princípiuma egységet alkot.

三十者：佛成土成，成佛眼智。自他境一，初後理融。

a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége [*bodhi*] szerint is létezne múlt, jövő és jelen 舍利弗言：今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得當得？[...] 天曰：皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。(T14: 475, p. 548, c17-20).

III.2.3.5.7./b. Elemzés (42.): Öt kérdés az eredményről

(26.) Az eredmény és az út megvalósítása a megvilágosodást jelenti, azt a pillanatot, amikor egy lényből buddha lesz. Az első kérdés két választási lehetőséget kínál, az egyik, hogy amikor valaki buddhává válik, akkor jön létre a földje is. Ez a megoldás azért hibás, mert akkor ennek az újonnan létrejött földnek szükségszerűen térbeli dimenziója kellene, hogy legyen, hossza és szélessége, amely szerint egy bizonyos helyet el tud foglalni. Ez azonban hibás nézet, mivel egyetlen buddhaföldnek sincsenek térbeli koordinátái, sem hossza, sem szélessége. A második választási lehetőség az lenne, hogy nem jön létre buddhaföld, ez azonban önmagában hibás válasz, mert a buddháknak van buddhaföldjük. A válasz az, hogy ha egy megvalósul, valamennyi megvalósul, vagyis egyetlen buddha megvilágosodása azonos valamennyi buddha megvilágosodásával, és egy buddhaföld létrejötté azonos valamennyi létrejöttével. Amikor egy buddha a megvilágosodást eléri, akkor a teljes *dharmadhātu* az ő személye és birodalma lesz. Mingkuang két érzékletes hasonlaton keresztül világítja meg, hogyan lehet az egyéni megvalósítás egyenértékű valamennyivel. Mingkuang hasonlatai elsősorban a fokozatok megvalósítására vonatkoznak, de érthetjük őket egy lény és valamennyi lény megvilágosodásának a beteljesedésére is. Egy kanóc fénye szétterjed a sötét szoba egészében, de csak akkor lesz a szoba teljesen világos, ha valamennyi kanócot meggyújtottuk, ugyanígy egyetlen fokozat elérése egyenlő valamennyi fokozat elérésével, mégis minden fokozatot végig kell járni. Ha Mingkuang hasonlatát tovább gondoljuk, és az eredeti kérdésre vonatkoztatjuk, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy egyetlen lény megvilágosodása azonos valamennyi lény megvilágosodásával, a *dharmadhātu* azonban akkor lesz tökéletesen fényes és teljes, ha valamennyi lény elérte a buddhaság állapotát. (27.) A második kérdés lényege, hogy a megvilágosodást követően egy buddha ugyanolyannak látja buddhatermészetét, mint a lények, vagy másképp látja. A válasz az, hogy a buddhatermészet lényegisége a rátekintő tudat minőségének a függvényében nem változik, a különbség a rátekintő tudatban van: abban, hogy megvilágosodott tudattal vagy pedig a tudatlanság által (valamilyen mértékben) elhomályosított tudattal tekint valaki a buddhatermészetre. Így tehát, ami a buddhatermés-

szet szemlélését illeti, a lények és a buddhák esetében nem azonos és nem különböző. (28.) A harmadik kérdés arra vonatkozik, hogy egy buddha megvilágosodása valamennyi buddha megvilágosodásával egy időben történik-e, vagy sem, továbbá egy megvilágosodás azonos-e valamennyivel, vagy sem. A válasz az, hogy az idő csak a jelenségvilág szintjén létező kategória, a mozgásban lévő lételek számos formájának az egyike, végső soron nincs sem múlt, sem jelen, sem jövő. Mivel abszolút értelemben nincs idő, és nincsenek egymástól elkülönülő individuumok sem, értelmetlen arról beszélni, hogy melyik lény valósította meg a buddhaság állapotát korábban, és melyik később. Csak akkor beszélhetünk egyidejűségről vagy utóidejűségről, ha feltételezzük, hogy van idő. Az eredmény szintjén nincs idő, ezért egy lény buddhává válásának a pillanata nem történhet a többi lény buddhává válásának a pillanatával egy időben, sem az előtt, sem az után. A megvilágosodás az idő kategóriáján kívülre helyez. Lényekről, mint individuumokról, csak a jelenségek szintjén beszélhetünk, a megvilágosodás szintjén nincs egy buddha, és nincsenek buddhák, hanem csak a buddhaság állapota van, mint abszolút valóság, ami a tantestnek felel meg. A jutamtest és átváltozástest a lények megsegítése, tanítása érdekében jelenik meg úgy, mint látszólag egyedi tulajdonságokkal rendelkező buddha. Az időtlenség elvének alátámasztása érdekében Mingkuang a *Vimalakīrtinirdeśa sūtrából* idéz. (29.) A negyedik kérdés hasonló az előzőhöz, annyi különbséggel, hogy itt konkrétan a buddhák három testére kérdez rá: egy buddha három teste azonos-e vagy különböző valamennyi buddha három testével és a lényekben az ok szintjén létező három testtel? A válasz az, hogy nem azonos és nem különböző, a jelenségek szintjén különböznek egymástól, de az abszolút princípium szintjén a három test és a lényekben lévő három ok lényegisége azonos. (30.) Az eredményre vonatkozó utolsó kérdés a buddhaszem milyenségére és látásmódjára vonatkozik. A buddhák szeme a tökéletes bölcsesség szeme, amellyel valamennyi buddha a saját környezetét és a más buddhák vagy lények környezetét, illetve a kezdeti állapotot (lények létformáját) és a végső állapotot (buddhák létformáját) egyaránt a nem kettősség és a kölcsönös tartalmazás szerint lát.

III.2.3.5.8./a. Fordítás (43.)

2.1.2.3.2.3.1.7. A valós jelleg [*bhūtatatahātā*] szerint 約真如

Kérdés: A valós jelleg által létrehozott [*dharmák*] tartalmazzák egymást, vagy sem? Vagy mindkettő egyszerre igaz?

問：真如所造，互相攝耶，不相攝耶？二俱，如何？

Harmincegyedik: A valós jelleg az abszolút princípium szerint való, és amit létrehoz, azok a jelenségek szerint léteznek. A jelenségek és az abszolút princípium lényegisége egy [egytestű]. Vagy összeolvadnak, vagy tartalmazzák egymást, de a lényegüket alkotó elvet lehetetlen különválasztani.

三十一者：真如約理，所造從事。事理體一，若融若攝，其理叵分。

Kérdés: A valós jelleg lényegisége egyformán van benne a gyakorlásban és a buddhatermészetben? A gyakorláshoz és a buddhatermészethez tartozó személy és föld egyenlő, vagy nem egyenlő?

問：真如之體，通於修、性？修、性身土，等不等耶？

Harminckettedik: A valós jelleg abszolút princípiumának lényegisége eredendően nem keletkezett, és nem múlik el. A gyakorlatban és a buddhatermészetben lévő természet örökké egyforma.

三十二者：真如之理，理體本無生滅。修性，性常平等。

Kérdés: Ha a feltételek szerint változó valós jelleg élettelen tárggyá válik, akkor soha nem lesz [buddhatermészete]? [Ha nem így van,] akkor mikor lesz [buddhatermészete]?

問：真如隨緣，變為無情，為永無耶？何當有耶？

Harmincharmadik: Amikor azt mondjuk, hogy a valós jelleg változik, akkor csak a tudatlanság következtében és a [tudatlanság] sze-

rint változik, de nem változik meg gyökereiben. Olyan, mint a víz változása [hullámozása], [hullámozástól függetlenül a víz] nedvesség-természete örökké változatlan.

三十三者：言真如變，從迷從末。如言水變，濕性恒然。

Kérdés: A feltételek szerint változó valós jelleg már megváltozott [aspektusa] és eredeti [aspektusa] azonos vagy különböző? Változása örökké tart?

問：真如隨緣，隨已與真為同異耶？為永隨耶？

Harmincnegyedik: A már megváltozott valós jelleg és a változatlan valós jelleg lényegisége eredendően nem kettős. A tudatlanság [fennállása alatt a valós jelleg változása] örökké tart, de a megvilágosodásban [a valós jelleg] abszolút princípiuma mozdulatlan.

三十四者：隨已真如與不隨如，本體無二。迷謂為永，悟理非遙。

Kérdés: A valós jelleg eredendően létező vagy eredendően nemlétező? A téves érzékeléssel együtt létezik? Azonos vele, vagy különbözik tőle?

問：真如本有，為本無耶？與惑共住？同異，如何？

Harmincötödik: A valós jelleg eredendő léte nem lét és nem nem lét. A téves érzékelés és a bölcsesség együtt léteznek, nem azonosak és nem különböznek.

三十五者：真如本有，非有非無。惑智竝如，非同非異。

III.2.3.5.8. Elemzés (43.): Öt kérdés a valós jellegről

(31.) A valós jellegre vonatkozó első kérdés lényege, hogy vajon a valós jelleg által létrehozott jelenségek tartalmazzák-e egymást, vagy sem. A megoldás ez esetben is a nem kettősség és a kölcsönös tartalmazás elve. A feltételek szerint változó valós jelleg hozza létre a *dharmákat*, amelyek a jelenségek szintjén elkülönülnek egymás-

tól, az abszolút princípium szintjén azonban valamennyi *dharma* lényegisége azonos. (32.) A második kérdés lényege, hogy a gyakorlatban, vagyis az ok szintjén jelen lévő valós jelleg azonos-e a buddhatermészet, vagyis az abszolút princípium szintjén létező valós jelleggel, vagy sem, és a két szint személye és földje egyenlő-e, vagy sem. A válasz szintén a kettő nem kettőssége és kölcsönös tartalmazása. (33.) A harmadik kérdés lényege, hogy ha a feltételek szerint változó valós jelleg élettelen tárggyá alakul, akkor annak soha nem lesz buddhatermészete, vagy pedig az eredmény szintjének elérésekor megszerzi azt? A korábbiakhoz hasonlóan egyik felkínált lehetőség sem helyes, az első azért nem, mert így az élettelen környezetnek az eredmény szintjén sem lenne buddhatermészete, és ez ellentétes az eredmény szintjének akadálytalanságával, a második pedig azért nem, mert akkor a buddhatermészet egy bizonyos pillanatban keletkezne, tehát állandótlan lenne. A válasz hasonló az előbbiekhöz, a feltételek szerint változó, különböző élő és élettelen jelenségekben testet öltő valós jelleg és az örök és változatlan valós jelleg viszonya a nem kettősség. Az eredmény szintjének akadálytalanságából következik, hogy a buddhatermészet a jelenségek szintjén is élő és élettelen egyaránt áthat. (34.) A negyedik kérdésben a valós jelleg eredeti aspektusa az örök és változatlan valós jellegnek felel meg, a már megváltozott aspektus pedig a feltételek szerint változó valós jellegnek. Ameddig a tudatlanság fennáll, addig a valós jelleg szüntelenül változik, de a megvilágosodott tudat számára nincs változás, és nincs keletkezés. A két aspektus nem azonos, és nem különbözik, viszonyuk a nem kettősségen és a kölcsönös tartalmazáson alapul. (35.) Az utolsó kérdés lényege, hogy a valós jelleg létezik-e, vagy sem, továbbá azonos-e a tudatlansággal, vagy sem. A válasz szintén a nem kettősség, a valós jelleg léte nem lét és nem nem lét, a tudatlanság és a bölcsesség pedig kölcsönösen tartalmazzák egymást.

III.2.3.5.9./a. Fordítás (44.)

2.1.2.3.2.3.1.8. A hasonlatok szerint 約譬喻

Kérdés: A hullám és a víz azonos vagy különböző? [Melyik] a kezdet, és [melyik] a vég? [Melyik] a nyereség, és [melyik]

**a veszteség? Valóság és tévképzet azonosak vagy különbözők?
A tanításra értve [mindez] hogyan van?**

問：波水同異？前後？得失？真妄同異？法譬如何？

Harminchatodik: A hullám és a víz neve különböző, de nedvesség-természetükben nem különböznek egymástól. Kezdet és vég együtt kell, hogy létezzen, és ugyanilyen kell, hogy legyen a valóság és a tévképzet is.

三十六者：波水名異，濕性無殊。前後必俱，真妄亦爾。

Kérdés: [Ha valakinek] beteg a szeme, és [az üres tér helyén] virágot lát, akkor a virág helye és az üres tér helye azonos vagy különböző? [A virág és az üres tér közül melyik] létezik, és [melyik] tűnik el? A tanításra értve [mindez] hogyan van?

問：病眼見華，華處空處，同異？存沒？法譬如何？

Harminchetedik: Habár [a jelenségek] nevei különböznek, a buddha-természet hogyan is lehetne eltérő bennük?

三十七者：其名雖殊，佛性焉別？

Kérdés: A tükörbeli kép lényegisége és [a tükör] fényének a lényegisége [közül melyik] létezik eredendően, [és melyik] létezik egy kezdeti ponttól kezdődően? Azonosak vagy különbözőek? [Melyik] a kezdet, és [melyik] a vég? [Melyik] létezik, és [melyik] tűnik el? A tanításra értve [mindez] hogyan van?

問：鏡像明體本始？同異？前後？存沒？法譬如何？

Harmincnyolcadik: A tükörbeli kép lényegisége és [a tükör] fényének a lényegisége egy is és három is egyszerre [kép, fény és lényegiség]. Lényegiségüket tekintve azonosak, de a neveik különböznek. Ugyanilyen a három test és a három erény is. A fény a tantest jelképe, a kép az átváltozástest jelképe, a lényegiség pedig a jutalomtest jelképe. Ha egy, akkor három, három nem más, mint egy, egy még-

sem egy, a három így hogyan lehetne három? Három és egy mind eltűnik, egy és három együtt elcsendesül.

三十八者：鏡像明體，一三俱時。體同名異。三身三德，亦復如是。法身譬明，應身譬像，報身譬體。言一則三，三不離一，一尚非一，三何住三？三一雙亡，一三俱寂。

Kérdés: Indra hálójának hasonlata⁵¹⁰ csak az eredmény szintjére vonatkozik? Vagy pedig az ok szintjére is vonatkozik? Az eredmény nem azonos az okkal?

問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？

Harminkilencedik: Az *Avataṃsaka sūtrában* Indra hálója a tökéletes tanítás szerinti tudat természetének a hasonlata. Ha ok, ha eredmény [szinten nyilvánul meg a tökéletes tudat], hogyan választhatnánk szét, és hogyan tehetnénk különbséget?

三十九者：華嚴帝網，譬圓心性。若因若果，何隔異耶？

Kérdés: A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszem testéhez⁵¹¹ föld is tartozik? [A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszem] csak az eredmény szintjéhez tartozik? Mi van akkor, ha az okban is megtalálható?

問：如意珠身，身有土耶？唯在果耶？通因如何？

⁵¹⁰ Indra hálójának hasonlata az *Avataṃsaka sūtra* híres hasonlata. „Indra isteni világában egy csodás, valamennyi égtáj felé kiterjedő, a végtelenségbe nyúló háló található, s a hálón végtelen számú drágakő. Egy drágakőben tükröződik az összes többi, valamint az is, ami a többiben tükröződik. E háló a világ jelképe, az ezernyi szállal kapcsolódó létezők modellje” (Hamar 1998. p. 137).

⁵¹¹ A minden kívánságot teljesítő gyöngyszem (*ruyi zhu* 如意珠; *cintāmaṇi*) egy csodálatos gyöngyszem, egy olyan talizmán, amely minden kívánságot teljesít. A minden kívánságot teljesítő gyöngy gyakori szimbólum Zhiyi és Zhanran műveiben. Például: Zhiyi: *A nagy lecsendesedés és szemlélődés* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀): A bölcsesség (*bore, prajñā*) olyan, mint az üres tér, fogalmak játékával nem írható le, és nincsenek rá szavak. A bölcsességet elérni olyan, mint szert tenni a minden kívánságot teljesítő gyöngyre 般若如虛空，無戲論，無文字。若得般若，如得如意珠。

Negyvenedik: A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszemtest a lények számos jóságának a szimbóluma. Minden jóság [azonos] a saját buddhatermészettel, a buddhatermészet tartalmazza a háromezer világot. Az egy [azonos] a sokkal, és a test a földdel, nem kezdet és nem vég, nem növekszik, és nem csökken, ok és eredmény mindenhol egyformán jelen van, nem belső és nem külső. 四十者：如意珠身，譬生眾善。眾善自性，性具三千。一多身土，非前非後，不增不減，因果咸然，非內非外。

III.2.3.5.9./b. Elemzés (44.): Öt kérdés a hasonlatokról

(36.) A hullám és a víz a valós jellegre alkalmazott hasonlat. Hullám és víz a nedvességtérmettség tekintetében azonosak, ez felel meg az abszolút princípium szintjének, a hullám azonban tisztára és zavarosra oszlik, és különböző formákat ölt, ez felel meg a jelenségek szintjének, ahol a hullámok mind különbözőek. Shiju értelmezésében itt a kezdet azt a téves nézetet jelenti, hogy a víz teljes egészében hullám, a vég pedig azt, hogy a hullám teljes egészében víz, továbbá a nyereség azt jelenti, hogy a vízben eredendően nincs hullám, a veszteség pedig azt a hibás nézetet jelenti, hogy a hullámban nincs víz. A tanításnak megfelelően, a kezdet azt jelenti, hogy a valóságból tévképzetek keletkeznek, a vég pedig azt, hogy minden tévképzet visszatér a valóságba, vagyis a valóság kifejezőeszközzé válik. A megvilágosodás alapján látni az abszolút princípiumot, ez a nyereség, és a tudatlanság alapján látni a jelenségeket, ez a veszteség.

(T46: 1911, p. 43, a11-12). Zhanran: *A lecsendesedés és szemlélődés összegzése* (*Zhiguan yili* 止觀義例): A minden kívánságot teljesítő gyöngyszem a felfoghatatlan és csodálatos külső tárgyak szimbóluma 如意珠喻不思議境。 (T46: 1913, p. 448, b5-6). A minden kívánságot teljesítő gyöngyszemtest egy buddha azon teste, amelyben a lények kívánságait teljesíti. Például Yixing 一行 így ír erről (*Kommentár a Mahāvairocana buddhává válásának sūtrájához*, *Dapiluzhena chengfo jing shu* 大毘盧遮那成佛經疏): A sokféle és határtalan jó gyökerek miatt a mostani életemtől kezdve, a jövőben az idők végezetéig minden kívánságot teljesítő gyöngyszemtestben születek újjá, üresség tárháztestben születek újjá, hogy magam és mások minden kívánságát teljesíthessem 廣種無限善根故，從今生以後，盡未來際，常作如意珠身，虛空藏身，能滿自他一切希願。 (T39: 1796, p. 665, a12-14).

ség.⁵¹² A kérdésre adott válasz az, hogy a megnevezett ellentétpárok viszonya a nem kettősség. (37.) A második hasonlat alaphelyzete, hogy valakinek beteg a szeme, és ezért virágot lát ott, ahol eredetileg csak üres tér van. Shiju a hasonlatban szereplő fogalmakat és a tanítást a következőképpen felelteti meg: a betegség a tévképzetekkel szennyezett tudat jelképe, az üres tér a buddhatermészet jelképe, a virág pedig a környezet és a személyek, vagyis az élő és az élettelen jelenségek jelképe. Az üres térben eredetileg nincs virág, a virág csakis a beteg szem miatt jelenik meg, ez azt jelenti, hogy a környezet és a személy eredetileg nem különülnek el egymástól, és csakis a tévképzetek és a tudatlanság miatt tűnnek különbözőnek. Ha a beteg szeme meggyógyul, akkor többé nem fog virágot látni, hanem csakis az üres teret, ez azt jelenti, hogy a megvilágosodást követően a buddhák nem tesznek többé különbséget a környezet és a személyek között, hanem mindenhol egyaránt buddhatermészetet látnak. A virág és az üres tér, az élő és az élettelen jelenségek és a buddhatermészet viszonya tehát a nem kettősség.⁵¹³ (38.) A tükörbeli kép lényegiségét és a tükör fényének a lényegiségét úgy is felfoghatjuk, mint három különböző létezőt, úgymint: kép, fény és lényegiség. Mingkuang ezt a hármat a buddhák három testével felelteti meg. Mingkuang megfeleltetése azonban nem következetes, a hasonlat értelmét végiggondolva mindenképpen a képben és a fényben is közös lényegiség kellene, hogy legyen a tantest megfelelője, nem pedig a fény. Gushan Zhiyuan szintén a három testtel felelteti meg a hasonlatot, az ő megfeleltetése viszont következetes: a kép felel meg az átváltozástestnek, a fény felel meg a jutalomtestnek, és a lényegiség felel meg a tantestnek.⁵¹⁴ A hármasságok a három igazság értelmében egy egységet alkotnak. Shiju a hasonlat kapcsán csak két létezőről beszél, a tükör fényét a buddhatermészetnek felelteti meg, a tükörben képződő képeket pedig először a gyakorlásnak, majd a környezet és a személy dualitásának. Shiju úgy érvel, hogy a gyakorlásnak van egy kezdeti pontja, a buddhatermészet pedig eredendően létezik, ezért a buddhatermészet a kezdet, a gyakorlás pedig

⁵¹² Shiju: X56: 937, p. 586, b16-21.

⁵¹³ Shiju: X56: 937, p. 586, b21-c4.

⁵¹⁴ Gushan Zhiyuan: *Jinggangbei xianxing lu* 金剛鉅顯性錄: A kép az átváltozás [test] jelképe, a fény a jutalom[test] jelképe, a lényegiség a tan[test] jelképe 像喻應, 明喻報, 體喻法. (X56: 935, p. 542, c4-5).

a vég. Shanyue, aki a szintén a buddhatermészettel feleltette meg a fényt, majd a személy és a környezet dualitásával a képet, éppen fordítva határozta meg a kezdet és vég sorrendjét. Ő úgy érvel, hogy, mivel a személyként és a környezetként formát öltő jelenségeken keresztül lehet eljutni a buddhatermészet felismeréséhez, ezért az előbbi a kezdet, és az utóbbi a vég.⁵¹⁵ Shiju konklúziója a víz- és a hullámhasonlat következtetésével mutat párhuzamot; a buddhatermészetben nem létezik a személy és a környezet dualitása, vagyis eredendően nincsenek benne jelenségek, a személyben és a környezetben azonban egyaránt megtalálható a buddhatermészet abszolút princípiuma.⁵¹⁶ A fentiek alapján arra tudunk következtetni, hogy ez az a hasonlat, amelynek megfejtésében a legkevesbé értettek egyet a kommentátorok. (39.) Indra hálóján valamennyi drágakő visszatükrözi a többi, miközben ő maga is visszatükröződik valamennyiben. Valóság és tükörkép megsokszorozza egymást a végtelenségig, az egyedi részek végtelen sok szállal kapcsolódnak egymáshoz, miközben a különbség minden esetben a viszonyítási pont elhelyezése. Ez a létezés egészének a modellje, a lételemek akadálytalanságának a szimbóluma és a tökéletes kölcsönös tartalmazás jelképe. Ok és eredmény egymáshoz való viszonya a nem kettősség, ezért a kölcsönös tartalmazás elve az ok szintjén is érvényes. (40.) A minden kívánságot teljesítő csodálatos gyöngyszem egy olyan buddha jelképe, aki a lények minden kívánságát teljesíti. Mingkuang értelmezésében a lényekben jóság formájában megnyilvánuló buddhatermészet szimbóluma. A személy és a föld, valamint az ok és az eredmény nem kettős, tehát a személyhez föld is tartozik, és az eredmény az ok szintjén is megnyilvánul.

Itt ér véget az elméleti tanításra vonatkozó negyven kérdés, a további hat a gyakorlás kérdéskörére vonatkozik. Az elhangzott negyven kérdés közül mindegyikre több válasz is adható, mindegyik válasz lényege azonban a nem kettősség és a kölcsönös tartalmazás elveihez fűződik.

⁵¹⁵ Shanyue, *Jinggangbei lun yijie* 金剛鉅論義解: Mivel a képen keresztül nyilvánul meg a fény, ezért a kép a kezdet, és a fény a vég 由象以顯明, 故象前而明後。 (X56: 936, p. 567, b4-5).

⁵¹⁶ Shiju: X56: 937, p. 586, c4-8.

III.2.3.5.10./a. Fordítás (45.)

2.1.2.3.2.3.2. A [helytelen] gyakorlás támadása 攻行

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, tudata azonos-e a külső tárgyakkal? Aktív [tudat] és passzív [külső tárgyak] azonosak vagy különbözőek?

問：行者觀心，心即境耶？能所，得名同異，如何？

Negyvenegyedik: Egy gondolat tökéletesen tartalmazza a csodálatos és kifinomult tudatot, valamint a háromezer világot. Amit tartalmaz, az a külső tárgyak háromezer világa, ami pedig képes megvilágítani [a külső tárgyakat], annak neve szemlélődés [*vipaśyanā*].
四十一者：一念具足妙心三千。所具為境三千，能了名之為觀。

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor [tudata] egy vagy sok? Az egy és a sok, a tudat és a külső tárgyak azonosak vagy különbözőek?

問：行者觀心，一耶多耶？一多心境，同異，如何？

Negyvenkettedik: A külső tárgyak szemlélése is csak-tudat, a tudat szempontjából nincs aktív [tudat] és passzív [külső tárgy]. [Ha] aktív és passzív csak buddhatermészet, [akkor] miben különbözne a szemlélődés [*vipaśyanā*] és a külső tárgyak?
四十二者：觀境唯心，心無能所。能所唯性，境觀何殊？

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor csak a tudatot szemléli, vagy a [buddhák] testét és földjét is szemléli?

問：行者觀心，為唯觀心，亦觀身耶，亦觀土耶？

Negyvenharmadik: Egy gondolat szemlélésekor annak lényegisége mind a háromezer világot áthatja. A háromezer világ mind csak

buddhatermészet. A buddhatermészet lényegiségére lehetetlen azt mondani, hogy egy vagy sok, azonosság és különbség [fogalma] egyaránt üres. A különleges tanítás a jelenségek szerint beszél aktív [tudatról] és annak passzív [tárgyairól]. Forma és tudat nem kettős, a tudat lényegisége egyformán magába foglalja a környezetet és a személyt. Összegzőképpen a tudat nem kettős, és nincsenek benne különbségek.

四十三者：觀一念心體徧三千。三千唯性。性體亘得一多之理，同異皆空。借以別教假立能所。色心不二，心體徧收依正。總心無二差別。

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a téves érzékelésen, a karmán és a szenvedésen belül látja [tudatát], vagy pedig ezeken kívül? [A *saṃsāra* három útján belül vagy kívül lenni] azonos vagy különböző?

問：行者觀心，在惑、業、苦內耶？外耶？同耶？異耶？

Negyvennegyedik: A tökéletes tanítás szerinti szemlélődés a *saṃsāra* három útját a három erénnyel azonosnak látja. A téves érzékelés a bölcsesség megfelelője, a karma a megszabadulás megfelelője, a szenvedés pedig a tantest megfelelője. Kívül vagy belül lenni ettől értelmét veszti, ahogy már korábban elmondtam.

四十四者：圓觀三道即是三德。惑即般若，業即解脫，苦即法身。內外斯亡，意如前說。

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a tudatban lévő buddhatermészet [tisztasága] eredendő tisztaság vagy pedig később megtapasztalt tisztaság?

問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？

Negyvenötödik: Ha azt mondjuk, hogy a tudat lényegisége tiszta, akkor csak annyit mondunk, hogy a buddhatermészet tiszta. Ha azt mondjuk, hogy [egy darab] réz lényegisége eredendően tiszta, de ez

a felületén még nem látszik, akkor habár még nem látszik felületén [a tisztasága], [belső] természete akkor is mindvégig egyforma.

四十五者：言心體淨，但云性淨。如云銅體本淨，實未現於面像，雖未現像，性亘始終。

Kérdés: Amikor a gyakorló a tudaton meditál, akkor a tudat, a buddha és a lények, az ok és az eredmény, a testek és a földek [szerinti] lételemek kölcsönösen összeolvadnak, és tartalmazzák egymást. Minden azonos mindennel?

問：行者觀心，心、佛、眾生、因果、身土法相融攝。一切同耶？

Negyvenhatodik: A tudat, a buddha és a lények között nincs különbség. Ok és eredmény, test és föld hogyan lehetne különböző? Élők és élettelenek egyaránt összeolvadnak, mindent áthatnak, és kölcsönösen tartalmazzák egymást (stb. stb.).

四十六者：心、佛、眾生，三無差別。因果、身土，何隔？情與無情，一切融通，互徧互攝(云云)。

III.2.3.5.10./b. Elemzés (45.): Hat kérdés a gyakorlásról

Az utolsó hat kérdés a gyakorlásra vonatkozik. Mindegyik kérdés a tudaton való meditáció, a szemlélődés (*guan*) gyakorlatával indít. A tudat folyamatain való szemlélődés a meditáció egyik alapvető formája, ahol a gyakorló úgy tekint önnön tudatára, mint ami a teljes univerzumot és annak minden létezőjét tartalmazza. A szemlélődés két résztvevője a tudat és a tudat által felfogott tárgyak. A tudatszemplélődés lényege a külső tárgyakat a tudat részeként látni, ez az egységes tudat azonos a csak-tudattal. (41.) Az első kérdésre az a válasz, hogy a tudat és a meditáció tárgyai a csak-tudat értelmében nem különböznek, és a tudat egyetlen gondolatában a világmindenség tökéletesen benne található. (42.) Az egy a tudatot jelenti, a sok pedig a külső tárgyként megnyilvánuló jelenségeket. Az egységes tudat a külső tárgyak sokaságára egyformán kiterjed. A válasz az előző kérdésre adott válasszal megegyezik. (43.) A világminden-

ségből nem zárhatjuk ki a testeket és a földeket, ezért a háromezer világot tartalmazó gondolatban ezek is benne vannak. (44.) A *tiantai* iskola által meghatározott tökéletes tanítás és tökéletes szemlélődés szerint a *samsāra* három útja azonos a három erénnyel. A három erényt nem lehet a *samsāra* három útján kívül keresni. A téves érzékelés a bölcsesség megfelelője, a karma a megszabadulás megfelelője, a szenvedés pedig a tantest megfelelője, ezért a szemlélődő tudat nem helyezhető sem a *samsāra* három útján belülre, sem azon kívülre. (45.) Mivel a lényekben lévő buddhatermészet eredendően tiszta, ezért képesek a lények később, egy kezdeti időponttól számítva megtapasztalni a megvilágosodást, vagyis a buddhatermészet tisztaságát. Az, hogy valaki már megtapasztalta a buddhatermészet tisztaságát, vagy még nem, mit sem változtat annak eredeti természetén. Erre utal Míngkuang hasonlata az eredendően tiszta rézdarabról, amelynek tisztasága kívülről még nem látható. (46.) A legutolsó kérdés még egyszer összefoglalja és megerősíti valamennyi kérdés végkövetkeztetését. A kérdésre adott válasz megválaszolja az összes kérdést: a tudat, a buddha és a lények nem különböznek, ok és eredmény, test és föld egymáshoz való viszonya a nem kettősség.

III.2.3.5.11./a. Fordítás (46.)

2.1.2.3.2.4. Magyarázat a kérdések feltevésének indítékáról 示立問之意

2.1.2.3.2.4.1. Rövid magyarázat 略示

A végtelenségig lehet feltenni ilyen kérdéseket. Azért tettem föl neked [e kérdéseket], hogy véget vessek a kételyeidnek.

如是設問，不可窮盡。為斷子疑，且至爾許。

2.1.2.3.2.4.2. Magyarázat 委示

2.1.2.3.2.4.2.1. A vendég kérdése 客問

A vendég mondta: Miért nem több vagy kevesebb, miért pont negyvenhat?

客曰：何以不多，不少，唯四十六？

A szöveg szerint [értendő].
如文。

2.1.2.3.2.4.2.2. Zhanran válasza 主答

2.1.2.3.2.4.2.2.1. A kérdésekben rejlő szándék kifejtése 示問意該攝

Így válaszoltam: Egyetlen kérdés [megválaszolása] is elegendő ahhoz, hogy legyőzzük a téves érzékelést, a kételkedést, a [helytelen] gyakorlást és elveket, és tökéletesen megértsük a tanítást, [annak] értelmét, önmagunkat és másokat.

余曰：攻惑，攻疑，攻行，攻理，通教，通義，通自，通他，一問亦足。

2.1.2.3.2.4.2.2.2. A lassú felfogásúakhoz szólás szerint 約對鈍根

Csakis a lassú felfogásúak miatt tettem fel negyvenhat kérdést.

為對鈍根，故四十六。

2.1.2.3.2.4.2.2.3. Az azonosság hat fokozatával való megfelelés szerint 及對六即

Valamint azért, hogy megfeleljen a [lények és Buddha közti] azonosság hat fokozatának. [Az ötödik fokozat,] az azonosság részleges megvalósítás szerint negyvenegy részre oszlik,⁵¹⁷ az előző [négy fokozattal] és a további [egy fokozattal] együtt ez összesen negyvenhat.

及對六即。分證離為，四十一位，兼前及後，故四十六。

A megfelelés stb. magyarázata: [Az ötödik fokozat negyvenegy része] az első négy fokozattal – az azonosság elv szerint, az azonosság

⁵¹⁷ Az azonosság részleges megvalósítás szerint (*fenzheng ji* 分證即) negyvenegy része: 1. Tíz hajlék (*shi zhu* 十住). 2. Tíz gyakorlat (*shi xing* 十行). 3. Tíz érdem átruházása (*shi huixiang* 十廻向). 4. A *bodhisattva* tíz földjének fokozatai (*pusa shidi* 菩薩十地). 5. Előzetes megvilágosodás (*dengjue* 等覺). Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

név szerint, az azonosság meditáció és gyakorlás szerint, az azonos-ság hasonlóság szerint – együtt és a végső azonossággal együtt összesen negyvenhat.

言兼對等者：兼前理即、名字、觀行、相位(似)四即，並究竟即，成四十六。

2.1.2.3.2.4.2.2.4. A kölcsönös tartalmazás további bemutatása 復示互融

Tudnod kell, hogy egyetlen kérdés is tartalmazza a többi negyvenötöt. [Ahogyan] minden egyes fokozat szükségszerűen tartalmazza mind a negyvenhatot. Ha a kérdések számát a végtelenségig növelném, akkor is így lenne.

應知，一問亦皆能攻(收)餘四十五。餘一一位，仍須皆具四十六。問乃至無量，亦復如是。

A kérdéseket a végtelenségig lehetne feltenni, olyanok, mint Indra hálóján a gyöngyszemek [végtelenek], ezért mondja, hogy „mind-egyiket tartalmazza” stb.

問問成極，猶如帝珠，故云皆具等。

III.2.3.5.11./b. Elemzés (46.): Az azonosság hat fokozata

Zhanran kérdések formájában röviden összefoglalta a *tiantai* iskola legfőbb tanításait. Minden kérdésnek két szerepe van, az egyik az, hogy közvetlenül megdönt, megcáfol egy hamis teóriát, például azt, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük, vagy a tiszta tudat kell, hogy legyen a meditáció tárgya stb., a másik pedig az, hogy közvetetten utal az igazságra, amely a kérdéseken való elmélkedés és válaszadás során fogalmazódik meg a vendégben, illetve az olvasóban. A kérdések megoldókulcsa általában minden esetben a nem kettősség és a kölcsönös tartalmazás elvei, ezért mondja Zhanran, hogy egyetlen kérdés is elég lett volna, mivel egyetlen válasz is választ ad valamennyi kérdésre. Arra, hogy mégis miért tett fel negyvenhat kérdést, két választ ad. Az egyik az, hogy a lassú felfogásúak kedvéért ismételte meg többször, más és más megvilágításban, különböző szempontok szerint ugyanazokat a kérdéseket.

A második válasz az, hogy azért tett fel negyvenhat kérdést, hogy a kérdések száma megfeleljen az azonosság hat fokozatának (*liuji* 六即), úgy, hogy külön kiemeli az ötödik azonosság negyvenegy alfokozatát, és hozzáadja a maradék ötöt. Feltehetően azért emeli ki az ötödik fokozatot, mert ezen a szinten látja meg a gyakorló először a buddhatermészetet,⁵¹⁸ ugyanakkor, mivel a végső és tökéletes megvilágosodás hatodik fokozata nem tartalmaz alfokozatokat, ezért ezek a legmagasabb szintű alfokozatok. Shiju igyekszik hangsúlyozni, hogy nem arról van szó, hogy egy-egy kérdés konkrétan megfelelne egy-egy fokozatnak, hanem ahogyan a fokozatok is kölcsönösen tartalmazzák egymást, úgy minden kérdés tartalmazza a többi kérdést is. Ugyanerre utal Mingkuang kommentárja is, aki az Indra hálóján lévő gyöngyszemekhez hasonlítja a kérdéseket.

Az azonosság hat fokozata a *tiantai* tanítás és gyakorlat egyik sarkalatos pontja, ezért bővebben kitérek rá.⁵¹⁹ Azt, hogy egy tanítványnak mely fokozatokat kell végigjárnia a teljes és tökéletes megvilágosodás eléréséig, már a buddhizmus kezdeti korszakaiban meghatározták. A *hīnayāna*-ban még csak négy fokozat volt, és a negyedik, az *arhat* szintje jelentette a megvilágosodott lény fokozatát. A különböző *mahāyāna* iskolák és szövegek megjelenésével a fokozatok rendszere egyre bővült, egymástól elkülönülten, különféle párhuzamos rendszerek jöttek létre, és így az összkép egyre bonyolultabbá vált. A *tiantai* iskola által meghatározott fokozatok rendszere, mivel a szövegekben fellelhető összes rendszert integrálni kívánja, rendkívül összetett és bonyolult. E tekintetben is kifejeződik tehát az iskola azon törekvése, hogy minden korábbi teóriát a teljesség igényével építsen be a saját rendszerébe. E hierarchikus rendszer csúcsát természetesen a *tiantai* tökéletes tanítás szerinti végső és tökéletes megvilágosodás jelenti, és a más iskolák által

⁵¹⁸ Lásd a cím magyarázatáról szóló, III.2.1.1./b. Elemzés (1.): *Mingkuang értelmezése* című fejezetet.

⁵¹⁹ A rendszer bonyolultsága miatt táblázatba foglaltam a fokozatok és alfokozatok elhelyezkedését a négy tanítás és az azonosság hat fokozata szerint (lásd a 3. számú mellékletet). A különböző tanításokhoz rendelt és a táblázat vízszintes soraiban azonos szinten elhelyezett fokozatok egymás megfelelői, mivel létezik átjárás a négy tanítás szintjei között, de a legvégső megvilágosodás csak a tökéletes tanítással érhető el. Az alfokozatok elemzésére nem térek ki külön, csupán a neveiket sorolom föl.

végsőnek tekintett szintek a tökéletes tanítás alsóbb fokaira kerültek, az *arhat* például csupán az azonosság negyedik fokozatának a szintjén helyezkedik el. Ez lényegében azt jelenti, hogy minden más tanítás követésével eljuthatunk ugyan egy bizonyos szintre, ez nem jelenti azonban a legfelsőbb szintet, a végső megvilágosodás fokozata csak a tökéletes tanítás útján érhető el.

Az azonosság (*ji* 即) kifejezés fokozatokra való alkalmazása olyan alaptételekre utal, mint a szenvedés és a megvilágosodás azonossága, a lények és a *nirvāṇa* azonossága, a lételemek és a három igazság azonossága, az egy gondolat és a háromezer világ azonossága stb.⁵²⁰ Ilyen értelemben a megvilágosodás lényegében a lények és Buddha között megvalósuló végső azonosságot jelenti. Az azonosság hat fokozata a közönséges lénytől a tökéletes megvilágosodást elért Buddha fokozataig terjed, ezek a következők: azonosság elv szerint (*li ji* 理即), azonosság név szerint (*mingzi ji* 名字即), azonosság meditáció és gyakorlás szerint (*guanxing ji* 觀行即), azonosság hasonlóság szerint (*xiangsi ji* 相似即), azonosság részleges megvalósítás szerint (*fenzheng ji* 分證即) és végső azonosság (*jiujing ji* 究竟即). Zhiyi a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* című *magnum opus*ában részletesen tárgyalja a hat azonosságot. A kezdeti és a végső állapotról azt írja, hogy nem különböző, és nem azonos:

[A megvilágosodás állapota] nem a kezdet, ugyanakkor nem más, mint a kezdet; nem a vég, ugyanakkor nem más, mint a vég. Ha a bölcsesség és a hit teljes, amint meghalljuk, hogy egyetlen gondolatpillanat azonos [a megvilágosodott gondolat], hittől eltekintve nem káromoljuk [a tanítást], a bölcsesség miatt pedig nem rettenünk meg tőle, akkor kezdet és vég mind azonos [a megvilágosodás állapotával]. Ha valakiben nincs hit, akkor [úgy gondolja], hogy a szentség közege annyira magasan és távol található, hogy önmaga nem részesülhet bölcsességéből. Ha valakiben nincs bölcsesség, akkor túl beképzeltté válik, és úgy gondolja, hogy önmaga egyenlő Buddhával. Ez esetben sem a kezdet, sem a vég nem azonos

⁵²⁰ Donner–Stevenson 1993. p. 207.

[a megvilágosodás állapotával]. Mindezek miatt meg kell ismer-nünk az azonosság hat fokozatát.⁵²¹

非初，不離初，非後，不離後。若智信具足，聞一念即是，信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分，若無智，起增上慢，謂己均佛。初後俱非。為此事故，須知六即。

Az első fokozat az elvi szinten való azonosság fokozata, ez az alap-tételek elfogadásának a szintjét jelenti, amely lényegét tekintve abban áll, hogy belátjuk a buddhatermészet egyetemességének a princípiumát, és megértjük, hogy minden azonos a közép igazságával.

A princípium szerinti azonosság azt jelenti, hogy az egy gondolat-nak [megfelelő közönséges] tudat azonos a *tathāgatagarbha* princípiumával. A Tathāgata miatt azonos az üres igazságával, a *garbha* miatt azonos a függő igazságával, és az abszolút princípium miatt azonos a közép igazságával.⁵²²

理即者。一念心即如來藏理。如故即空。藏故即假。理故即中。

Az azonosság név szerint fokozata azt jelenti, hogy bár mindez így igaz, a helyes gondolat mégsem elegendő, hogy ez a fajta rálátás mindennapi valósággá váljon. Ezért szükséges szavakban megfogalmazni az igazságot, hallani kell, olvasni kell róla.⁵²³

A harmadik szint az azonosság meditáció és gyakorlás szerint. Fogalmi szinten sem elegendő ismerni az igazságot, hanem e szerint kell cselekedni, gyakorolni. Ehhez a szinthez a meditációs gyakorlatok számos formája tartozik, amelyek megtalálhatók mind a *tripiṭa-ka*, a közös, a különleges és a tökéletes tanításokban.⁵²⁴ E gyakor-

⁵²¹ Nagy lecsendesedés és szemlélődés (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀): T46: 1911, p. 10, b8-12.

⁵²² Nagy lecsendesedés és szemlélődés; T46: 1911, p. 10, b15-16.

⁵²³ Donner–Stevenson 1993. pp. 209–210.

⁵²⁴ A tökéletes tanításban öt alfokozat tartozik ehhez, ezt nevezik az öt tanítványi (*wupin dizi wei* 五品弟子位) vagy a meditáció és gyakorlás öt előzetes fokozatának (*wupin guanxing* 五品觀行). Az öt fokozat a következő: 1. Örvendezés (*suixi* 隨喜). 2. Olvasás, recitálás (*dusong* 讀誦). 3. Tanhirdetés (*shuofa* 說法). 4. A hat

latok közös célja a hamis nézetek és a helytelen gondolatok feletti uralom (*fu jiansi* 伏見思) elnyerése.

Negyedik szint az azonosság hasonlóság szerint. Azért nevezik hasonlóság szintjének, mert a helyes gyakorlás és meditáció során elnyert bölcsesség (*guanhui* 觀慧) a megvilágosodás bölcsességéhez hasonló.⁵²⁵

[Ezen a szinten] a tudatlanság tökéletes legyőzését nevezik lecsendesedésnek és a középút bölcsességéhez való hasonlóságot szemlélődésnek.⁵²⁶

圓伏無明名止，似中道慧名觀。

Ehhez a szinthez a négy tanításban a szintek és a fokozatok rendkívül bonyolult rendszere tartozik, amelyek egymás megfelelői. A tökéletes tanításban a hit tíz fokozata (*shi xin* 十信) tartozik ide.⁵²⁷ E szint megvalósításával elnyerhető az alapvető tudatlanság fölötti uralom (*fu wuming* 伏無明).

Az ötödik szint az azonosság részleges megvalósítás szerint. Ennek már nincsenek megfelelői sem a *tripitaka*, sem a közös tanítás

túlpartra vivő tökéletesség egyidejű gyakorlása (*jianxing liudu* 兼行六度). 5. A hat túlpartra vivő tökéletesség helyes gyakorlása (*zhengxing liudu* 正行六度). A hat túlpartra vivő tökéletesség (*liu du* 六度) vagy hat *pāramitā* (*boluomi* 波羅蜜; *boluomiduo* 波羅蜜多) hat olyan tulajdonság, amely képes átvinni valakit a létforgatagból (*saṃsāra*) a *nirvāṇā*-ba. Ezek: (1) adakozás (*bushi* 布施; *dāna*); (2) erkölcs, a fegyelmi előírások betartása (*chijie* 持戒; *śīla*); (3) béketűrés, a megaláztatások eltűrése (*renru* 忍辱; *kṣānti*); (4) hősies kitartás, állhatatos előrehaladás (*jingjin* 精進; *vīrya*); (5) meditáció (*chanding* 闡定; *dhyāna*); (6) bölcsesség (*zhihui* 智慧; *prajñā*). Lásd Chappell 1983. pp. 146–152.

⁵²⁵ Donner–Stevenson 1993. p. 212.

⁵²⁶ Nagy lecsendesedés és szemlélődés T46: 1911, p. 10, c10–11.

⁵²⁷ A hit tíz fokozata a következő: (1) hit (*xin* 信); (2) tudatosság (*nian* 念); (3) állhatatos előrehaladás (*jingjin* 精進); (4) bölcsesség (*hui* 慧); (5) rezzenéstelen koncentráció (*ding* 定); (6) nem visszaesés (*butui* 不退); (7) a tan védelmezése (*hufa* 護法); (8) a saját érdemek másokra való átruházásának a képessége (*huixiang* 迴向); (9) tökéletes önfegyelem (*jie* 戒); (10) akaraterő (*yuan* 願). A hit tíz fokozatát, az azonosság ötödik fokozatának negyvenegy alfokozatát és a legutolsó fokozatot (a teljes és tökéletes megvilágosodást) nevezik együtt a *bodhisattva* ötvenkét fokozatának (*wushier wei* 五十二位). Lásd Chappell 1983. pp. 131; 152–153.

szintjén, ami azt jelenti, hogy csak a különleges és a tökéletes tanításokat követők juthatnak el ideig.

Az azonosság részleges megvalósítás szerint [szintjén] a hasonlóság [szintjén megvalósított] szemlélődés ereje által [a gyakorló] belép a rézkerék [tíz hajlék] fokozatába.⁵²⁸ Először legyőzi a tudatlanságot, meglátja a buddhatermészetet, felnyitja a *tathāgata* garbhat, és nyilvánítja a valós jelleget. [Ez a szint] a megvilágosodásra irányuló tudattól egészen a részleges megvilágosodásig tart.⁵²⁹

⁵²⁸ A rézkerékfokozat elnevezés a *Yingluo jing*ből 瓔珞經 (T24:1485) származik, itt a fokozatokat különböző kerekeket megforgató királyok jelképezik, a rézkereket megforgató király a tíz hajlék fokozatának felel meg (Donner–Stevenson 1993. p. 213).

⁵²⁹ *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*; T46: 1911, p. 10, c11-13. A tökéletes tanításban összesen negyvenegy alfokozat tartozik ehhez a szinthez. Nem tartozik bele az első tíz (a hit tíz fokozata), amely az előzőhöz tartozik, és nem tartozik hozzá a legutolsó sem, amely a legfelsőbb, csodálatos megvilágosodás fokozata, és az azonosság hatodik, legmagasabb szintjéhez tartozik. A negyvenegy fokozat a következő: **II. A tíz hajlék:** (1) fogadalomtétel (*faxin* 發心); (2) önkontroll (*zhidi* 治地); (3) önművelés, gyakorlás (*xiuxing* 修行); (4) szellemi újjászületés (*shenggui* 生貴); (5) a tanítás eszközeinek tökéletes elsajátítása (*fāngbian juzu zhu* 方便具足住); (6) a helyes tudatosság megvalósítása (*zhengxin* 正心); (7) annak a fokozatnak az elérése, ahonnan nincs visszaesés (*butui* 不退); (8) gyermeki tisztaság (*tongzhen* 童真); (9) a tan hercege (*fawangzi* 法王子); (10) megkoronázás (*guanding* 灌頂). **III. Tíz gyakorlat:** (1) örömteli (*huanxi* 歡喜); (2) jótékony, ragyogó (*raoyi* 饒益); (3) akadálytalan (*wu weini* 無違逆); (4) eltéríthetetlen (*wu qunao* 無屈撓); (5) zavartól mentes (*wu chiluan* 無癡亂); (6) jószágos (*shanxian* 善現); (7) szennymentes (*wu zhuo* 無著); (8) nehezen kivívott (*nande* 難得); (9) példamutató (*shanfa* 善法); (10) igaz (*zhenshi* 真實). **IV. Tíz érdem átruházása:** (1) minden lény megmentése úgy, hogy közben eltávolodunk a lények tulajdonságaitól (*jiuhu zhongsheng li zhongsheng xiang* 救護眾生離眾生相); (2) nem lerombolása a jelenségeknek (*bu huai* 不壞); (3) egyenlőség minden buddhával (*deng yiqie zhufu* 等一切諸佛); (4) a világ minden szegletére való elérés (*zhi yiqie chu* 至一切處); (5) kimeríthetetlen érdemek tárháza (*wujin gongde zang* 無盡功德藏); (6) eljutás valamennyi egyenlő és jó gyökérhez (*ru yiqie pingdeng shangen* 入一切平等善根); (7) egyenlő bánásmód minden lénnel (*deng suishun yiqie zhongsheng* 等隨順一切眾生); (8) a valós jelleg meglátása mindenben (*zhenru xiang* 真如相); (9) megszabadulás minden kötélétől és ragaszkodástól (*wufu wuzhao jietuo* 無縛無著解脫); (10) belépés a *dharma-dhātu* mérhetetlen világába (*ru fajie wuliang* 入法界無量). **V. Tíz föld,** vagy más néven a *bodhisattva* tíz földjének fokozatai (*pusa shi di* 菩薩十地): (1) öröm (*huanxi* 歡喜); (2) tisztaság (*ligou* 離垢); (3) ragyogás (*faguang di* 發光); (4) fénylő bölcsesség (*yanhui* 焰慧); (5) nehezen legyőzhetőség (*ji nansheng* 極難勝); (6) előrenézés (*xianqian* 現前); (7) elmélyült gyakorlás (*yuanxing* 遠行); (8) mozdulatlanság (*budong* 不動); (9) tökéletes bölcsesség

分真即者，因相似觀力入銅輪位。初破無明，見佛性，開寶藏，顯真如。名發心住，乃至等覺。

Zhiyi tehát azt tanította, hogy a buddhatermészetet az azonosság ötödik fokozatában lehet meglátni, mindezekből tehát az is következik, hogy a *tripiṭaka* és a közös tanítás követői egyáltalán nem láthatják meg és nem érthetik meg a buddhatermészetet.

A hatodik a végső azonosság szintje, ez a buddhává válás és a tökéletes bölcsesség elérése. Ehhez csak egyetlen egy fokozat tartozik a legfelsőbb, csodálatos megvilágosodás fokozata (*miao jue* 妙覺), amely csak a tökéletes tanítás követői számára érhető el. A tökéletes tanítás szerinti fokozatokban tehát a gyakorló egyre mélyebben megismeri és belátja, hogy minden azonos a közép igazságával, majd végül eléri a megvilágosodást. A négy tanításhoz tartozó szintek egymás megfelelői, lehetséges az átjárás köztük, ami megfelel a *Lótusz sūtra* egy járműről (*ekayāna*) szóló tanításának.

III.2.3.6. A vendég megtérése

III.2.3.6.1./a. Fordítás (47.)

- 2.1.2.3.2.5. A vendég elmondja, hogy hiszi és érti a tanítást 客述信解
2.1.2.3.2.5.1. Még ötször visszatér a *mahāyāna* irányelvéhez 五番往復，
領大教之旨
2.1.2.3.2.5.1.1. Első alkalom 第一番
2.1.2.3.2.5.1.1.1. A vendég vallomása 客述

A vendég így szólt: Az igazság, amit állítottál, gyökeresen eltér attól, amit én korábban hallottam. Amikor először hallottam [tőled, hogy az élettelen tárgyagnak van buddhatermészetük], akkor úgy értettem, hogy egy fűszál, egy fa, egy cserép, egy porszem, mindegyik külön-külön egy-egy buddhatermészet, külön-külön egy-egy ok és eredmény, amely tartalmazza

(*shanhui* 善慧); (10) a Tan fellege (*fayun* 法雲). A negyvenegyedik az előzetes megvilágosodás (*deng jue* 等覺) fokozata (Chappell 1983. pp. 129–143; 156–160).

a tett- és értelemokokat is. Így én tényleg nem tudtam elfogadni. Hogy miért? Mert a füvek és a fák kizöldülnek és elszáradnak, a porszemek és cserepek léteznek egy világkorszakon [*kalpán*] át, majd nem léteznek. Vajon nem pont ezek [azok a dolgok], amelyek nem képesek az okot fejlesztve elérni az eredményt? Máskülönben a buddhatermészet is elpusztulna, és újjászületne [velük együtt]. A világon mindenhol úgy nevezik ezeket, hogy élettelen tárgyak, és ezért mondtam, hogy az élettelen tárgyaknak nem lehet buddhatermészetük. Én tehát a világi hiedelmek és megrögzött nézetek miatt tévedtem, és kételkedtem az általad kifejtett elvekben. A legnagyobb veszteségem volt! A legszörnyűbb hibám volt!

客曰：仁所立義，灼然異僕於昔所聞。僕初聞之，乃謂一草、一木、一礫、一塵，各一佛性，各一因果，具足緣、了。若其然者，僕實不忍。何者？草、木有生有滅，塵、礫隨劫有無。豈唯不能修因得果？亦乃佛性，有滅有生。世皆謂此，以為無情，故曰，無情不應有性。僕乃誤以世所傳習，難仁至理。失之甚矣！過莫大矣！

Korábban úgy gondolta, hogy [az élettelen tárgyak buddhatermésze azt jelenti, hogy a füvek, a fák, a cserepek stb.] egyenként fejlesztik az okot, és külön-külön érik el az eredményt. A tan hirdetéskor nem vette figyelembe a csak-tudat tanítását. A tudaton kívül nincs más lételem, a lételemek lényegisége egy egységet alkot, és e csodálatosság neve Buddha. Ezért mondja azt, hogy „tévedtem” stb. 昔謂一一修因，別別得果。說法度人，不曉唯心。心外無法，法體融妙名為佛。故云悞以等。

2.1.2.3.2.5.1.1.2. Zhanran bizonyít主徵

Én így feleltem: Te mi okból ragaszkodsz még mindig az élettelen tárgyak elnevezéshez?

余曰：子何因，猶存無情之名？

2.1.2.3.2.5.1.2. Második alkalom 第二番

2.1.2.3.2.5.1.2.1. A vendég vallomása 客述

A vendég így szól: Mert csak elismételtem a kezdeti téves nézetem. Most már nagyvonalakban értem az elveket, amiket állítottál. Lényegét tekintve annyi, hogy minden egyes élőlény tudata minden [helyet és tárgyat] áthat, és buddhatermészete is mindent betölt. A tudat mindent tartalmaz, és a buddha-természet is mindent magába foglal, akárcsak az üres tér. Egyiken és másikon belül sincs akadály, egyik és másik is mindenhova kiterjed. A [buddhák] személye és földje, az ok és az eredmény nem növekszik és nem csökken. Ezért a *Lótusz sūtrában* [Buddha] ezt mondja: A [lételemek] jellege örökké megmarad a világban.⁵³⁰ A világ szó itt egyformán és teljességgel magába foglalja a profán és a szent [világát], az okot és az eredményt, a környezetet és a lényeket.

客曰：乃僕重述，初迷之見。今亦粗知，仁所立理。只是一一有情心遍，性遍。心具性具，猶如虛空。彼彼無礙，彼彼各遍。身土、因果，無所增減。故《法華》云：“世間相常住。”世間之言，凡聖、因果、依正，攝盡。

III.2.3.6.1./b. Elemzés (47.): A vendég vallomása

A kérdések elhangzását követően a vendég elismeri, hogy Zhanran tanítása helyes, és meggyőződik arról, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Az értekezésben először fordul elő, hogy a vendég veszi át a szót, nemcsak rövid kérdéseket tesz fel, hanem Zhanran szavait összefoglalva, maga is a tan magyarázójaként lép föl. Zhanran átveszi a kérdező szerepét, hogy bebizonyosodjon arról, hogy a vendég valóban helyesen értette-e az elhangzottakat. A vendég vallomásában elmondja, hogy miért nem hitt azonnal, amikor Zhanran először, félálomban kijelentette, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Beismeri, hogy legelőször úgy gondolta, hogy egy-egy fűszálnak vagy kódarabnak külön-külön van saját buddhatermészete, amely mindhárom okot tartalmazza, ami azt jelentené, hogy egy kódarab képes meditálni, a bölcseséget művelni, a negatív karmikus okokat elvágni stb. Ez valóban

⁵³⁰ *Lótusz sūtra*. Pontos idézet: T09: 262, p. 9, b10.

elfogadhatatlan állítás, és ezért ijedt meg a vita kezdetén. A vendég vallomásának szövegéből az is kiderül, hogy relatív, világi szinten mégiscsak van különbség élők és élettelenek között, amennyiben az élettelenek nem képesek sem vallásgyakorlatra, sem a tudat művelésére, megszűnésüket pedig nem követi újjászületés. A lényeket pontosan az jellemzi, hogy újjászületéseik során képesek egyénileg művelni a megvilágosodás felé vezető utat. Az élettelen tárgyak buddhatermészete tehát nem azt jelenti, hogy az egyes tárgyak önálló tudattal, tudatossággal bírnának, hanem azt, hogy a tudat mint abszolút princípium ezekre is kiterjed.⁵³¹

A vendég ezután röviden összefoglalja, hogyan látja most ugyanezt a tanítást. Elmondja, hogy hiszi és érti, hogy minden élőlény tudata minden helyet és tárgyat egyaránt áthat, és mindent tartalmaz, a buddhatermészet lényegisége határtalan, akadálytalan, és mindent betölt, továbbá ok és eredmény, személy és környezet nem kettős természetű.

III.2.3.6.2./a. Fordítás (48.)

2.1.2.3.2.5.1.2.2. Zhanran bizonyít 主徵

Így szoltam: Elgondolkodtam a meglátásaidon, és úgy tűnik, hogy érted a leglényegesebb útmutatást. Miért nem próbálsz meg megválaszolni az egyik korábbi kérdésem?

余曰：觀子所見，似知大旨。何不試答，向之一問？

2.1.2.3.2.5.1.3. Harmadik alkalom 第三番

2.1.2.3.2.5.1.3.1. A vendég vallomása 客述

A vendég így felelt: Korábban azt mondtad, hogy ha egy kérdésen is elgondolkodom, akkor minden szennyezettség nyomban szertefoszlik [bennem]. És ha válaszolok, akkor egyetlen válaszsal az összes kérdést megválaszolom. Melyik az az egy kérdés?

⁵³¹ A témáról bővebben lásd Schmithausen 2009. pp. 263–264.

客曰：仁向自云，若思一問，眾滯自消。僕若答者，即以一答，遍答眾問。何一問之有耶？

2.1.2.3.2.5.1.3.2. Zhanran bizonyít 主徵

Így válaszoltam: Foglald össze, kérlek, a lényegét azoknak.

余曰：請述其旨。

2.1.2.3.2.5.1.4. Negyedik alkalom 第四番

2.1.2.3.2.5.1.4.1. A vendég vallomása 客述

A vendég mondta: Visszatérve a korábbi kérdések értelmére, [úgy gondolom], hogy amennyiben képes minden szennyezettséget eloszlatni, úgy az a helyes válasz. Akkor minek is kellene minden kérdésre külön-külön válaszolni? Miért? Mert a kérdéseket azért tetted fel, mert én nem fogadtam el a kijelentésed, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük. Most már elfogadom, így ez maga a válasz.

客曰：僕還攬，向諸問意，若消眾滯，即名為答。何假曲申一問耶？何者？眾問，豈不由僕不受無情有性之說。僕今受之，此即是答。

2.1.2.3.2.5.1.4.2. Zhanran bizonyít 主徵

Így válaszoltam: Habár nagyjából igaz, mégsem ismertem meg az érzelmeidet.

余曰：大略雖爾，未曉子情。

2.1.2.3.2.5.1.5. Ötödik alkalom 第五番

2.1.2.3.2.5.1.5.1. A vendég vallomása 客述

2.1.2.3.2.5.1.5.1.1. Megérti, hogy a kettő közt nincs különbség 領二無差別

A vendég mondta: Nehéz lenne mind felsorolni azokat az igazságokat, amelyeket a *mahāyāna* tanításairól elmondtál. Így hát, megpróbálom röviden összefoglalni, remélem meghallgatod.

Vajon nem úgy van, hogy ha megértjük a legutolsó kérdés értelmét, amely szerint a három [tudat, Buddha és a lények] között nincs különbség, akkor azt is megismerjük, hogy a személyes tudat, valamennyi más lény és minden egyes pillanat közt nincs egyetlen sem, amely Vairocana Buddha eredményének az erényével, testével és tudatával, környezetével és személyével, magával és másokkal ne tartalmazná egymást, ne járná át egymást, és ne lenne vele egyenlő értékű? Nekem és minden más lénynek egyaránt ilyen természetünk van, ezért nevezzük ezt buddhatermészetnek. Ez a buddhatermészet hoz létre mindent, ez okoz minden átváltozást, és tartalmaz mindent.

客曰：仁所立義，關諸大教，難可具陳。僕略論之，冀垂聽覽（攬）。豈非曉最後問，三無差別，即知，我心、彼彼眾生、一一刹那，無不與彼遮那果德、身心、依正、自他，互融，互入，齊等。我及眾生，皆有此性，故名佛性。其性遍造，遍變，遍攝。

2.1.2.3.2.5.1.5.1.2. Megérti a tanítások legfontosabb irányelvét 領諸教大旨

Az emberek nem értik a *mahāyāna* tanításának a lényegét, ezért beszélnek élettelen tárgyakról, és nem mondják, hogy ezeknek is van buddhatermészetük. Ezért szükséges kijelentenünk, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük.

世人不了，大教之體，唯云無情，不云有性。是故須云，無情有性。

2.1.2.3.2.5.1.5.1.3. Megérti az eredmény erényének az értelmét 領果德之意

Ha megértettük, hogy a buddhatermészet mindent áthat, akkor megismerjük azt is, hogy a buddhaságban mint eredményben benne található saját magunk és mindenki más ok formában létező természete, valamint azt is, hogy személyes tudatunk tartalmazza valamennyi Buddha eredményének [megvilágosodásának] az erényét. Ha az eredmény szintjéről Buddha-szemmel és Buddha-bölcsességgel szemlélünk mindent, akkor [mindenhol] csak buddhákat látunk, lényeket nem. Az ok szintjén, ha valódi

bölcsességgel és a valóságot látó szemmel csodálatosan megértjük ezt, akkor szintén azt látjuk, hogy valamennyi lény Buddha, nincsenek más buddhák az eredmény szintjén, vagyis a lényeken kívül nincs más Buddha. Amikor a lények a személyes én valóságába vetett hittel ragadják meg a létezést, akkor nincsenek buddhák, hanem csak lények vannak. Amikor egy kezdő tanítvány már képes hinni a tanításban, és az abszolút princípiumot emeli mindenek fölé, akkor nincsenek lények, csak Buddha van. Ha egyik sincs [sem az énbe vetett hit, sem a tanításba vetett hit], akkor nincsenek sem lények, sem buddhák. Ha ezt megértjük, akkor ok és eredmény [nem kettőssége] világossá válik számunkra.

了性遍已，則識，佛果具自他之因性，我心具諸佛之果德。果上以佛眼，佛智觀之，則唯佛，無生。因中，若實慧，實眼冥符，亦全生是佛，無別果佛，故生外無佛。眾生以我執取之，即無佛，唯生。初心能信教，仰理，亦無生，唯佛。亡之，則無生無佛。照之，則因果昭然。

2.1.2.3.2.5.1.5.1.4. Megérti a buddhák megvalósításának az okát 領佛現之由

Tudnunk kell, hogy az élőlények csak a [buddhatermészet] abszolút princípiumával rendelkeznek, a buddhák pedig megjelenítve, valósággá váltották azt. Az élőlények csak a jelenségeket [szemlélik], a buddhák viszont bizonyosságot szereztek az abszolút princípium felől. Ezért tehát a lények csak a tudatlanságon belül [látják] a jelenségeket és az abszolút princípiumot. A buddhák pedig rendelkeznek a megvilágosodáson belüli jelenségekkel és abszolút princípiummal. A tudatlanság és megvilágosodás, habár különböznek egymástól, a [bennük lévő] jelenségek és abszolút princípium lényegisége azonos. Ezért, ha egy buddha megvalósítja a tant [eléri a megvilágosodást], akkor a *dharmadhātuban* nem marad olyan [létező], amely ne ennek a buddhának a környezete és személye lenne. Ez egy buddha és valamennyi buddha esetében is így van. A lények maguk is a buddhák környezetén és személyén belül helyezkednek el, ők azonban megkülönböztetve látnak fájdalmat és örömet, felemelkedést és hanyatlást. Minden

dolgot egyenként mérlegelnek, kialakítják saját személyüket és saját világukat, [amelyben] tiszta és szennyezett keveredik egymással, teremtés és rombolás egyformán benne található. A te kérdéseid értelme vajon nem ez volt röviden?

應知，眾生但理，諸佛得事。眾生但事，諸佛證理。是則眾生，唯有迷中之事、理。諸佛，具有悟中之事、理。迷悟雖殊，事理體一。故一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾，諸佛咸然。眾生自於佛依正中，而生殊見苦藥(樂)、昇沈。一一皆計，為己身土，淨穢宛然，成壞斯在。仁所問意，豈不略爾？

2.1.2.3.2.5.1.5.2. Zhanran megerősíti 主印證

Így feleltem: Nagyszerű! Nagyszerű! Gyorsan felfogtad a tanításokat, igazán jól összegezted a kérdések velejét. Ezzel már megválaszoltál száz, ezer és tízezer kérdést, nem csak negyvenhatot.

余曰：善哉！善哉！快領斯旨，實可總知，諸問綱格。此即已答，百千萬問。何獨四十六耶？

III.2.3.6.2./b. Elemzés (48.): A vendég megválaszolja a kérdéseket

A fentiekben Zhanran felkéri a vendéget, hogy válaszolja meg az egyik kérdést. A vendég először azt feleli, hogy az a tény, hogy immár elhiszi, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, válasz a kérdésekre. Zhanran azonban nem elégszik meg ennyivel, hanem bővebb kifejtést kér, mire a vendég tömören és érthetően összefoglalja az eddig elhangzott tanítások velejét. A vendég a legutolsó kérdésből indul ki, erre ad választ, és ezáltal az összes többi kérdést is megválaszolja. A kiindulópont tehát az, hogy Buddha, a tudat és a lények közt nincs különbség. Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a tudat és a lények azonosak a buddhák környezetével és személyével, mivel az eredmény szintjén nincs különbség személy és környezet között. Ez a lényegi azonosság jelenti a buddhatermészetet, amely mindent tartalmaz, és mindenre

kiterjed. A tudat, a Buddha és a lények hármassága a *huayan* filozófiában is fontos szerepet játszik, Fazang és Chengguan amellett érvel, hogy a három azonosságában a közös pont a csak-tudat vagy más kifejezéssel: az abszolút tudat. A csak-tudat megnyilvánul a jelenségvilág szintjén (lények tudata), és megnyilvánul végső szinten, abszolút formában (buddhák tudata), e két aspektus azonban végső soron nem különbözik.⁵³²

Másodszor, ha felismertük, hogy a buddhatermészet mindent áthat, akkor ebből az következik, hogy a buddhaságban mint eredményben szintén benne található a lények oktermészete. Ez alapján a különbség a lények és a buddhák között csupán a tudatosság milyenségében van, vagyis a tudatosság az, amely két síkra osztja a létezését. A két síknak a következők felelnek meg: (1.) Buddha-tudattal szemlélve mindenhol csak buddhák vannak, ezzel szemben a lények személyes énbe vetett hiten alapuló tudatosságának a szemszögéből nézve, mindenhol csak lények és jelenségek vannak. (2.) A lényekben megvan a buddhatermészet abszolút princípiuma, de csak a buddhák azok, akik a buddhatermészetet megtapasztalták, beteljesítették. (3.) A lények csak a tudatlanságon belül képesek szemlélni a jelenségeket és az abszolút princípiumot, a buddhák pedig a megvilágosodott tudaton belül szemlélik mindezeket.

Harmadszor, abból a felismerésből, hogy a buddhatermészet mindent áthat, az is következik, hogy amikor egy buddha megvilágosodik, akkor a teljes *dharma-dhātu* ennek a buddhának a személye és környezete lesz. Így tehát minden lény a buddhák világához tartozik, a lények azonban a megkülönböztető látásmód miatt nem ismerik fel mindezeket. Elhomályosult tudatuk nem képes a teljességet befogadni, annak csupán részeivel azonosulnak, indítatásaiknak, akaratuknak megfelelően hasítják részekre az egészet, megteremtve az én (nem én) és enyém (másé) kategóriák mentén a kettősségeket. Az összefoglaló után Zhanran megdicséri a vendéget, elismeri, hogy megértette a tanítást.

⁵³² Hamar 2010. pp. 195–196.

III.2.3.6.3./a. Fordítás (49.)

2.1.2.3.2.5.2. Két pontban, újra és újra, megvizsgálja a gyakorlás és a bizonyítás módját 二番，往復審修證之法

2.1.2.3.2.5.2.1. Első alkalom 第一番

2.1.2.3.2.5.2.1.1. A vendég kérdése 客問

A vendég így szól: Ha nem találkozom veled, ez az életem kárba veszett volna. Bizonyára erre a meglátásra támaszkodva tudom kivívni magamnak az eredményt [megvilágosodást]?

客曰：幾不遇仁，此生空喪。必依此見，獲勝果耶？

2.1.2.3.2.5.2.1.2. Zhanran válasza 主答

Így feleltem: Mindenképpen akarnod kell gyakorolni, az elméleti tanítás [önmagában] még nem teljes. Ha nem vagy nagyon jól képzett az egy iskola [tiantai] vallásgyakorlatában, akkor nem tudsz végigmenni a gyakorlás útján, elejétől a végéig. Hogyan is tudnád az elméleti tanítást és a gyakorlatot, a jelenségeket és az abszolút princípiumot, a téves érzékelést és a bölcsességet, az okot és az eredményt, a környezetet és a személyt, a tudatot és a lételemeket egyaránt belefoglalni a hétköznapi emberek és a kezdő tanoncok szemlélődési gyakorlatába? Így mindaz, amit te megértettél, üres érzélem. Úgy látom, számodra a szemlélődés útja hasonló a délibábhoz.⁵³³

余曰：必欲修習，教法未周。若不善余一家宗途，未可委究行門始末。安能遍括教行、事理、惑智、因果、依正、心法，用為凡夫、初心觀首？然子所領，似虛其情。計子觀道，猶為罔象。

Először elmagyarázom az elméleti tanítást és gyakorlatot stb.: Az elméleti tanítás a relatív és végső soron valós tanítások összességét je-

⁵³³ A *wangxiang* kifejezés szó szerint valamilyen valós forma nélküli dolgot jelent, a délibáb szabad fordítás. Shiju így értelmezi: *Wangxiang* az, aminek nincs valós arca 罔象者未實之貌也. X56: 937, p. 590, c9.

lenti. A gyakorlás a részrehajló és a tökéletes [szerinti] szemlélődést jelenti. A jelenségek a különböző tanításokban megjelenő konvencionális igazságot [*saṃvṛti satya*] jelentik. Az abszolút princípium a részrehajló és a tökéletes [tanításokban benne rejlő] valóságnak megfelelő abszolút princípiumot jelenti. A téves érzékelés a tudati szennyeződések és a tudatlanságot jelenti. A bölcsesség a *hīnayāna* és a *mahāyāna* számos bölcsességét jelenti. Az okhoz tartozik a tíz birodalmat jellemző [tíz] tulajdonság közül az ekként való megjelenés, természet, lényegiség, erők, működés, ok és feltételek. Az eredményhez tartozik a tíz birodalmat jellemző [tíz] tulajdonság közül az ekként való eredmény és a karma. A környezet [a három-ezer világ közül] az ezer országot és földet jelenti. A személy [a háromezer világ közül] a lények és az öt halmaz alkotta kétezer világot jelenti. A tudat a tíz birodalomban [létező] tudatosság [vijñāna] halmazát [skandha] jelenti, amely a tudat királya [legkifinomultabb megnyilvánulási formája]. A lételemek a tudatosságon kívül létrejövő lételemeket jelentik. Habár sok különbség van [a lételemek között], egy pillanat lényegisége tartalmazza [valamennyi lételemet], e tartalmazás azonos a [lételemek] valódi tulajdonságával, a valódi tulajdonság pedig maga a buddhatermészet, a nevek különböznek, de lényegiségük azonos. A hétköznapi emberek e nevek alapján tanulják a *mahāyānát*. „Ha valaki a *mahāyānát* tanulja, még ha hússzeme is van, Buddha-szemnek nevezzük azt.”⁵³⁴ A szem tartalmazza a bölcsességet, a tudás és a látás a kifinomult tudaton alapul, a buddhatermészet azonos a valódi tulajdonság szerinti külső tárgyakkal, a külső tárgyak megértése azonos a bölcsességgel, a bölcsesség és a külső tárgyak mind csak-tudat. A közönséges ember tudata, Buddha tudata, valamint minden lény tudata a buddhatermészet lényegisége szerint nem kettős. A nem kettősség azonos a közép igazságával, a közép lényegisége tartalmazza a függő igazságot, a közép lényegiségének tulajdonságoktól mentes [aspektusa] pedig az üres igazsága. Habár [az üres, függő és közép] három, mégis egy, habár egy, mégis három, ugyanakkor sem nem egy, sem nem három, ilyen a tökéletes tanítás szerinti szemlélődés. A közönséges és a szent az abszolút princípium tekintetében azonos. (1.) A gya-

⁵³⁴ Pontos idézet: *Nirvāṇa sūtra*: T12: 375, p. 638, a3-4. Mingkuang a fentiekben már idézte ezt a mondatot, lásd a III.2.1.2. Fordítás (2.) című fejezetet.

korlás megkezdése előtt a három szemlélődés az [azonosság] elv szerint [fokozatának megfelelően valósul meg]. (2.) A teljes megértés és ellentmondásnélküliség [elérésekor] a három szemlélődés az [azonosság] nevek szerint [fokozatának megfelelően valósul meg]. (3.) Amikor a tudatpillanatok nem különülnek el, akkor a három szemlélődés [az azonosság] szemlélődés és gyakorlás szerint [fokozatának megfelelően valósul meg]. (4.) Amikor a hat érzékszerv makulátlan és tiszta, akkor a három szemlélődés [az azonosság] hasonlóság szerint [fokozatának megfelelően valósul meg]. (5.) A [tíz hajlék közül az] első hajlék megvalósításától egészen az előzetes megvilágosodás megtapasztalásáig a három szemlélődés az [azonosság] részleges megvalósítás szerint [fokozatának megfelelően valósul meg]. (6.) A tökéletes megvilágosodás fokozatának elérésekor, a bölcsesség tökéletes megvalósítása és a [szennyezett karmikus gyökerek] tökéletes elvágásakor a három szemlélődés a végső [azonosság fokozata szerint valósul meg]. Amikor egy kezdő tanonc ezeket a fokozatokat szemléli, akkor az öt [előzetes, tanítványi] fokozat elején elkülönülőnek látja [ezeket], megértése nem terjed ki, nem fogja föl a tudat valóságát, ezért mondja, hogy „hogyan is valósítanád meg” stb.

初言教行等者：教謂權實諸教。行即偏圓之觀。事謂諸教俗諦。理謂偏圓真理。惑即見思塵沙、無明。智謂大小諸智。因即十界如是相，性、體、力、作及因、緣。果謂十界如是果、報。依即一千國土。正謂眾生、五陰、二千世間。心即十界識陰心王。法謂王外成法。雖多差別，剎那體含，含即實相，實相即佛性，名異體同。凡心依之名學大乘。“學大乘者，雖是肉眼，名為佛眼。”眼必具智，知見所依妙心，佛性即實相境，了境即智，智境唯心。凡心佛心及眾生心，性體無二。無二即中，中體所具即假、中體無相即空。雖三而一，雖一而三，亦雙亡一三，如是圓觀。凡聖理同。未修，名理三觀。圓解無謬，名字三觀。剎那無間，觀行三觀。六根清淨，相似三觀。初住已上訖至等覺，分證三觀。妙覺一位，智斷俱圓，究竟三觀。初心觀此即，五品初之氣分也，自非博解，措心難當，故云安能等。

2.1.2.3.2.5.2.1.2. Második alkalom 第二番

2.1.2.3.2.5.2.1.2.1. A vendég kérdése 客問

A vendég szólt: Miben áll a szemlélődés útja? Ki volt a mestered? A tanításaid min alapulnak?

客曰：觀道者何？仁師誰耶？法依何耶？

2.1.2.3.2.5.2.1.2.2. Zhanran válasza 主答

Így feleltem: Hát nem hallottál a *tiantai* iskola Nagy Mesteréről [Zhiyiről], aki a Keselyű-hegyen⁵³⁵ személyesen [magától Buddhától] kapta meg a [*Lótusz sūtra* tanítását], majd Dasu⁵³⁶ [Nanyue Huisi] mester [tanítványaként] csodálatos megvilágosodást élt át? Ő volt az én mesterem.

余曰：子豈不聞，天台大師，靈山親承，大蘇妙悟？是余師也。

Először elmagyarázom a *tiantai* [Mennyei Terasz] stb. [fogalmak jelentését]: Az égen van hat csillag, amelyet Három Terasz csillagképnek neveznek. A hegy [földi] megfelelője ennek [a hat csillagnak], ezért nevezik Mennyei Terasz [Tiantai] hegynek. A *tiantai* iskola Nagy Mesterének [Zhiyinek] világi családneve Chen volt, és Jingzhouból származott.⁵³⁷ Fényt hozott a sötétségbe. Egy titokzatos szerzetes ezt mondta: A tant fogja terjeszteni az élőlények között! Születésének éjszakáján mennyei fény áradt a sötétben, amely

⁵³⁵ A Keselyű-hegy (*Ling jiu shan* 靈鷲山; Ġṛdhrakūṭa) Rājagṛha mellett található, Śākyamuni Buddha gyakran látogatta. Ez a *Lótusz sūtra* tanításának képzeletbeli színhelye. A *Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester [Zhiyi] különleges életrajzában* Guanding azt írja, hogy Zhiyi és mestere, Huisi jelen voltak a *Lótusz sūtra* kinyilatkoztatásánál. A *Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza* (*Sui tiantai Zhizhe Dashi biezhuān* 隋天台智者大師別傳): [Hui]si így szólt: Nagyon régen a Keselyű-hegyen együtt hallgattuk a *Lótusz sūtra* [első kinyilatkoztatását], korábbi életünk karmikus kötődéseit követve ismét ide érkeztünk! 思曰：昔日靈山，同聽法華，宿緣所追，今復來矣！(T50: 2050, p. 191, c21-22).

⁵³⁶ Dasu annak a hegynek a neve, amely Nanyue Huisi mester lakóhelye volt, Huisi egyik neve is egyben.

⁵³⁷ Jingzhou a mai Hunan tartományban van. A *Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*: A Nagy Mester halotti neve Zhiyi, személyneve De'an, világi családneve pedig Chen volt. Yingchuanból származott. 大師諱智顗，字德安，俗姓陳氏。潁川人也。(T50: 2050, p. 191, a24).

a szomszéd szobákat is egyformán beragyogta.⁵³⁸ Amikor hétéves volt, [a szerzetesek] szóban átadták neki a [*Lótusz sūtra*] Egyetemesség kapuja [*Pumen* című fejezetének tanítását]. Csak egyszer [hallgatta végig], és máris kívülről tudta. A szülei megtiltották neki, hogy a kolostort látogassa, de [Zhiyi] a szobájában lemásolta a [*Lótusz*] *sūtrát*.⁵³⁹ [Egyszer, amikor egy Buddha-] szobor előtt tiszteletteljesen bűnbánatot gyakorolt, teljes őszinteséggel, egész testével leborult a földre, és ekkor mintha hirtelen álomba merült volna. [Álmában] látott egy nagyon magas hegyet, amely a tenger közelében volt. A hegyen egy szerzetes állt, aki kezével integetett felé, és hívogatta fölfelé. Egy pillanat alatt [a szerzetes] kinyújtotta a karját, amely leért egészen a hegy lábáig, majd vezetve őt, megparancsolta, hogy mászzon föl a hegyre. Itt meglátta, hogy a [Buddha-] szobor, amelyet ő faragott, abban [a hegyi kolostorban lévő] nagy teremben van. Ezután ezt mondta neki [a szerzetes]: Te ezen a helyen fogsz lakni, és ezen a helyen fogod életed bevégezni.⁵⁴⁰ Amikor felvette a

⁵³⁸ *A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*: Születésének éjszakaiján mennyei fény áradt a sötétben, amely a szomszéd szobákat is egyformán beragyogta 誕夜現神光揀宇，煥然兼輝隣室。 (T50: 2050, p. 191, b5-6).

⁵³⁹ *A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*: Amikor hétéves lett, nagy örömmel látogatta a [közelen lévő] buddhista kolostort, és a szerzetesek szóban átadták neki a *Lótusz sūtra Egyetemesség kapuja (Pumen)* című fejezetét. Amikor legelőször elmondták neki, máris megértette. A szülei azonban megtiltották, hogy a kolostort látogassa. [Erre] a megtanult elveket recitálta, és szomorúan sóhajtozott, de hallatlan gyorsasággal önmagától [anélkül, hogy a szöveget látta volna] megismerte a [*Lótusz sūtra*] többi részét is. Később ellenőrizte a szöveget, és [kiderült], hogy semmit sem tévedett. 至年七歲喜往伽藍，諸僧口授普門品。初啟一遍即得。而父母過絕，不聽數往。每存理所誦而惆悵，未聞奄忽自然通餘文句，後以經驗，無所遺失。 (T50: 2050, 191, b9-12).

⁵⁴⁰ *A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*: Majd szantálfából [Buddha-] szobrot faragott, az elrejtett *sūtrát* kitekerke, és a sötét éjszakában tiszteletteljesen recitálta, megállás nélkül, sokszor egymás után. Amikor Buddha előtt meghajolt, egész testét a földre vetette, és ekkor mintha hirtelen álomba merült volna. Álmában látott egy nagyon magas hegyet, amely a tengerhez közel volt. A tiszta és mozdulatlan víz és a hegy sűrű növényzete egymás tükröképei voltak. A hegyen volt egy szerzetes, aki integetett felé, és hívogatta fölfelé. [A szerzetes] egy pillanat alatt kinyújtotta a karját, és az elért egészen a hegy lábáig. Fölvezette [Zhiyit a hegyre], és ott bevitte egy buddhista templomba. Ott [Zhiyi] meglátta az általa faragott szobrot a nagyteremben. Álmában szomorúan sírni kezdett, és elmondta kívánságát, amely az volt, hogy a múlt, jelen és jövő buddháinak tanítását tanulhassa, az ezer *sūtra* és értekezés alapján. A mester azt mondta, hogy ennek

teljes [szerzetesi] előírásokat, már tökéletesen ismerte a rendszabályokat [vinayát], ezért a meditációt és a bölcsességet szándékozott tökéletesíteni. Jiangsu vidékén háborúk dúltak, itt nem volt senki, akitől tanulhatott volna, ezért egymagában Guangzhouba utazott. Itt meglátogatta a Dasu-hegy meditációs mesterét, Huisit. Kérésére megkapta az arccal észak fele fordulás [meditációs módszerét], és először részesült beavatásban. [Hui]si sóhajtva így szólt: Nagyon régen veled együtt a Keselyű-hegyen hallgattuk a *Lótusz sūtra* [legelső kinyilatkoztatását], korábbi életünk karmikus kötődéseit követve most ismét ide érkezünk! Ezután megmutatta neki a Samantabhadra kolostort, és meghagyta, hogy a lótusz *samādhi*ban elmerülve, a [*Lótusz*] *sūtrát* recitálva gyakorolja az utat. Amikor a [*Lótusz sūtra*] Gyógyító király [Bhaiṣajya rāja] című fejezetéhez ért, azt olvasta, hogy minden buddha együtt így dicsőített: Ez az igazi törekvés, és ezt nevezzük az igaz *dharma* felajánlásának.⁵⁴¹ Amikor ehhez a mondathoz ért, megnyugodván a *samādhi* állapotába lépett, személye és tudata hirtelen megnyílt, és ragyogóan megértette a *Lótusz* [*sūtra* tanítását], úgy, mint amikor fenséges fény tölt be egy homályos völgyet. Megértette minden *dharma* jellegét, úgy, ahogy erős szél süvít át az üres téren.⁵⁴² [Ilyen tudással] megkülön-

semmi akadály, és hogy nem kell több hozzá, mint a négy tárgy [a négy tárgy az, amire egy szerzetesnek feltétlenül szüksége van: fekhely, ruházat, táplálék és gyógyszer] kegye. A karját messzire kinyújtó szerzetes fölemelte a kezét, és rámutatott a szoborra, majd ezt mondta: Te ezen a helyen fogsz lakni, és ezen a helyen fogod életed bevégezni! 乃刻檀寫像，披藏尋經，曉夜禮誦，念念相續。當拜佛時，舉身投地，悅焉如夢。見極高山，臨於大海。澄淨蓊鬱更相顯映。山頂有僧招手喚上。須臾申臂至于山麓。接引令登入一伽藍。見所造像在彼殿內。夢裏悲泣，而陳所願，學得三世佛法，對千部論。師說之無礙，不唐世間四事恩惠。申臂僧舉手指像，而復語云：汝當居此。汝當終此。 (T50: 2050, p. 191, b19-26).

⁵⁴¹ *Lótusz sūtra*: Ez az igaz törekvés, és ezt nevezzük az igaz *dharma* felajánlásának. 是真精進，是名真法供養! (T09: 262, p. 53, b11-12).

⁵⁴² *A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*: Amikor a [*Lótusz sūtra*] recitálásában a *Gyógyító király* című fejezethez ért, [azt olvasta, hogy] minden buddha együtt dicsőítette: Ez az igaz törekvés, és ezt nevezzük az igaz *dharma* felajánlásának. Amikor ehhez a mondathoz ért, személye és tudata hirtelen megnyugodott, és a *samādhi* állapotába lépett. A fenntartó okok nyugalomban keletkeztek, ragyogóan megértette a *Lótusz* [*sūtra* tanítását], úgy, mint amikor fenséges fény tölt be egy homályos völgyet. Megértette minden lételem természetét, úgy, ahogy erős szél süvít át az üres téren. 誦至《藥王品》諸佛同讚：“是真精進，是真真

böztethetők a folyók, megismerhető a Nap és a Hold. Amikor a mestert kérdezte erről, a mester így felelt: Mindez azt bizonyítja, hogy a Lótusz *sūtra* mindent fenntartó középút *dhāraṇīja* a tant hirdetőik számára a legfontosabb, ezért nevezik csodálatos megvilágosodásnak. A többi úgy történt, ahogyan [*A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester*] különleges életrajza írja.

初言天台等者，天有六星名三台星。此山對之故曰天台。天台大師，俗姓陳氏，荊州人也。承光託蔭。神僧告云：“寄生弘道及乎！”誕夜夜現神光，兼輝隣室。七歲口授普門，一徧便熟。雖父母過絕，不聽數往伽藍，而於宅內抄寫經。像禮懺，精誠舉身投地，悅焉如夢。見極高山，臨於大海。山上有一僧招手喚上。須臾申臂至乎山足，接引令登。見所造像在彼殿內。而復示之：汝當居此，汝當終此。逮受具足，律藏精通，意好禪慧。怏怏江東，無足可問，獨往光州。詣大蘇山慧思禪師，諮受北面，初獲頂拜。思乃歎云：昔與靈山，同聽法華，宿緣所迫，今復來矣！即示普賢道場，令入法華三昧，誦經行道。至《藥王品》，諸佛同讚：“是真精進，是真法供養如來。”到此一句，寂然入定，身心豁開，照了法華，若高輝之臨幽谷。達諸法相，似長風之遊太虛。辯類懸河，智方日月。將以問師，師云：此證法華中道總持陀羅尼耳於說法人中最為第一，故云妙悟。餘如別傳。

[Tanításaim alapja az a tanítás, amelyet Zhiyi] a Nagy lecsendesedés és szemlélődés [Mohe zhiguan című műben] hagyományozott ránk. A szemlélődés útja nagyjából a következőkből áll: kezdeti ügyes módszerként [upāya] szolgál a huszonöt felkészítő gyakorlat,⁵⁴³ [azután következik] az út megvalósításához szüksé-

法供養。”到此一句，身心豁然寂而入定。持因靜發，照了法華，若高輝之臨幽谷。達諸法相，似長風之游太虛。(T50: 2050, 191, c26-p. 192, a1).

⁵⁴³ A meditáció megkezdéséhez szükséges huszonöt felkészítő gyakorlat (*ersi wu fangbian* 二十五方便) – öt nagyobb csoportra osztva – a következő: I. Az öt előnyös karmikus körülmény megteremtése (*ju wuyuan* 具五緣): 1. az erkölcsi szabályok betartása és a tisztaság megőrzése (*chijie qingjing* 持戒清淨); 2. megfelelő étel fogyasztása és megfelelő öltözet (*yi shi juzu* 衣食具足); 3. csendes helyen való nyugodt időzés (*xianju jingchu* 閑居靜處); 4. minden világi kötelesség feladása (*xi zhu yuanwu* 息諸原務); 5. jó és bölcs emberekkel való barátkozás (*jin shan zhishi* 近善知識). II. Az öt vágy legyőzése (*he wuyu* 訶五欲), ezek: 1. a formák iránti vágy legyőzése (*he se* 訶色); 2. a hangok iránti vágy legyőzése (*he sheng* 訶聲);

ges tíz [meditációs] módszer [kocsi],⁵⁴⁴ és a meditáció tíz tárgyán való szemlélődés.⁵⁴⁵ A meditáció tíz tárgya egyszerre van jelen a tudatban, de a szemlélődéskor vagy felmerülnek [a tudatban], vagy sem. Valamennyi kérdésem csupán a tíz meditációs módszer közül az első, a csodálatos, felfoghatatlan külső tárgyak megismerését szolgálja. Nem érek rá elmagyarázni a szemlélődés további módozatait és tárgyait.

《摩訶止觀》所承法也。以二十五法為前方便，十法成乘，觀於十境。十境互發，觀時進否，此觀道之大略也。諸問且令識十乘初妙境而已。餘乘、諸境不暇論之。

3. az illatok iránti vágy legyőzése (*he xiang* 訶香); 4. az ízek iránti vágy legyőzése (*he wei* 訶味); 5. az érintés iránti vágy legyőzése (*he chu* 訶觸). III. Az öt akadály félreállítása (*qi wugai* 棄五蓋), ezek: 1. sóvárgás és vágyakozás (*tanyu* 貪欲); 2. düh és harag (*chenhui* 瞋恚); 3. aluszékonyság (*shuimian* 睡眠); 4. nyugtalanság és megbánás (*diao hui* 掉悔); 5. kétely (*yi* 疑). IV. Az öt tevékenység szabályozása (*tiao wu shi* 調五事), amelyek: 1. a tudat (*xin* 心); 2. a test (*shen* 身); 3. a légzés (*xi* 息); 4. az alvás (*mian* 眠) és 5. az étkezés (*shi* 食). V. Az öt erény gyakorlása (*xing wufa* 行五法), ezek: 1. eltökéltség (*yu* 欲); 2. kitartó előmenetel (*jingjin* 精進); 3. tudatosság (*nian* 念); 4. ügyesség és okosság (*qiao hui* 巧慧); 5. a tudat összpontosítása egyetlen cél elérésére (*yixin* 一心). Nagy lecsendesedés és szemlélődés (T46: 1911, p. 35, c6- 48, c20). A műről lásd Donner–Stevenson 1993.

⁵⁴⁴ A szemlélődés tíz módszerének kocsija (*shisheng guanfa* 十乘觀法) vagy a tudaton való szemlélődés tíz tanítása: 1. a felfoghatatlan külső tárgyak szemlélése (*guan busi yi jing* 觀不思議境) 2. az együttérzés felkeltése (*qi cibe i xin* 起慈悲心) 3. a tudat lecsendesítése és szemlélődés általi ügyes megnyugtatósa (*qiao an zhiguan* 巧安止觀) 4. a különböző dharmákhoz való ragaszkodások lerombolása (*po fa bian* 破法遍) 5. az átjárhatóság és az akadályoztatás felismerése (*shi tong se* 識通塞) 6. a megvilágosodás harminchét módszerének művelése (*xiu daopin* 修道品) 7. a gyógyítás és a megvilágosodás megnyitása (*duizhi zhukai* 對治助開) 8. a fokozatok sorrendjének ismerete (*zhi ciwei* 知次位) 9. nyugalom és tűrőképeség (*neng an ren* 能安忍) 10. mentesség a dharmákhoz való ragaszkodástól (*wu ai fa* 無法愛). Nagy lecsendesedés és szemlélődés (T46: 1911, p. 52, b1-4). A műről lásd Donner–Stevenson 1993.

⁵⁴⁵ A meditáció tíz külső tárgya: (*shi jing* 十境): 1. az öt skandha (*yin jing* 陰境); 2. a szennyezett világ (*fanna o jing* 煩惱境); 3. betegség és szenvedés (*bing huan jing* 病患境); 4. a karma tulajdonságai (*yexiang jing* 業相境); 5. Māra [a csábító] dolgai (*Mo shi jing* 魔事境); 6. *dhyāna* és *samādhi* (*chan ding jing* 禪定境); 7. különböző nézetek (*zhujian jing* 諸見境); 8. önérzet (*man jing* 慢境); 9. a két kocsi (*ersheng jing* 二乘境); 10. bodhisattvák (*Pusa jing* 菩薩境). Nagy lecsendesedés és szemlélődés. A műről lásd Donner–Stevenson 1993.

A huszonöt [felkészítő] gyakorlat, a tíz [meditációs] módszer, a tíz [a meditáció] tíz tárgya stb., nagyjából úgy értendők, ahogy a buddhatermészetben való szemlélődés (stb.) Az első a csodálatos külső tárgyak [szemlélése, ez olyan], mint ahogy a fentiekben benne foglaltatik. Az egy gondolatban benne lévő valós tárgy nem más, mint a buddhatermészet abszolút princípiuma.

二十五法、十法、十境、等略如佛性觀中(云云)。初妙境者，即前所含。一念實境，即佛性理是也。

2.1.2.3.2.5.3. 客重仰慕，誓為仗託。 A vendég ismét kifejezi mély tiszteletét és csodálatát, és fogadalmat tesz, hogy ebbe a tanításba helyezi bizalmát

A vendég mondta: Nagyszerű! Csodálom és tisztelem [a tanítást], és örökkön-örökké ebbe helyezem bizalmam, erre támaszkodom.

客曰：善哉！僕當慕之，以為永劫之仗託也。

III.2.3.6.3./b. Elemzés (49.): A *tiantai* iskola rövid bemutatása és a gyakorlás fontosságának a hangsúlyozása

A fenti rész témáját tekintve eltér a mű egészétől. Zhanran, részben azért, hogy tanításának eredetét meghatározza, és ezáltal hitelességét alátámassza, részben pedig azért, hogy saját iskolájának a népszerűségét növelje, nagy vonalakban bemutatja a *tiantai* iskolát. Miután a vendég az elméleti tanítást megértette, Zhanran kijelenti, hogy mindez gyakorlás nélkül semmit sem ér, és mindaz a felismerés, amelyre a vendég szert tett, a megvilágosodáshoz felé vezető úton csupán a kezdet kezdete. Zhanran ebben a műben nem kívánja részletesen bemutatni a *tiantai* iskola vallásgyakorlatát, ezért csak néhány fontosabb fogalmat említ meg. Mingkuang terjedelmes magyarázatokat fűz ehhez a szövegrészhez. Olyan fogalmakat definiál – talán kissé megkéskve – mint a tudat, a lételemek, a környezet stb., és meghatározza a vallásgyakorlat lépcsőfokait, az azonosság hat fokozata szerint. Zhanran a vendég további kérdéseire válaszolva

megnevezi a *tiantai* tanítások nagymesterét, Zhiyit, valamint fő művét, a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*, amelynek fő témája a meditáció gyakorlata. Csupán megemlíti a főbb *tiantai* meditációs módszerek elnevezéseit, amelyek terjedelmes kifejtése a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* című műben található. Zhanran utal Zhiyi életrajzának egyik hagiografikus eseményére, amely szerint Zhiyi személyesen hallhatta a Keselyű-hegyen a *Lótusz sūtra* legelső kinyilatkoztatását. Ezzel az utalással tanításának hitelességét és magától a Buddhától való eredetét kívánja alátámasztani. Míngkuang *A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajzából* vett néhány epizódon keresztül mutatja be Zhiyi életét úgy, hogy a hiteles életrajzi adatokat háttérbe helyezi, és a hagiografikus elemeket részesíti előnyben.⁵⁴⁶

III.2.3.6.4./a. Fordítás (50.)

2.1.2.4. Elmondja, hogy számtalanszor hallotta, hogy [az élettelen tárgyak buddhatermészetéről szóló tanítás] elvetendő nézet. 釋屢聞別見

2.1.2.4.1. A vendég kételye 客疑

A vendég mondta: Én számtalanszor hallgattam tanmagyarázatokat, és a *mahāyāna* számos mestere még mindig elkülöníti egymástól az élettelen tárgyakat és a buddhatermészetet. Mondd, miért?

客曰：屢聞講說，大乘諸師，猶以無情佛性，為一別見。何耶？

2.1.2.4.2. Zhanran magyarázata 主釋

2.1.2.4.2.1. Következtetés a sok mester tévedésének az okára 推原諸師過由

2.1.2.4.2.1.1. Elutasítás a tan szerint 約法斥

2.1.2.4.2.1.1.1. Nem ismerik a *mahāyāna* és a *hīnayāna* [közti különbséget] 不知大小

⁵⁴⁶ Zhiyi életéről lásd Hurvitz1962. pp. 100–177.

Így feleltem: Ennek okai a következők: Ezek a [szerzetesek] valamikor olvasták a *hīnayāna* [művekben] az élettelen tárgyak kifejezést, azután pedig olvasták a *mahāyāna* [művekben] a buddhatermészet elméletét.

余曰：此有由也：斯等曾觀，小乘無情之名，又見大乘佛性之語。

2.1.2.4.2.1.1.2. Nem tartják szem előtt Buddha tökéletes tanítását 亡佛圓宗

Megfeledkeznek az általuk hirdetett kölcsönös tartalmazás tanításáról, és elvetik a *Nirvāṇa sūtra* üres térről szóló hasonlatát. Nem fogják föl, hogy a gyakorlás és a buddhatermészet három oka mikor különül el [relatív tanítás], és mikor alkot egységet [valós tanítás], valamint nem gondolnak arra az alapelvre, amely szerint az élőlények és Buddha között nincs különbség.

亡其所弘融通之譚，而棄《涅槃》虛空之喻。不達修性三因離、合，不思生、佛無差之旨。

2.1.2.4.2.1.1.3. A hallomásból szerzett ismeretek továbbadásának az ostobasága 傳習之謬

Ostobán megtanulják, és ismételtetik azt a mondatot, hogy az élettelen tárgyaknak [nincs buddhatermészetük], de ezzel [tulajdonképpen] megkérdőjelezzik a saját iskolájuk [által is vallott] csak-tudat tanítást.

謬敦傳習無情之言，反難已宗唯心之教。

2.1.2.4.2.1.1.4. Nem értik a tétel hangoztatása és elhagyása [mögött rejlő szándékot] 不曉出沒

Kizárólag csak a cserepekre és a kövekre vonatkozó állítást idézik a *Nirvāṇa sūtrából*, anélkül, hogy figyelembe vennék, hogy [ez az állítás] a tanítás mely korszakában hangozott el, [és nem értik e tantétel] hangoztatása, majd elhagyása mögött rejlő szándékot.

專引《涅槃》瓦石之說，不測部時，出沒之意。

2.1.2.4.2.1.2. Elutasítás hasonlat szerint 約喻斥

Olyan ez, mint a gazdag és erényes ifjú, aki nem érhet el magas életkort.⁵⁴⁷ [Olyan, mint] az eltévedt gyermek, aki hiába tér haza, mert nem ismeri saját nemzetségét.⁵⁴⁸ Olyan, mint aki magas pozícióba került, de nem tudja, kik voltak az ősei. Továbbá olyan, mint a halott ember, aki drágakövekkel kirakott nyakláncot visel. Mit lehet kezdeni ilyen szerencsével? Mit lehet kezdeni ilyen drágaköves nyakláncsal? A tanítás így hiábavaló, [mivel] alapjaiban teljesen téves.

如福德子，而無壽命。弱喪徒歸，猶迷本族。如受貴位，不識祖宗。亦如死人，而著瓔珞。用是福為？用瓔珞為？法相徒施，全迷其本。

A szerencsés pozíció, a drágaköves nyaklánc azt jelképezik, hogy [ezek a mesterek] a *mahāyānāt* tanítják. Az, hogy nem érhet el magas életkort, nem ismeri az őseit, halott stb., azt jelképezik, hogy [a mesterek] tévednek a buddhatermészet tekintetében. Az eltévedt gyermek (*ruo sang*) azt jelenti, hogy egy gyermek a szülőföldjétől elszakad. Az, aki gyermekként elszakad szülőföldjétől, és nem tudja nemzetségnevét, még ha vissza is tér [szülőföldjére], akkor is hiába tér vissza. Olyan ez, mint ha valaki közel kerül a drágakövek hegyéhez, de semmi haszna nem származik belőle.

福位、瓔珞，譬講大乘。無壽、迷祖及死人等，竝譬迷性。弱喪者，嬰兒失故鄉也。既少失鄉里而迷性族，歸亦空歸。譬向寶山，而無所得。

⁵⁴⁷ Shiju megállapítja, hogy Zhanran itt a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlatára utal. *Nirvāṇa sūtra*: Olyan ez, mint amikor egy hatalmas és gazdag embernek fia született, ám az arcjós megállapította, hogy a [gyermeknek] rövid élete lesz. Amikor a szülők ezt meghallották, tudták, hogy a gyermek nem tudja tovább örökíteni a családi érvonalat, [ezért] nem szeretnék többé, és nem tartották fontosabbnak egy fűszálnál.譬如巨富長者生子。相師占之有短壽相。父母聞已知其不任紹繼家嗣，不復愛，重視之如草。(T12: 375, p. 613, b24-26).

⁵⁴⁸ Shiju megállapítja, hogy Zhanran itt a *Zhuangzi* (*A dolgok egyenlőségéről* című fejezet) egyik hasonlatára utal (X56: 937, p. 591, b8-9). „Honnan tudhatnám, hogy vajon a halál gyűlölete nem olyan-e, mint amikor egy gyermek eltéved, és nem ismeri fel, hogy éppen a hazafele vezető úton jár?” (Tőkei 2005. II. kötet, p. 72).

2.1.2.4.2.2. Megtanítja, hogyan kell visszakérdezni a mesterektől 令反問諸師

Ha véletlenül ilyen [mesterrel] találkozol, akkor a fent felsorolt gondolatokkal kérdezd meg tőle, hogy amit ő hangoztat, a *hīnayān*ához vagy a *mahāyān*ához tartozik? Ha még a *hīnayāna* tekintetében is téved, akkor hasonló a fenti [példázatok szereplőihöz].

忽遇斯等，應以如上諸意，問之所弘之典，大小乘耶？尚失小乘，已如前說。

[Magyarázata annak, hogy] „még a *hīnayāna* tekintetében is tévednek”: A *hīnayāna* ismeri a tudat teremtető szerepét a három világban és a hat ösvényen.⁵⁴⁹ Az ok és az eredmény elenyésznek, ez a dharmatermészet bizonyítéka, és nem mondja [a *dharmákról*], hogy élettelenek.

‘尚失小乘’者：小乘知心造於三界六道。因果滅證法性，不言無情。

III.2.3.6.4./b. Elemzés (50.): A tévedés okának magyarázata

A vendég kérésére Zhanran elmagyarázza, hogy miért van az, hogy sok *mahāyāna* mester elveti az élettelen tárgyak buddhatermészetének a tanítását. Itt lényegében már korábban kifejtett gondolatokat foglal össze. Tévedésük abból indul ki, hogy a *hīnayān*ából kölcsönzik az élettelen tárgyak fogalmát, és helytelenül hozzák összefüggésbe a *mahāyāna* buddhatermészet fogalmával. Nem vesznek figyelembe olyan alapvető *mahāyāna* tanításokat, mint a csak-tudat, a buddha, a tudat és a lények azonossága stb., és szövegkörnyezetből kiragadva idézik a *Nirvāṇa sūtr*ából azt a részt, amely szerint a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyra. Az elméleti kifejtést követően Zhanran különböző hasonlatokkal teszi érzékletesebbé ezeknek a *mahāyāna* mestereknek a tévedését. Mind a négy

⁵⁴⁹ A három világ a vágy, a forma és a forma nélküli világ. A hat ösvény a tíz birodalom közül az első hat.

hasonlat egy ellentmondásos helyzetet ábrázol, a gazdagság, a hazatérés, a magas pozíció és a drágakövekkel kirakott nyaklánc azt jelképezik, hogy ezek a mesterek abban a kiváltságos helyzetben vannak, hogy ismerik, tanulmányozzák és tanítják a *mahāyāna* tökéletes tanítását. A hasonlatok másik része, a rövid élet, eltévedés, ősök nem ismerete és a halál azt jelképezik, hogy a mesterek nem képesek helyesen értelmezni azt, amit tanítanak. A hasonlatok fényében tehát a mestereknek semmi hasznuk nincs abból, hogy a *mahāyānát* tanítják, mivel nem értik helyesen a buddhatermészet tanítását.

III.2.3.6.5./a. Fordítás (51.)

2.1.2.5. A [térítés] négy doktrínája szerint rendszerezi az élők [élettelnek] buddhatermészetét. 酬四教，判情性

2.1.2.5.1. A vendég kérdése 客問

A vendég így szólt: Bizony sokan vannak, akik ebben tévednek. Úgy hallottam, hogy a te iskolád a [térítés] négy doktrínáját tanítja, elmagaráznád ezt nekem?

客曰：斯失者眾。聞仁所宗，四教釋義，可得聞耶？

2.1.2.5.2. Zhanran elutasítja 主却

Így feleltem: A [térítés] négy doktrínája az öt korszakra is kiterjed, és felöleli a nyolc tanítást is. A tíz irány és a három idő [múlt, jelen, jövő], a *hīnayāna* és a *mahāyāna* valamennyi tanítása benne foglaltatik, mondd, hogyan tudnám neked röviden összefoglalni, elejétől a végéig?

余曰：此之四釋，關涉五時，牢籠八教。十方、三世、大、小乘法咸攝其中，豈可率爾譚其始末？

Először az öt korszakról és egyebekről beszélek: [A térítés négy doktrínája] minden ízt egyformán tartalmaz, ezért mondja, hogy „az öt korszakra is kiterjed”. Jelentését széleskörűnek kell nevez-

nünk, ezért mondja, hogy „felöleli a nyolc tanítást”. Tudnunk kell, hogy az öt korszakot az összejövetelek szerint [határozzuk meg, ahol a tanítás elhangzott], a nyolc tanítást pedig a lények képességei szerint. A lények képességei és az összejövetelek, [ahol a tanítóbeszédek elhangzottak], különbözőek, ezért osztjuk [Buddha tanítását] öt [korszakra és] nyolc [tanításra]. A nyolc [tanítás] benne foglaltatik az öt [korszakban], ezek hol több, hol kevesebb ágra oszlanak, de általánosságban mondva, egyik sem esik kívül a relatív és a valós tanítások jelentéskörén. A *Lótusz sūtra* elhangzásának összejövete-lén minden különböző út ugyanoda tér vissza, [vagyis] az egyetlen, tökéletes jármű tanításához. Az öt [korszak] és nyolc [tanítás] mindegyike csodálatos, a csodálatosság lényegisége [jelentésben] gazdag, [hatása] messzire kiterjed, ezért mondja, hogy „valamennyi [tanítás] benne foglaltatik”.

初言五時等者：通歷諸味，故云‘關涉五時’。義該名廣，故云‘牢籠八教’。應知五時約會，八教隨機。機、會不同，故分五、八。八徧於五，多少分途，大而言之，不出權實。《法華》開會殊途同歸，唯一圓乘。五、八咸妙，妙體博遠，故云‘咸攝其中’

Az öt korszak magyarázata: Buddha a tanítás első korszakában alá-szállott Māyā [méhébe].⁵⁵⁰ A tan hirdetője [Buddha] és hallgatósá-ga [a *bodhisattvák*] egyformán tiszták voltak, [ebben a korszakban] a *mahāyāna* módszerével a legkiválóbb képességű lényeknek⁵⁵¹ tanította a tökéletes tanítást. Ha ezt a tanítást az öt íz szerint megkü-lönböztetjük, akkor a hasonlatnak megfelelően azt mondjuk, hogy olyan, mint a tej. Ezért a *Nirvāṇa sūtrában* ez áll: Buddhától száрма-zik az iratok tizenkét csoportja, úgy ahogyan a tejet a tehén adja.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Guanding *A tiantai nyolc tanításának átfogó jelentésében* (*Tiantai bajiao da yi* 天台八教大意) ezt írja: [Az első korszakban Buddha] alászállott Māyā méhébe. 降生託陰摩耶。(T46: 1930, p. 769, a17-18).

⁵⁵¹ A *da ji* 大機 szó szerint nagy lehetőséget jelent. Arra a lehetőségre vagy képes-ségre utal, hogy valaki a *mahāyāna* tanítását hallva elérheti a *bodhisattva* szintet.

⁵⁵² Nem pontos idézetek a *Nirvāṇa sūtrából*: „Jó Fiam! Olyan ez, mint ahogy a tejet a tehén adja, majd a tejből tejföl lesz, a tejfölből túró, a túróból vaj, a vajból pedig *ghī*. [Az öt íz közül] a legjobb a *ghī*. Ki eszik belőle, minden baja elmúlik. Minden gyógyszer megtalálható benne. Jó Fiam! Így van ez a Buddhával is. A Buddhától származik az iratok tizenkét csoportja, az iratok tizenkét csoportjából keletkeznek a *sūtrák*, a *sūtrákból* a *vaipulya sūtrák*, a *vaipulya sūtrákból* a *Prajñāpāramitā*

言五時者：佛初應代，託陰(降)摩耶。主伴互為純，被大機說圓。別法約五味，譬名之為乳。故《涅槃》云：“從佛出十二部經，譬從牛出乳。”以初對初，不約濃淡。二乘機器於此非宜，雖復在座。初會口眼竝無見無說，故譬盲啞。

[*sūtrák*] és a *Prajñāpāramitā* [*sūtrák*ból] a *Mahānirvāṇa sūtra*. [A *Mahānirvāṇa sūtra* a legkiválóbb az iratok közül], mint ahogy a *ghī* [a legjobb íz az öt íz közül]” (Hamar 2004. p. 114). (善男子！譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上。若有服者，眾病皆除。所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。 T12: 375, p. 690, c28-p. 691, a6).

⁵⁵⁴ *A tiantai négy tanításának vázlata*: [Buddha úgy, hogy] nem mozdult el megvilágosodásnak színhelyéről, a Szarvasligetbe ment. Levetette drágaságos Vairocana ruháját [testét], és magára öltötte a poros és szennyezett tizenhat láb ruhát [átváltozást]. Ez azt jelenti, hogy a Tušita paradicsomból alászállott Māyā királynő méhébe (stb.). 不動寂場, 而游鹿苑。脫舍那珍御之服, 著丈六弊垢之衣。示從兜率降下託摩耶胎。(T46: 1931, p. 775, a5-7). Az öt korszakról részletesen lásd Chappell 1983. pp. 57–69.

Azután [Buddha] a *vaipulya* [„terjedelemes” (a *mahāyāna* iratok egy csoportja)] *sūtrákat* tanította, és egyszerre mind a négy tanítást magyarázta. A *mahāyāna* tökéletes tanítását magasztalta, és kritizálta a *hīnayāna* részrehajló tanításait.⁵⁵⁵ A hasonlat szerint [a harmadik korszakot] a túró ízének nevezzük. Ezért a *Nirvāṇa sūtrában* ez áll: A *sūtrákból* keletkeznek a *vaipulya sūtrák*, ahogyan a tejfölből túró lesz.

次說方等諸部，四教並明。歎大褒圓，折小彈偏。約譬乃名生蘇。故《涅槃》云：“從修多羅出方等典，譬從酪出生蘇。”

Ezután [Buddha] a *prajñāpāramitā sūtrák* számos csoportját tanította, kiterjesztette az alapokat, kiválogatta [a tanításokat], és nem magyarázta a tripiṭakát. A hasonlat szerint [a negyedik korszak] neve a vaj [íze]. Ezért a *Nirvāṇa sūtrában* ez áll: A *vaipulya sūtrákból* keletkeznek a *prajñāpāramitā sūtrák*, ahogyan a túróból vaj lesz. Ekkorra [a hallgatóság] tudata már fokozatosan megértette [a tanítást], és megnyugodott, képességeik és érzelmeik már megváltoztak.

次說諸部般若，衍門淘汰，不明三藏。約譬名為熟蘇。故《涅槃》云：“從方等出般若，譬從生蘇出熟蘇。”既心漸通泰，機情已動。

A következő összejevetelen [Buddha] elvetett minden ügyes módszert, és csakis a tökéletes járművet tanította. A legvégén a *Nirvāṇa sūtra* megvilágítja, hogy [a *nirvāṇa*] örök, és ismét a relatív tanítás segítségével nyugtatja meg [a hallgatóságot]. Mindkét tanítás [*Lótusz és Nirvāṇa sūtra*] olyan, mint a ghī. Ezért a *Nirvāṇa sūtrában* ez áll: A *prajñāpāramitā sūtrákból* keletkezett a *Nirvāṇa* és a *Lótusz sūtra*, úgy, ahogy a vajból ghī lesz. Ez az öt korszak.

次會姓與記，捨諸方便，唯說圓乘。《涅槃》最後明常，仍以權教蘇息。此之二說，咸譬醍醐。故《涅槃》云：從般若出《涅槃》、《法華》，譬從熟蘇出醍醐。即五時也。

⁵⁵⁵ A *Lótusz sūtra rejtélyes jelentése*: A számos *vaipulya sūtrában* [Buddha] kritizálja a részrehajló *hīnayāna* tanításokat, és a *mahāyāna* tökéletes tanítását magasztalja. 諸方等折小彈偏，歎大褒圓。 (T33: 1716, p. 800, b5-6).

A nyolc tanítás magyarázata: (1.) [Buddha] leelőször az *Avatamsaka sūtrát* tanította, ekkor [tanítása] még nem ért el minden gyülekezethez, hanem csak a legkiválóbb képességűekhez szólt. Olyan ez, mint amikor a Nap felkel, és először csak a magas hegyeket ragyogja be.⁵⁵⁶ Ezt nevezzük hirtelen tanításnak. (2.) A létezők jelenlegi állapotához alkalmazkodva tanította a következő három ízt [korszakot: Szarvasliget, *vaipulya* és *prajñāpāramitā*]. [Ezt a három korszakot] nevezzük fokozatos tanításnak. A *Lótusz sūtra* tökéletes tanítása nem hirtelen és nem fokozatos. A többi hat tanítás⁵⁵⁷ a hirtelen és a fokozatos között helyezkedik el. (3.) Titkos tanításnak nevezzük azt, amikor a hallgatóság együtt hallgatta [a tanítást, de mindenki] mást hallott, és nem tudták egymásról, hogy ki mit hallott.⁵⁵⁸ (4.) Ha tudták egymásról [hogy ki mit hallott, ugyanazt hallották, de más érdekekben részesültek], akkor azt [a tanítást] határozatlanak nevezzük.⁵⁵⁹ A határozatlan és a titkos tanítás nem a tripiṭaka, közös, különleges és tökéletes tanításokon kívül található. Megjelenésük szerint határozzuk meg [a tanításokat], ezért két különböző nevük

⁵⁵⁶ A hasonlat megtalálható *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* (T33: 1716, p. 806, a22-23) és *A tiantai [iskola] négy tanításának vázlatában* (T46: 1931, p. 774, c29). Lásd Chappell 1938. p. 56.

⁵⁵⁷ Ha kihagyjuk a hirtelen és a fokozatos tanítást, a nyolc tanításból hat marad.

⁵⁵⁸ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Harmadik a titkos tanítás. Az előző négy korszakban [*Avatamsaka*, Szarvasliget, *Vaipulya*, *Prajñā-pāramitā*] a Tathāgata, mivel a három kifejezőeszköze [testi, verbális és mentális kifejezőeszköze] felfoghatatlan, néha az egyik embernek a hirtelen tanítást tanította, a másik embernek pedig a fokozatosat. Az egyik és a másik ember nem tudta egymásról, hogy [ki mit hallott], de a tanítás mindkettőnek a javára szolgált. Ezért nevezzük [ezt a tanítást] titkosnak. 第三, 祕密教者。如前四時中，如來三輪不思議故，或為此人說頓，或為彼人說漸。彼此互不相知，能令得益。故言祕密教。(T46: 1931, p. 775, b3-5). Lásd Chappell 1983. pp. 60–61.

⁵⁵⁹ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Negyedik a határozatlan tanítás. Szintén az előző négy ízben [korszakban volt olyan, hogy] Buddha ugyanazzal a beszéddel tanította a tant, de a lények természetük szerint különbözőképpen értették. Ez azért van, mert a Tathāgata felfoghatatlan ereje által képes elérni azt, hogy a lények a fokozatos tanítást hallgatva a hirtelen tanítás érdemeiben részesüljenek, és a hirtelen tanítást hallgatva a fokozatos tanítás jótéteményeiben részesüljenek. Mivel a jótétemények [érdekek] különbözőek, ezért nevezzük határozatlan tanításnak. 第四, 不定教者。亦由前四味中，佛以一音演說法，眾生隨類各得解。此則如來不思議力，能令眾生於漸說中得頓益，於頓說中得漸益。如是得益不同，故言不定教也。(T46: 1931, p. 775, b5-9). Lásd Chappell 1983. p. 61.

van.⁵⁶⁰ Ezt a négy tanítást nevezzük a térítés módszereinek, amelyek hasonlatosak az orvosság alkalmazásának a módszeréhez. A *tripiṭaka*, közös, különleges és tökéletes tanításokat az orvosság ízéhez hasonlíthatjuk, [ezt a négyet] nevezzük a térítés doktrínáinak. Habár megjelenésük szerint több vagy kevesebb [csoportba] sorolhatók, a titkos és a határozatlan tanítások értelmében mind az öt íz [korszak] tartalmazza mind a nyolc tanítást.

言八教者：初說《華嚴》，未遊諸會，唯被大機。譬如日出先照高山。名頓。應物現形，說次三昧。名漸。《法華》圓會非頓漸。攝餘之六教，徧在頓漸之中。同聽異聞，互不相知，名為秘密。若互相知，但名不定。不定、秘密，亦不出於藏、通、別、圓。對顯及定，且名為二。此之四教，名為化方，譬如藥方。藏、通、別、圓，喻如藥味，名為化法。約顯雖乃有多有少，約密不定，味味具八。

A *tripiṭaka* a forma megszüntetésével vezet vissza a valósba [ürességbe]. A három jármű [*śrāvaka*, *pratyekabuddha* és *bodhisattva*] ösvényei nem különböznek. A négy eredmény a *śrāvaka* fokozatait jelenti. A magányosan megvilágosodókat nevezik együtt *pratyekabuddháknak*. A *bodhisattva* három megszámlálhatatlanul hosszú óriás kalpán [*asaṃkhyeyakalpa*] és száz kalpán keresztül gyakorolt.⁵⁶¹ Miután a bodhi fa alatt [megvalósította] a harmincnégy [szennyezettségtől mentes] tudatállapotot,⁵⁶² elvágta [az alapvető tudatlanságot és a megrögzött tévedéseket], és így megvalósította az utat: öt nevezzük Buddhának.⁵⁶³

⁵⁶⁰ A két csoport: 1. A térítés négy módszere. 2. A térítés négy doktrínája.

⁵⁶¹ A *tiantai* négy tanításának vázlata: [A *bodhisattva*] három megszámlálhatatlanul hosszú óriás kalpán [*asaṃkhyeyakalpa*] keresztül gyakorolta a hat tökéletességet, és száz kalpán keresztül ültette a [buddhákra jellemző] kiváló külső jegyek okait. 於三阿僧祇劫修六度行，百劫種相好。 (T46: 1931, p. 777, b8-9). Lásd Chappell 1983. p. 104.

⁵⁶² A harmincnégy tudatállapotot Zhiyi így határozza meg a *Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében*: A *tripiṭaka* tanításban Buddha egyszerre valósítja meg a harmincnégy tudatállapotot, [amelyen belül a] nyolc béketűrés, nyolc bölcsesség, kilenc akadálytalanság és kilenc megszabadulás megszünteti az alapvető tudatlanságot és a megrögzött tévedéseket. 三藏佛一時用三十四心，八忍、八智、九無礙、九解脫，斷正習盡。 (T33: 1716, p. 709, a17-18). Részletesen lásd Hurvitz 1962. p. 258.

⁵⁶³ A *tiantai* négy tanításának vázlata: Kiterjesztette a harmincnégy szennyezett-

三藏：減色歸真。三乘無復異轍。四果乃是聲聞之位。緣覺共受支佛之名。菩薩三祇百劫所修。菩提樹下三十四心、斷，結成道，名佛。

A közös [tanítás] a bölcsesség [*prajñā*] közös tanulását és a tíz föld [fokozatainak megfelelő tudatállapotok]⁵⁶⁴ közös gyakorlását jelenti. A halmazokat közvetlen tapasztalás útján látják a maguk valóságában [ürességtermészetüknek megfelelően].⁵⁶⁵ A megvilágosodás elérésére tett fogadalomtétel egyéni, a gyakorlás közös, de mivel a gyakorlók [képességei] különböznek, ezért a három jármű lényei között vannak különbségek. A száraz bölcsesség [földje] és a [valós természet] földje megfelel a [*tripiṭaka*] magasabb és alacsonyabb közönséges [szintjeinek].⁵⁶⁶ A nyolc [békétűrés] és az éles-

ségtől mentes tudatállapotot, és azon nyomban elvágott minden hamis nézetet és helytelen megrögzöttséget. A *bodhi* fa alatt ülve füből ülőhelyet készített magának, és létrehozta a tizenhat láb magas, alacsonyabb szintű átváltozástestet [*nirmāṇakāya*]. 發真無漏三十四心，頓斷見思習氣。坐木菩提樹下，生草為座，成劣應丈六身佛。 (T46: 1931, p. 777, c1-2). Lásd Chappell 1983. p. 107.

⁵⁶⁴ A közös tanítás szerinti tíz föld a *Mahāprajñāpāramitā sūtra* (Mohe bore bo-luomi jing 摩訶般若波羅蜜經) szerinti tíz fokozattal azonos. (Felsorolásuk három helyen található meg a *sūtra*-ban: T08: 223, p. 259; c12-14, p. 346, b5-6; p. 383, c15-17.) Ez tíz föld a következő: 1. a száraz bölcsesség földje (*ganhui di* 乾慧地); 2. a [valós] természet földje (*xing di* 性地); 3. a nyolc [békétűrés] földje (*ba ren di* 八人地); 4. az éleslátás földje (*jian di* 見地); 5. a vékony [szennyezettség] földje (*bo di* 薄地); 6. a vágy elhagyásának földje (*li yu di* 離欲地); 7. a már beteljesített földje (*yi ban di* 已辦地); 8. a *pratyekabuddha* földje (*bizhifo di* 辟支佛地); 9. a *bodhisattva* földje (*pusa di* 菩薩地); 10. a Buddha földje (*fo di* 佛地). Lásd Chappell 1983. pp. 120–121.

⁵⁶⁵ Guanding: *A tiantai nyolc tanításának lényegi jelentése* (*Tiantai ba jiao dayi* 天台八教大意): A közös tanításban a *skandhák*at közvetlen megtapasztalás útján látják a maguk valóságában [ürességtermészetüknek megfelelően], [ezért ezt a tanítást] ügyesnek nevezzük. A *tripiṭaka* tanításában a *skandhák*at elemzésnek vetik alá, és csak azután látják meg őket a maguk valóságában [ürességtermészetüknek megfelelően], [ezért ezt a tanítást] butának nevezzük. 通教，體陰則真，名巧。三藏，析陰方真，名拙。 (T46: 1930, p. 770, c17).

⁵⁶⁶ Zhiyi a szenvedés okaként a hamis nézeteket (*jian huo* 見惑) és hamis gondolatokat (*si huo* 思惑) tartja, ezek számát nyolcvannolcban és nyolcvanegyben állapítja meg. Lásd Hurvitz 1962. pp. 249–250. A *tripiṭaka* tanításán belül a *śrāvaka* jármű két részre oszlik, egyik a közönséges (*fan* 凡), másik a szent (*sheng* 聖). A közönséges szint további két szintre oszlik, egyik az alacsonyabb (*wai fan* 外凡), másik a magasabb (*nei fan* 內凡). *A tiantai négy tanításának vázlata*: Az első a száraz bölcsesség földje. Azért kapta ezt a nevet, mert az abszolút princípium vize még

látás földje együttesen szünteti meg a hamis nézeteket, és megfelel a [*tripīṭaka*] első gyümölcsének [a folyamba lépett, *srota-āpanna* szintjének].⁵⁶⁷ A vékony szennyezettség földjén [a gyakorló] megszünteti a vágyvilág hat hamis gondolatát. [Ez a fokozat] megfelel az egyszer visszatérő [*sakṛdāgāmin*] fokozatának.⁵⁶⁸ A vágy elhagyásának földjén [a gyakorló] megszünteti a vágyvilág további kilenc hamis gondolatát. [Ez a fokozat a *tripīṭaka*] harmadik gyümölcsének [nem visszatérő, *anāgāmin*] felel meg.⁵⁶⁹ A hetedik föld neve a már beteljesített [föld], [ezen a szinten a gyakorló] mindhárom világ [vágy-, forma- és forma nélküli világ] hamis gondolatait tökéletesen megszünteti, ez az arhat szintjével egyenlő.⁵⁷⁰ Nyolcadik a *pratyekabuddhák* földje. Kilencedik a *bodhisattvák* földje. Tizedik a buddhák földje. Ezen [szintek] után nem következik részleges megvilágosodás, sem csodálatos megvilágosodás. A [foko-

nem öntözte meg [ezt a bölcsességet]. Megfelel a [*tripīṭaka* szerinti] alacsonyabb közönséges szintnek. [...] Második a [valós] természet földje. [Ezen a szinten a tudat] részesül a dharmatermészet vizéből, és a hamis nézetek és hamis gondolatok feletti uralomra tesz szert. Megfelel a [*tripīṭaka* szerinti] magasabb közönséges szintnek. 一乾慧地。未有理水，故得其名。即外凡位。[...] 二性地。相似得法性水，伏見思惑。即內凡位。(T46: 1931, p. 777, c11-14). Lásd Chappell 1983. pp. 119–120. A fokozatok könnyebb átláthatósága érdekében lásd a 3. számú mellékletet.

⁵⁶⁷ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Harmadik a nyolc [béketűrész] földje. Negyedik az éleslátás földje. [Azok, akik elérik] ezt a két fokozatot, belépnek a folyamatos *samādhi* állapotába. [...] [Ez a két fokozat] megfelel a *tripīṭaka* első gyümölcsének. 三入地。四見地。此二位入無間三昧。[...] 與藏教初果齊。(T46: 1931, p. 777, c14-16). Lásd Chappell 1983. p. 120

⁵⁶⁸ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Ötödik a vékony [szennyezettség] földje. [Ezen a szinten a gyakorló] elvágja a vágy világának kilenc hamis gondolata közül az első hatot. [Ez a fokozat] megfelel a *tripīṭaka* szerinti második gyümölcsnek [az egyszer visszatérő fokozatának]. 五薄地。斷欲界九品思前六品。與藏教二果齊。(T46: 1931, p. 777, c16-17). Lásd Chappell 1983. p. 120.

⁵⁶⁹ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Hatodik a vágy elhagyásának földje. [Ezen a szinten a gyakorló] a vágyvilág [további] kilenc hamis gondolatát szünteti meg. A *tripīṭaka* harmadik gyümölcsének [„nem visszatérő”, *anāgāmin*] felel meg. 六離欲地。斷欲界九品思盡。與藏教三果齊。(T46: 1931, p. 777, c17-18). Lásd Chappell 1983. p. 121.

⁵⁷⁰ *A tiantai négy tanításának vázlata*: Hetedik a már beteljesített földje. [Ezen a szinten a gyakorló] a három világ hamis nézeteit és hamis gondolatait teljesen megszünteti. [...] A *tripīṭaka* negyedik gyümölcse [*arhat*] felel meg ennek. 七已辦地。斷三界見思惑盡。[...] 與藏教四果齊。(T46: 1931, p. 777, c18-20). Lásd Chappell 1983. p. 121.

zatok] elején nem található meg a [*tripitaka* szerinti] magasabb és alacsonyabb szintű hét erényes [fokozat].⁵⁷¹ Típusát tekintve [ez a tanítás] nem különleges és nem tökéletes. Az alacsonyabb tanfokozatoktól nagyon sok mindenben eltér. Ezen a szinten [az ösvény] három személyre [*śrāvaka*, *pratyekabuddha* és *bodhisattva*] oszlik, akiknek a gyakorlása nagyjából megegyezik; ezért nevezik ezt közös tanításnak.

通：謂通學般若，共行十地。體陰即真。發心自，行兼，人不同，故有三乘差別。乾慧、性地，名內、外凡。八人、見地，共斷見惑，竝對初果。薄地斷欲六品思惟。對斯陀含。離欲地，斷欲思九品。名第三果。第七地名已辦，俱斷三界思惟，即阿羅漢。八支佛地。九菩薩地。第十佛地。後無等覺、妙覺。初無內外七賢，類上非別非圓。比下法位天隔。約於當分三人，行學大同，故立通號。

A különleges tanítás bizonyosságot tesz a számos okról és eredményről, valamint a fokozatokról. A gyakorlásban végig kell járni a negyvenkét fokozatot,⁵⁷² amelyek között három [tíz csoport, vagyis harminc] bölcs [fokozat]⁵⁷³ és tíz szent [fokozat]⁵⁷⁴ van, amely kezdetektől fogva [a három] világon kívül⁵⁷⁵ található. Az [első] *bod-*

⁵⁷¹ A hét erényes (*qi xian* 七賢) a *tripitaka* tanításán belül a *śrāvaka* ösvényének hét közönséges fokozata, hét *upāya* fokozatnak (*qi fangbian wei* 七方便位) is nevezik, és a szent korszakok előtt található. A hét közönséges fokozat három külső (alacsonyabb) és négy belső (magasabb) fokozatra oszlik. A három alacsonyabb fokozat a következő: 1. a tudat megnyugvását előidéző öt meditációs gyakorlat (*wu tingxin guan* 五停心觀); 2. a tudatosság egyéni gyakorlása (*bie xiang nian chu* 別相念處); 3. a tudatosság közös gyakorlása (*zong xiang nian chu* 總相念處). A négy magasabb szintű fokozat a következő: 4. forróság (*nuan* 煖); 5. tetőfok (*ding* 頂); 6. türelem, békétűrés (*ren* 忍); 7. a legfelsőbb világi *dharma* (*shi di yi fa* 世第一法). Lásd Chappell 1983. pp. 96–99; Hurvitz 1962. p. 253.

⁵⁷² Az ötvenkét *bodhisattva* fokozat tagjai a hit tíz fokozatán kívül. Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

⁵⁷³ Három, vagyis harminc bölcs fokozat a tíz hajlék (*shi zhu* 十住), a tíz gyakorlat (*shi xing* 十行) és a tíz érdemátruházás (*shi huixiang* 十迴向). Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

⁵⁷⁴ A tíz szent fokozat a *bodhisattva* tíz földjének a fokozatait jelenti. Lásd a III.2.3.5.11. Elemzés (46.): *Az azonosság hat fokozata* című fejezetet és a 3. számú mellékletet.

⁵⁷⁵ A három világ a vágyvilág (*yu jie* 欲界), formavilág (*se jie* 色界) és forma nél-

hisattva föld⁵⁷⁶ fölötti [fokozatokban] a közép igazságának princípiuma különbözik mind a *tripitaka*, mind pedig a közös tanítástól. Az üres és a függő [igazsága ebben a tanításban még] nem azonos a középút szerinti buddhatermészettel, így más, mint a tökéletes tanítás, ezért nevezik különleges tanításnak.

別教者證諸因果、次第。修成四十二位、三賢、十聖初緣界外。地上中理別於若藏若通。空假非即中道佛性，又別圓教，故名為別。

Tökéletes [tanítás]: Az azonosság hat fokozata és az abszolút princípium miben különbözne? A jelenségek szerint osztjuk hat [fokozatra], [de ez a hat] nem különbözik, és mégis különböző. A kezdő tanonc is végső soron magában hordozza a buddhatermészetet. A kölcsönös tartalmazás mindent áthat, [tehát] a környezet tökéletes, a bölcsesség tökéletes, a gyakorlás tökéletes, a buddhatermészet tökéletes, ezért nevezzük [ezt a tanítást] tökéletesnek. Csak röviden mutattam be az alapelveket, a teljes [tanítást] más iratok tartalmazzák. 圓：人六即，即理何殊？約事分六，不別而別。初心畢竟具性。俱融，境圓、智圓、修圓、性圓，故名為圓。略示旨歸，具如別說也。

2.1.2.5.3. A vendég ismét kérdez 客并問

A vendég így szólt: Nem tudnád esetleg a térítés négy doktrínájának megfelelően röviden rendszerezni a buddhatermészet [kérdéskörét, vagyis azt, hogy a négy tanítás szerint külön-külön] az élettelen tárgyaknak van vagy nincs [buddhatermészetük], továbbá a tudat teremtése, a tudat átváltozása és a kölcsönös tartalmazás és nem tartalmazás [fogalmait]?

客曰：若爾可能以四教，略判佛性，無情有無，心造心變，具不具耶？

küli világ (*wuse jie* 無色界). Ezeket nevezik világon belülinek (*jie nei* 界內), ezekkel szemben nevezik meg a világon kívülit (*jie wai* 界外), amely a *bodhisattva* és buddhák tiszta földjeit jelenti.

⁵⁷⁶ A *bodhisattva* tíz földje közül az első az öröm (*huanxi* 歡喜) földje.

2.1.2.5.4. Zhanran beleegyezik, és elmagyarázza 主許示

2.1.2.5.4.1. Beleegyezés 許

Így válaszoltam: Röviden elmagyarázom a [a tanítások közti] különbségeket, ez lehetséges.

余曰：略示方隅，斯亦可矣。

2.1.2.5.4.2. Magyarázat 示

2.1.2.5.4.2.1. A részrehajló és tökéletes tanítások szerint rendszerezi az élők [élettelenek] buddhatermészetét 以偏、圓，判情性

2.1.2.5.4.2.1.1. A részrehajló tanítás rendszerezése: ostobán élettelen tárgyakról beszélnek 判偏教，但云無情

Miért? A *Lótusz sūtra* előtti [korszakokban], a *tripīṭaka* és a közös tanításokban a három jármű [lényei: *śrāvakák*, *pratyekabuddhák* és *bodhisattvák*] még nem érették meg a buddhatermészetet. A két jármű lényei elrettentek tőle, a *bodhisattvák* pedig nem gyakorolták. A különleges tanításban, a kezdő tanítványok [számára] a tanítás relatív, az abszolút princípium pedig valós. Mivel a tanítás relatív, megértésük még nem tökéletes. Ezért ez a hét lény⁵⁷⁷ beszél ugyan élettelen tárgyakról, de nem mondja, hogy ezeknek van buddhatermészetük.

何者？自《法華》前，藏、通三乘，俱未稟性。二乘憚教，菩薩不行。別人初心，教權，理實。以教權故，所稟未周。故此七人，可云無情，不云有性。

2.1.2.5.4.2.1.2. Megvilágítása annak, hogy a tökéletes tanítás követője számára a tudaton kívül nincs más külső tárgy 明圓人，心外無境

A tökéletes tanítás követője mindvégig tudja, hogy az abszolút princípium nem kettős, és a tudaton kívül nincs más külső tárgy, milyen élő vagy élettelen [létezhetne akkor]? A *Lótusz sūt-*

⁵⁷⁷ Az előző mondatokban említett hét lény: a *tripīṭaka* és közös tanításhoz tartozó *śrāvakák*, *pratyekabuddhák* és *bodhisattvák*, összesen hat, és ez a különleges tanítás kezdő tanítványaival együtt hét.

ra kinyilatkoztatásakor a világmindenség akadálytalan, a füvek, a fák és a föld,⁵⁷⁸ valamint a négy apró⁵⁷⁹ ugyan miben különbözne egymástól? Akik a lábuk felemelésével művelik az utat, azok is mind a kincses sziget [*nirvāṇa*] felé igyekeznek, az ujjak csettintése és a tenyerek összeérintése is kivétel nélkül a buddhatermészet okává válnak. Az egy [járműben: *ekayāna*] benne található a három [jármű: *śrāvaka*-, *pratyekabuddha*- és *bodhi-sattva-yāna*], és nincs eltérés a [mostani] és a korábbi tanítások között. Elérkezve ehhez a naphoz [Buddha] hogyan is mondhatná, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük?

圓人始末知理不二，心外無境，誰情無情？《法華》會中，一切不隔，草木與地、四微何殊？舉足修途，皆趣寶渚。彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志。豈至今日，云無情無？

Először elmagyarázom, azt, hogy „az egyben benne található a három”: Mondhatjuk, hogy három jármű van, de értelmét tekintve, az alap és a forrás szerint [ez a három jármű] egy nagy jármű, ezért mondja, hogy „nincs eltérés”.

初言‘與一許三’者：口許三車，意與一大，遂本願故，故曰‘無乖’。

III.2.3.6.5./b. Elemzés (51.): Az élettelen tárgyak buddhatermésze és a térítés négy doktrínája

A *tiantai* iskola rövid bemutatását követően a vendég megkéri Zhan-rant, hogy magyarázza el számára a *tiantai* iskola egyik legismertebb elméletét, a térítés négy doktrínáját. Zhanran ezt visszautasítja, mondván, hogy a térítés négy doktrínája a tanítás öt korszakára és

⁵⁷⁸ Utalás a *Lótusz sūtra* egyik hasonlatára, ahol a föld és az eső jelképezi az egy-
eséges abszolút princípiumot, a füvek és a fák pedig a jelenségeket, amelyek mind
részesülnek az abszolút princípiumból úgy, hogy közben megőrzik saját egyedi jel-
legüket. *Lótusz sūtra*: Habár egyazon földből nőttek ki, és ugyanaz az eső öntözi
öket, mégis a sokféle fű és fa mind különböző. 雖一地所生，一雨所潤，而諸草
木，各有差別。 (T09: 262, p. 19, b5-6).

⁵⁷⁹ A négy apró azokat a legapróbb formákat, jelenségeket jelenti, amit látással,
szaglással, ízleléssel és tapintással még érzékelhetünk.

a térítés négy módszerére is kiterjed, mindez pedig Buddha valamennyi tanítását magába foglalja, ezért nem lehet röviden elmagyarázni. Mingkuang terjedelmes kommentár formájában utólag eleget tesz a kérdésnek, és vázlatosan bemutatja az öt korszakot és a nyolc tanítást.⁵⁸⁰

A vendég ezután két kérdést tesz föl, az első, hogy a térítés négy doktrínája szerint külön-külön az élettelen tárgyaknak van vagy nincs buddhatermészetük, a másik pedig, hogy mit jelent a négy doktrína értelmében a tudat teremtése, a tudat átváltozása, valamint a kölcsönös tartalmazás fogalma. Zhanran először az első kérdésre válaszol, és elmondja, hogy a *tripiṭaka* és a közös tanításhoz tartozó *śrāvakák*, *pratyekabuddhák* és *bodhisattvák* közül egy sem értette meg a buddhatermészet tanítását, továbbá a különleges tanítás kezdő követői is a kizárólagos abszolút princípium elvében hisznek, amely nem tartalmazza az összes lételemet, ezért az ő esetükben előfordulhat, hogy az élettelen tárgyakat külön kategóriának tekintik, és azt mondják, hogy ezeknek nincs buddhatermészetük. A különleges tanítás legmagasabb szintjén állók és a tökéletes tanítás követői, akik megismerték a *Lótusz sūtra* tanítását, tudják, hogy az abszolút princípium nem kettős, és hisznek a csak-tudat tanításában, ezért ők azt vallják, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Mindettől függetlenül, a *Lótusz sūtra* egyjármű- (*ekayāna*) tanítása értelmében Buddha tanítása mindvégig a tökéletes volt, az egy jármű pedig valamennyit tartalmazza. Az élettelen tárgyak buddhatermészetének elve tehát minden korábbi tanítást magába foglal.

III.2.3.6.6./a. Fordítás (52.)

2.1.2.5.4.2.2. A tudat teremtésére stb. vonatkozóan magyarázza a részrehajlós és tökéletes tanítások jelentését 以造、等，釋偏、圓義

2.1.2.5.4.2.2.1. Felváltva tárgyalja a [fogalmak] közös és kizárólagos [használatát] 迭論通局

⁵⁸⁰ Az öt korszak és nyolc tanítás ismertetését lásd Hamar 2004. pp. 114–119; Hurvitz 1962. pp. 183–316 és Chappell teljes műve (1983).

A tudat teremtése és a tudat átváltozása kifejezések mind a *ma-hāyānából* erednek. A *hīnayān*ban megtalálhatók ezek a fogalmak, de nincs meg az abszolút princípium szerinti [jelentésük]. A különböző járművekben ezek a nevek azonosak ugyan, de jelentéseik kissé eltérnek. Van közös teremtés, amely környezetet hoz létre, van egyedi teremtés, amely személyeket hoz létre, van közös teremtés, amely személyeket hoz létre, és van egyedi teremtés, amely környezetet hoz létre. Mivel a lények tudatlanok, ezért olyasmiket állítanak, hogy [a teremtés] vagy spontánul megy végbe, vagy az istenek alkotnak stb., a teremtettről pedig azt állítják, hogy vagy élő, vagy élettelen. A teremtés szót közösen használják [a különböző tanítások], ezért azt kell mondanunk, hogy [a teremtés] a tudatátváltozás, [de] a tudatátváltozás szót szintén közösen használják, ezért azt kell mondanunk, hogy [a tudat átváltozása nem más, mint] a lényegiség kölcsönös tartalmazása.

言心造心變，咸出大宗。小乘有言，而無其理。然諸乘中，其名雖同，義亦少別。有共造依報，各造正報，有共造正報，各造依報。眾生迷故，或謂自然、梵天、等造，造已，或謂情與無情。故造名猶通，應云心變，心變復通，應云體具。

A tudat teremtésének stb. magyarázata: (1.) Az országok földje, a homok és a kavics [létrejöttét] a közös karma befolyásolja, ezért mondja azt, hogy közös teremtés. (2.) Minden egyes testet öltött lény szépségének vagy csúnyaságának, okosságának vagy ostobaságának egymástól eltérő fokozatai vannak, ezért nevezzük ezt egyedi teremtésnek. (3.) A közös teremtés, amely személyeket hoz létre a más emberekre vonatkozó személyi karmikus eredményt jelenti, például azt, amit a közös karma eredményez stb. (4.) Az egyedi teremtés, amely környezetet hoz létre, az embertől függő, általa létrehozott termőföldet, házat, eszközöket jelenti.

言‘心造’等者：國土、砂、礫，同業所感，故云‘共造’。一一色身，妍、醜、聰、鈍，差別等異，名為‘各造’。共造正報者，約他正報也，如共僕使等。各造依報者，所感田、宅、眷屬，隨人也。

2.1.2.5.4.2.2.2. A mindenre kiterjedéssel magyarázza a kölcsönös tartalmazást 以徧釋具

Időtlen idők óta a tudat lényegisége eredendően mindenre kiterjed. Ezért a lények természetének mindenre kiterjedéséből következik Buddha lényegiségének mindenre kiterjedése. A mindenre kiterjedésnek két fajtája van: az egyik a tág kiterjedés, a másik a szűk kiterjedés.

以無始來，心體本徧。故佛體徧，由生性徧。徧有二種：一，寬廣徧，二，即狹徧。

A tág kiterjedés azt jelenti, hogy az abszolút princípium lényegisége eredendően, a kezdetektől fogva mindvégig nem kettős természetű. A szűk kiterjedés azt jelenti, hogy egy gondolat valódi tulajdonsága és a teljes *dharmā-dhātu* mennyisége azonos.

‘寬廣徧’者：理體本然始終無二。‘即狹徧’者：一念實相，法界量同也。

2.1.2.5.4.2.2.3. [A fogalmak] közös és kizárólagos [használatának] az összegzése 總結通局

Tehát a teremtés fogalmát mind a négy [tanítás] használja, a [tudat] átváltozásának fogalmát csak kettő [a különleges és a tökéletes], a kölcsönös tartalmazást pedig csak a tökéletes tanítás, valamint a különleges tanítás felsőbb fokozatai.

所以造通於四，變義唯二，即具唯圓，及別後位。

2.1.2.5.4.2.3. A részre hajló és a tökéletes tanítások szerint összegzi a teremtés stb. fogalmait 以徧、圓，結造、等相

2.1.2.5.4.2.3.1. Végighalad a tanításokon kiemelve a teremtés fogalmát 歷教揀造

Tehát a *tripiṭaka* és a közös tanításokban a teremtés [csak a létezés első] hat [birodalmára] terjed ki. A különleges és a tökéletes tanításokban a teremtés [mind] a tíz [létbirodalomra] kiterjed. Ebben a hat, illetve tíz [birodalomban] a *mahāyāna* és

a *hīnayāna* valamennyi tanítása teljes egészében benne található. A szemléletmód és megértés különbözősége miatt a tíz és a hat [birodalom] két-két részre oszlik. A *tripiṭaka* [követője] a hat [birodalom teremtését] valósnak látja. A közös tanítás [követője] nem keletkezőnek látja. A különleges tanítás [követője a tíz birodalom teremtését] elejétől a végéig keletkezőnek és elmúlónak látja. A tökéletes tanítás [követője] pedig úgy látja, hogy [a tíz birodalom valamennyi] jelensége és az abszolút princípium egyetlen gondolatban tökéletesen benne található.

故藏、通造六。別、圓造十。此六及十，括大、小乘教法罄盡。由觀解異，故十與六，各分二別。藏見六實。通見無生。別見前後生滅。圓見事、理一念具足。

Először elmagyarázom a hat [birodalom] és a tíz [birodalom] jelentését: A hat [birodalom] ugyanaz, mint a hat út, a négy szent [újjá-születéssel] együtt alkot tízet.

初言十與六者：六即六道，十加四聖。

2.1.2.5.4.2.3.2. A kiemelt [teremtéssel kapcsolatos elméletek] szerint tér vissza a kölcsönös tartalmazáshoz 對揀反具

A keletkezést illetően a két tanítás [különleges és tökéletes] hasonló. A kölcsönös tartalmazás megvilágításában [azonban] a különleges tanítás nem beszél a magvak [okok] szintjén való tartalmazásról és egyebekről, amiről itt nem szólhatok. Ezért a különleges tanítás [követője számára] a buddhatermészet csak a kilenc [létbirodalom] megsemmisülése után válik láthatóvá. A tökéletes tanítás követője abban a pillanatban, amikor megértette a kilenc létbirodalom három [szenvedéssel teli] útját, meg látja, hogy a *siddhaṃ* „i” betű [által jelképezett] három erény lényegisége mindent áthat.

論生，兩教似等。明具，別教不詮種具等義，非此可述。故別，佛性，滅九方見。圓人即達九界三道，即見圓伊三德體遍。

Magyarázata annak, hogy hasonló stb.: Sorrendben vagy sorrendtől függetlenül a [különleges és a tökéletes tanításokban] a létbirodal-

mak] száma ugyanúgy tíz, ezért mondja, hogy hasonló. A kölcsönös tartalmazás megvilágításában stb. [a magyarázata]: A tanításban benne lévő közép [igazságát] nem úgy szemléli, mint ami tartalmazza [a függő és az üres igazságait], és nem látja ezt egy tudatnak, ezért mondja, hogy nem beszél [stb.].

言‘似等’者：次與不次約數同十，故云‘似’也。‘明具’等者：教道之中，不即觀具，而為一心，故云‘不詮’。

III.2.3.6.6./b. Elemzés (52.): A térítés négy doktrínája és a kölcsönös tartalmazás elve

Zhanran a fentiekben meghatározza, hogy mit jelent a négy tanítás szerint külön-külön a *tudat teremtése*, a *tudatátváltozás*, illetve a *kölcsönös tartalmazás* fogalma. Zhanran először csak annyit mond a tudat teremtése és a tudat átváltozása fogalmáról, hogy mindkettő a *mahāyānából* ered, és a *hīnayānában* is megtalálható, az utóbbiban azonban más jelentéssel, és nem az abszolút princípium értelmében. Shiju pontosan meghatározza, hogy a tudat teremtése és a tudat átváltozása fogalmak mely *mahāyāna sūtrákból* erednek:

A tudat teremtése [fogalom] az *Avatamsaka sūtrából* ered, és azt jelenti, hogy a tudat hoz létre minden létezőt.⁵⁸¹ A tudat átváltozása [fogalom] a *Laṅkāvatāra sūtrából* ered, és azt jelenti, hogy a felfoghatatlanságból ered a felfoghatatlan átváltozás.⁵⁸²

心造出於《華嚴》，謂一切惟心造。心變出於《楞伽》，謂不思議熏不思議變。

Shiju továbbá azt is megmagyarázza, hogy mit jelent a teremtés fogalma a különböző tanításokban. A *tripiṭaka* és a közös tanítás szerint a teremtés a karma és a tudatlanság általi teremtetést jelenti, ami szerint minden *dharmát* és minden jelenséget a karma és a tudatlan-

⁵⁸¹ *Avatamsaka sūtra*: Minden dolog csakis a tudat teremtménye. 一切唯心造。(T10: 279, p. 102, b1).

⁵⁸² Shiju: X56: 937, p. 592, b21-23. *Laṅkāvatāra sūtra* (*Lengqie abatuoluo baojing* 楞伽阿跋多羅寶經): A felfoghatatlanságból ered a felfoghatatlan változás. 不思議熏及不思議變。(T16: 670, p. 483, a19).

ság hoz létre, a különleges és a tökéletes tanítás pedig a valós jelleg feltételek szerinti változó aspektusát érti teremtetés alatt, ez pedig azt jelenti, hogy minden létrejövő *dharmában* az abszolút princípium ölt testet, és ennek változása jelenti a lételemek teremtetését.⁵⁸³ A tudat teremtetése ilyen értelemben ugyanaz, mint a valós jelleg változása, vagyis a tudat átváltozása. A továbbiakban Zhanran felsorol négy különböző típusú teremtetést, amelyek jelentését Mingkuang teszi érthetővé. Ezek szerint a különböző karma látszólag különböző fajta személyeket és környezetet eredményez. Ez ad okot arra, hogy az emberek tévesen úgy gondolják, hogy a létezők spontánul jönnek létre, vagy egy istenség hozza létre őket stb. Mindezen különbségek ellenére a teremtetés valójában azonos a tudat átváltozásával, a tudat átváltozása pedig azonos az abszolút princípium lényegisége szerinti kölcsönös tartalmazással. A kölcsönös tartalmazás fogalmát összefüggésbe hozza a tudat fogalmával, és úgy határozza meg, mint a tudat egyetemes kiterjedését. A tudat kiterjedésének két formáját határozza meg: tágnak nevezi a tudat, mint abszolút princípium, nem kettősség általi mindenre történő kiterjedését, szűknek pedig az egy gondolat és a *dharma-dhātu* közti lényegi azonosságot. A fogalmak magyarázatának összegzésében Zhanran megállapítja, hogy a teremtetés fogalma mind a négy tanításban megtalálható, a tudat változásának fogalma csak a különleges és a tökéletes tanításokban, a kölcsönös tartalmazás pedig megtalálható a különleges tanítás felsőbb fokozataiban is,⁵⁸⁴ de csak a tökéletes tanításban van meg mindvégig.

A továbbiakban Zhanran meghatározza, hogy mit jelent a teremtetés fogalma a négy tanításban külön-külön. Első lépésben két cso-

⁵⁸³ Shiju: X56: 937, p. 592.

⁵⁸⁴ Gushan Zhiyuan kommentárjában megállapítja, hogy a különleges tanítás felsőbb fokozatai a *bodhisattva* tíz földjével kezdődnek. A különleges tanításban az ezt megelőző fokozatok csak a harmadik azonossághoz tartoznak, a *bodhisattva* tíz földje viszont már az ötödikhez, az azonosság részleges megvalósítás szerinti fokozatához. Tehát a különleges tanítás követője az öröm földje után már képes a kölcsönös tartalmazás elvét megérteni. *Jin 'gang bei xianxing lu*: A kölcsönös tartalmazás csak a tökéletes tanításhoz tartozik, valamint a különleges tanítás felsőbb fokozataihoz, mivel a [*bodhisattva*] földekre való felemelkedés után hasonló a tökéleteshez. 具唯圓也及別後位者，以登地同圓故。(X56: 935, p. 550, a17-18.). Ugyancsak az azonosság részleges megvalósítás szerint fokozatában képes a *bodhisattva* a buddhatermészetet meglátni. Lásd a 3. számú mellékletet.

portra osztja a négy tanítást a teremtés értelmezésének megfelelően. Megállapítja, hogy a *tripiṭaka* és a közös tanításokban a teremtés csak a hat közönséges létbirodalomra terjed ki, vagyis a pokol, az éhező szellemek, az állatok, a titánok, az emberek és az istenek világa. A különleges és a tökéletes tanításokban a teremtés mind a tíz létbirodalomra kiterjed, vagyis a felsorolt hat birodalom mellett magába foglalja a négy szent világot is, a *śrāvakák*, a *pratyekabuddhák*, a *bodhisattvák* és a buddhák világait. Ezen belül mindkét csoport még két részre oszlik a négy tanítás szerint, ami azt jelenti, hogy mindegyik tanítás másképpen látja a keletkezést. A *tripiṭaka* követője a hat létbirodalom keletkezését valóságnak látja, mivel a *dharma*-kat valóságnak gondolja, és csak elemzés útján jut el a jelenségek ürességének a gondolatához. A közös tanítás követője ugyanezt a hat birodalmat nem keletkezőnek látja, mivel felismeri, hogy a jelenségek lényegi természete az üresség, így tehát nincs sem keletkezés, sem megszűnés. A különleges tanítás a tíz birodalmat keletkezőnek és elmúlónak látja, mivel azonban a lények tudatát szennyezettnek, a buddhatermészetet pedig csakis tisztának látja, ezért ebben a tanításban a kölcsönös tartalmazás nem terjed ki a kilenc szennyezett birodalomra, hanem csakis a buddhák tiszta földjére. A tökéletes tanítás szintjén a keletkezés ugyanazt jelenti, mint a kölcsönös tartalmazás, amely mind a tíz létbirodalomra kiterjed. A tökéletes tanítás követője felismeri, hogy a létforgatag három útja nem különbözik a három erénytől, vagyis a karma, a szenvedélyek és a szenvedés nem más, mint a bölcsesség, a megszabadulás és a tantest erénye.

III.2.3.6.7./a. Fordítás (53.)

2.2. A háromezer világ alapján magyarázza a kölcsönös tartalmazást

仍約三千顯具攝

2.2.1. [A *Lótusz sūtra*] *Upāya* című fejezete alapján 依方便品

2.2.1.1. A háromezer világ lényegiségének a léptéke 三千體量

2.2.1.1.1. A vendég kérdése 客問

A vendég mondta: Hogyan lehetséges, hogy [egyetlen gondolatban] benne található a környezet és a személy, az ok és az eredmény?

客曰：如何能攝依正、因果？

2.2.1.1.2. Zhanran válasza 主答

Így feleltem: Az egy iskola [*tiantai*] által meghatározott, felfoghatatlan külső tárgyak szerinti egyetlen gondolat abszolút princípiuma tartalmazza mind a háromezer [világot]. Ezért mondtam, hogy egyetlen gondolatban benne található az ok és az eredmény, a közönséges és a szent, a *mahāyāna* és a *hīnayāna*, a környezet és a személy, valamint önmagunk és mások. Ezért a [tudat] átváltozásának színtere nem más, mint a háromezer [világ]. Továbbá e háromezer [világnak] természete azonos a közőp [igazságának] abszolút princípiumával, nem lét és nem nem lét, ugyanakkor önmagában lét és nem lét. Miért? A [*dharmák*] valódi tulajdonsága miatt. A valódi tulajdonságnak megfelelő dharmatermészet [*dharmatā*] minden *dharmát* tökéletesen tartalmaz. Továbbá minden *dharma* természete az eredendő nem keletkezés. Ezért, habár háromezer [világ a neve], létező és nem létező is egyben, közös, de mégsem keveredik, elválík, és mégis oszthatatlan. Habár minden [világ] kiterjed minden [világra], mégis [egyik világnak] sincs saját helye.

余曰：一家所立，不思議境，於一念中，理具三千。故曰，念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他。故所變處，無非三千。而此三千性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾，具足諸法。諸法法爾性本無生。故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分。雖一一遍，亦無所在。

Először elmagyarázom azt, hogy az abszolút princípium tartalmazza [mind a háromezer világot]: A lényegiség és az abszolút princípium [mindent] magába foglal úgy, ahogy egy zsák liszt lényegisége is sokféle ételt tartalmaz. A bölcs és az ostoba meglátás különböző, a szemléletmód lehet értelemtől fénylő és lehet homályos, de akkor is igaz rá, [hogy tartalmazza az abszolút princípiumot]. Ugyanígy egy pillanat lényegisége lerombolhat [minden] erkölcsiséget, ez a pokollakók tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége lehet fősvény és mohó, ez az éhező démonok tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége lehet szégyent nem ismerő, ez az állatok tudatállapota.

[Egy pillanat] lényegisége lehet álnok és hazug, ez a titánok tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége lehet igazságos és előzékeny, ez az emberek tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége képes lehet a tíz jóságra,⁵⁸⁵ ez az istenek tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége képes lehet az önmegváltásra, ez a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* tudatállapota. [Egy pillanat] lényegisége lehet könyörülettel teljes, és a négy erényt [hordozó], ez a *bodhisattvák* és a buddhák tudatállapota. Ez a tíz [birodalom] kölcsönösen áthatja egymást, [szorzatukból] jön létre a száz világ, és a száz világ és a tíz ekként való tulajdonság [szorzatából] jön létre az ezer ekként való [világ]. Az ezer ekként való [világ] közül mindegyik tartalmazza az öt *skandhát*, az élőlényeket és a földeket. E három világban létező [öt *skandha*, élőlények és földek] és az ezer ekként való [világ szorzatából] jön létre a háromezer világban létező. Egy pillanat lényegisége mindent tartalmaz, ezért mondja, hogy „benne található” stb. Az ok és az eredmény nem más, mint a tíz ekként való tulajdonság. A közönséges és a szent azonos a tíz birodalommal. A *bodhisattvák* és a buddhák világát nevezzük *mahāyānának*, a *śrāvakák* és a *pratyekabuddhák* [világát pedig] *hīnayānának*. A környezet és a személy tartalmazza a háromezer [világot]. A saját [világunkhoz tartozó] háromezer [világban létező] tartalmazását nevezzük önmagunknak, és a többi kilenc [világhoz tartozó] háromezer [világban létező] tartalmazását nevezzük másoknak. Habár [a világok] mindent áthatnak, mint az üres tér, még sincs konkrét helyük.

初言‘理具’者：體理含攝，如一袋麵體具多食。巧拙見殊，觀有明昧，亦復如是。如一剎那，體能毀戒，即地獄心。體能慳貪，即餓鬼心。體能無慚愧，即畜生心。體能諂誑，即修羅心。體能義讓，即人道心。體能十善，即天道心。體能自度，即二乘心。體具慈悲、四德，即菩薩佛心。此十交互，即有百界，百界十如，即有千如。千如各有五陰、眾生、國土。三種世間千如即有三千世間。剎那體具，

⁵⁸⁵ A tíz jóság (*shi shan* 十善) a tíz gonosz cselekedettől (*shi e* 十惡) való tartózkodást jelenti. A tíz gonosz cselekedet a következő: 1. gyilkosság (*sha sheng* 殺生) 2. lopás (*toudao* 偷盜) 3. paráznaság (*xie yin* 邪淫) 4. hazugság (*wangyu* 妄語) 5. kétszínűség (*liang she* 兩舌) 6. gonosz beszéd (*e kou* 惡口) 7. trágár beszéd (*qiyu* 綺語) 8. kapzsiság, mohóság (*tan yu* 貪欲) 9. gyűlölködés, harag (*chenhui* 嗔恚) 10. hamis nézetek (*xie jian* 邪見). *Vimalakīrtinirdēśa sūtra* (*Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經; T14: 475, p. 553, a1-6).

故云‘具有’等。因果只是十如。凡聖即是十界。菩薩、佛界為大，二乘為小。依正即攝三千。具已(己)三千名自。具餘九界三千名他。雖徧若空，無在不在。

2.2.1.2. A háromezer [világ] eredete 三千所出

2.2.1.2.1. A vendég kérdése 客問

A vendég mondta: A [háromezer világ] abszolút princípiuma minden bizonnyal ilyen, mélységesen tiszteletem [ezt a tanítást]. Ez [a Buddha] tanításán alapuló [elv], a számos *sūtra* közös tanítása, vagy pedig csak egyetlen *sūtrában* van benne?

客曰：其理必然，僕深仰之。此為憑教，為通依諸部，為專在一經？

2.2.1.2.2. Zhanran válasza 主答

Így feleltem: Nagyon jó a kérdés! [Kérdésed] által ez az elv örökkön-örökké fennmaradhat. Habár általánosságban véve valamennyi *mahāyāna sūtrára* támaszkodik, mégis a csodálatos külső tárgyak [fogalma] konkrétan a *Lótusz sūtrából* ered. Ezért [a *Lótusz sūtrában*] az *Upāya*⁵⁸⁶ című fejezet elején Buddha a tíz irány és három idő valamennyi buddhája által megvalósított csodálatos és nehezen érthető tanításról beszél, vagyis a *dharmák* valódi tulajdonságáról, az ekként való megjelenésről stb. [a tíz ekként való tulajdonságról]. Tudnod kell, hogy az ekként való megjelenés stb. [a tíz ekként való tulajdonság] a [három] megforgatás értelmében azonos valamennyi lételemmel és a valódi tulajdonsággal. Mivel megszámlálhatatlan [különböző] lételem van, ezért van a megjelenés stb. [a jelenségek vagy a függő igazság szerint]. A valódi tulajdonság miatt a megjelenés stb. mind azonos [megfelel a közép igazságának]. A valódi tulajdonság a tulajdonságnélküliség [üresség], [ezért] a megjelenés stb. mind „ekként van” [megfelel az üresség igazságának].

⁵⁸⁶ A *Lótusz sūtra* magyar fordítása: Porosz1995. *Ügyes eszközök* című fejezet pp. 41–44.

余曰。斯問甚善！能使其理，永永不朽。雖則通依一切大部，指的妙境，出自《法華》。故《方便品》初，佛歎十方三世諸佛所得微妙、難解之法，所謂諸法實相，如是相等。當知如是相等，即是轉釋，諸法實相。以諸法故，故有相等。以實相故，相等皆是。實相無相，相等皆如。

2.2.1.3. A háromezer mint elnevezés jelentése 三千名相

2.2.1.3.1. A vendég kérdése 客問

A vendég így szólt: Mondd, miért nevezzük háromezernek?

客曰：云何三千？

2.2.1.3.2. Zhanran válasza 主答

Én így feleltem: A valódi tulajdonságnak minden lételemre vonatkoznia kell, minden lételemnek tíz ekként való tulajdonsága kell, hogy legyen, a tíz ekként való tulajdonságnak meg kell határoznia mind a tíz birodalmat, és mind a tíz birodalomban lennie kell személyeknek és földeknek. Továbbá a *Nirvāṇa sūtra* és a *Dazhidu lun* alapján határozhatók meg a három világban létező⁵⁸⁷ [lények, öt *skandha*, földek], ezért van háromezer világ. Pontosan úgy, ahogyan a *Nagy lecsendesedés és szemlélődésben* és az [ehhez írott] *Terjedelmes kommentárban*⁵⁸⁸ is szerepel. Ezért tudom, hogy az ok és az eredmény, a profán és a szent örökkön-örökké benne van a háromezer [világban].

⁵⁸⁷ A három világban létező (*san shijian* 三世間, *sanzhong shijian* 三種世間, vagy *sanzhong shijie* 三種世界): az öt *skandha* (*wu yin* 五陰), a lények (*zhongsheng* 眾生) és a földek (*guotu* 國土). Ez a hármas felosztás a *Dazhi du lun*-ból 大智度論 ered: A három világban létező: a lények világa, a helyek világa és az öt *skandha* világa. 三種世間: 眾生世間, 住處世間, 五眾世間. (T25: 1509, p. 402, a23-24).

⁵⁸⁸ *Nagy lecsendesedés és szemlélődés*: Egy tudat tartalmazza a tíz létbirodalmat. Egy létbirodalom tartalmazza a tíz létbirodalmat, [amely összesen] száz létbirodalom. Egy létbirodalom tartalmaz harminc világban létezőt [a tíz ekként való tulajdonság és a lények, öt *skandha* és a földek szorzata], és a száz létbirodalom is mind

余曰：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依《大經》及以《大論》，立三世界，故有三千。具如《止觀》及《廣記》中。故知，因果、凡聖，恒具三千。

Először elmagyarázom: az, hogy „minden lételem”: általánosságban utal a világokra és az ekként való tulajdonságokra, ugyanazt jelenti, mint a háromezer [világ]. A tíz ekként való tulajdonság stb. [magyarázata]: Nem világítja meg az ezer ekként való tulajdonság és száz világ [fogalmakat], hanem csak a tíz ekként való tulajdonságról, a tíz birodalomról, személyekről és földekről stb. beszél, tehát általánosságban válaszol. A háromezer úgy van, ahogy korábban [már elmagyaráztam].

初言‘諸法’者：通指界、如，三千也。十如等者：未明千如、百界，但云十如、十界、身土等，故是總答。三千如前。

III.2.3.6.7./b. Elemzés (53.): Az egy gondolatban benne lévő háromezer világ

Zhanran a háromezer világ fogalmán keresztül magyarázza a kölcsönös tartalmazás elvét. A vendég azt kérdezi, hogyan lehetséges, hogy egyetlen gondolat tartalmazza az okot és az eredményt, a személyt és a környezetet. Zhanran erre úgy válaszol, hogy kijelenti: egy gondolat tartalmazza a háromezer világot, majd több szempontból határozza meg a háromezer világ jelentését. A felfoghatatlan külső tárgyakon való szemlélődés (*guan busiyi jing* 觀不思議境) a szemlélődés tíz módszere (*shisheng guanfa* 十乘觀法) közül az első. A felfoghatatlan külső tárgyak azt jelentik, hogy a meditáló tudat által felfogott valamennyi *dharma* a három igazság kifejeződése, minden lételem egyszerre jelenség, üresség és a közép. Ha így szemléljük a világot, akkor egyetlen gondolatban tökéletesen benne található a háromezer világ. A tudat átváltozása, amely azonos a te-

tartalmazza, [így jön létre] a háromezer világban létező. Ez a háromezer benne van egyetlen gondolatban. 夫一心具十法界。一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具，三千種世間。此三千在一念心。(T46: 1911, p. 54, a5-8). A terjedelmes kommentár a *Zhiguan fuxing zhuan hong jue* 止觀輔行傳弘訣 (T46: 1912) című művet jelenti, amely Zhanran kommentárja a Nagy lecsendesedés és szemlélődéshez.

remtéssel és a kölcsönös tartalmazással, átjárja a háromezer világot. A háromezer világ tehát, a felfoghatatlan külső tárgyakhoz hasonlóan, a három igazságnak megfelelően létezik, úgymint jelenség, üresség és a közép. Ez azért van, mert a lételemekek valódi tulajdonsága (*shixiang* 實相) az eredendő üresség és a kölcsönös tartalmazás.

Mingkuang részletesen elemzi a tíz világban benne lévő abszolút princípium lényegiségének az egyéni szemléletmód és tudatállapot szerinti megjelenését a tíz létbirodalomban, hangsúlyozva, hogy mindeközben a lételemekek eredeti természetében nem történik változás. Továbbá megmagyarázza a háromezer mint kifejezés eredetét. A tíz birodalom mindegyike tartalmazza önmagát és a többi kilencet, így jön létre a száz világ, a száz világ mindegyikét meghatározza a tíz ekként való tulajdonság (*shi ru* 十如), ezek szorzata adja az ezer világot. Az ezer világ közül mindegyik tartalmazza az öt *skandhát*, a lényeket és a földeket, vagyis a három világban létezőt, szorzatukból így jön létre a háromezer világ, amely a világmindenség szinonimája.

A háromezer világ abszolút princípiumának a bemutatása után a vendég megkérdezi, hogy mindez a *sūtrák* közös tanítását képezi-e, vagy pedig egyetlen *sūtra* tanítja. Zhanran azt válaszolja, hogy ez az elv, amely szerint a háromezer világ tartalmazza a három igazságot, valamennyi *mahāyāna sūtrára* támaszkodik,⁵⁸⁹ de konkrétan a *Lótusz sūtra* fejt ki. Itt a *Lótusz sūtra Upāya* című fejezetének alábbi tanítására utal:

Csak egy buddha és egy másik buddha képes tökéletesen megérteni a *dharmák* valódi tulajdonságát, vagyis az ekként való megjelenést, az ekként való természetet, az ekként való szubsztanciát, az ekként való erőt, az ekként való működést, az ekként való okot, az ekként való feltételt, az ekként való eredményt, az ekként való karmát és az ekként való [tulajdonságok] lényegi azonosságát, az elsőtől az utolsóig.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Shiju példaként hozza föl az *Avatamsaka sūtra* azon tanítását, hogy a tíz világot a tudat hozza létre, valamint a *Dazhi du lun* három világban létezőről szóló tanítását (X56: 937, p. 593, c21-22).

⁵⁹⁰ *Lótusz sūtra* (Kumārajīva fordítása: *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經), *Upāya* (*Fangbian pin* 方便品) című fejezete (T09: 262, p. 5, c10-13).

唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法：如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。

Zhiyi ez alapján, a tíz ekként való tulajdonságot a három igazságnak megfelelően értelmezte, „három megforgatás” (*san zhuan* 三轉), vagyis három különböző sorrend és értelmezés szerint: Az „ekként” jelentésű *ru* 如 írásjegy, amely mind a tíz tulajdonság nevében benne van, jelenti minden esetben az ürességet. A harmadik helyen álló írásjegyek (megjelenés, természet stb.) különböznek, így ezek a függő igazság (jelenségek) szintjén megnyilvánuló különbözőséget jelentik. Végül a középen elhelyezkedő, létezését és azonosságot kifejező *shi* 是 írásjegy jelöli a kettő közti azonosságot, így ez felel meg a közép igazságának.⁵⁹¹ A lételemekek valódi tulajdonsága tehát magába foglalja ezt a tíz ekként való tulajdonságot, amely az utolsó ekként való tulajdonság értelmében végső soron mind azonos.

A *Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* Zhiyi megmagyarázta a rejtélyes vagy csodálatos jelentésű *miao* 妙 kifejezést, és meghatározta a megnyilvánult kapujának tíz csodálatosságát⁵⁹² (*jimen shimiao* 迹

⁵⁹¹ Zhiyi: *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése* (*Miaofa lianhua jing xuan yi* 妙法蓮華經玄義): Ha a jelentésnek megfelelően olvassuk a szöveget, akkor mindegyik [tulajdonságot] három [sorrend szerint] forgathatunk meg. Az első [megforgatás] így hangzik: van megjelenés ekként, van természet ekként, és egészen addig, hogy van karma ekként. A második: ekként való megjelenés, ekként való természet, és egészen addig, hogy ekként való karma. A harmadik: a megjelenés ekként van, a természet ekként van, és egészen addig, hogy a karma ekként van. Ha mindegyiket *ekként*nek nevezzük, az ekként szó nem különbözik, és így megfelel az üresség értelmének. Ha úgy mondjuk, hogy ekként való megjelenés, ekként való természet stb., akkor a megjelenés, természet stb. szavak kerülnek az üresség helyére, ezek a szavak mind különböznek, és így megfelelnek a függő értelmének. Ha úgy mondjuk, hogy a megjelenés ekként van, akkor a középútnak és a valódi tulajdonságnak megfelelő van/való [szó] a közép értelmének felel meg. 依義讀文凡有三轉。一云：是相如、是性如，乃至是報如。二云：如是相、如是性，乃至如是報。三云：相如是、性如是，乃至報如是。若皆稱如者，如名不異，即空義也。若作如是相、如是性者，點空相、性名字施設邈迤不同，即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。 (T33: 1716, p. 693, b13-19). A tíz ekként való tulajdonságról és a három megforgatás szerinti értelmezéséről lásd Swanson 1989. pp. 130–156.

⁵⁹² A megnyilvánult kapujának tíz csodálatossága a következő: 1. A külső tárgyak csodálatossága (*jingmiao* 境妙): magába foglalja a *dharma*kat mint a meditáló

門十妙). A megnyilvánult kapujának tíz csodálatossága közül az első a külső tárgyak, vagyis a meditáló tudat tárgyainak a csodálatossága (*jingmiao* 境妙). A külső tárgyak csodálatossága foglalja magába, többek között, a tíz ekként való tulajdonságot (*shiru* 十如). Ezért mondja Zhanran, hogy a *Lótusz sūtra* tanítja a külső tárgyak csodálatosságát, amelynek lényege az a tanítás, hogy a háromezer világot alkotó valamennyi lételem a három igazság értelmében kölcsönösen tartalmazza egymást.

A magyarázat után a vendég még egyszer rákérdez a háromezer mint fogalom eredetére. A válaszban Zhanran röviden összefoglalja a korábban elhangzottakat, utal a *Lótusz sūtra* fent idézett passzusára, amely megalapozza a tíz ekként való tulajdonság tanítását, valamint utal Zhiyi *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* című művére, amelyben meghatározta, hogy hogyan jön létre a háromezer világ a létbirodalmak, az ekként való tulajdonságok és a világban létezők szorzatából. A valódi tulajdonság minden *dharmára* vonatkozik, ugyanakkor minden *dharma* rendelkezik a tíz ekként való tulajdonsággal. A tíz ekként való tulajdonság tehát meghatározza mind a tíz létbirodalmat, amelyek kölcsönösen tartalmazzák egymást. A végkövetkeztetés az, hogy az ok és az eredmény, a profán és a szent stb. tökéletesen és örökkön-örökké benne vannak a háromezer világban, amely benne található egyetlen gondolatban.

tudat tárgyait, a tíz ekként való tulajdonságot (*shiru* 十如), a tizenkét tagú oksági láncolatot, a négy nemes igazságot, a három igazságot, a két igazságot, az egy igazságot és a nem igazságot. 2. A bölcsesség csodálatossága (*zhimiao* 智妙). 3. A gyakorlat csodálatossága (*xingmiao* 行妙). 4. A fokozatok csodálatossága (*weimiao* 位妙). 5. A három *dharma* csodálatossága (*sanfamiao* 三法妙). 6. A segélykérésre való válaszadás csodálatossága (*ganyingmiao* 感應妙): ez Buddha azon képességére utal, hogy meghallja a szenvedő lények hívását és segélykérését, és együtt érzően a segítségükre siet a tanításával. 7. A természetfeletti erők csodálatossága (*shentongmiao* 神通妙). 8. A tan hirdetésének a csodálatossága (*shuofamiao* 說法妙). 9. A kíséret csodálatossága (*juanshumiao* 眷屬妙). 10. Az üdvös érdemek csodálatossága (*liyimiao* 功德利益妙) (*A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése, Miaofa lianhua jing xuan yi* 妙法蓮華經玄義, T33: 1716, p. 697, c1-4). A tíz csodálatosság magyarázatát lásd Swanson 1989. p. 137.

III.2.3.6.8./a. Fordítás (54.)

2.2.2. A két *sūtra* [*Lótusz* és *Nirvāṇa*] azonos tanításának a megvilágítása 明通亘二部

Ezért [a *Lótusz sūtra Upāya* című fejezete elején Buddha] fel-sóhajtva így szól: Csak egy buddha és egy másik buddha képes tökéletesen [megérteni a lételemek valódi tulajdonságát].⁵⁹³ A tíz irány összes világában élő *śrāvakák* és *pratyekabuddhák*, akik annyian vannak, mint a rizsszemek és a kendermagok, és a nem visszaeső *bodhisattvák*, akik annyian vannak, mint a Gangesz partján a homokszem, egyáltalán nem képesek megérteni e [tanítás] jelentésének egy kicsiny részét sem. Ők jelentik a korábban említett hét lényt.⁵⁹⁴ Ezért Śāriputra háromszor kérlete Buddha-t kitartóan, [hogyan magyarázza el a csodálatos tanítást].⁵⁹⁵ A tíz irány és három idő buddhái feltárják [a relatív tanítást], és kinyilvánítják [a végső tanítást], Śākyamuni ugyanígy tesz, [mivel] nincsenek más utak. A nagy kocsi példázata is ezt [az egyetlen jármű, *ekayāna* tanítását] illusztrálja, [Buddha] előző életei is erre mutatnak rá, és [Buddha] örök élete is csak ezt bizonyítja. Emiatt van, hogy a hanyatló gyökerekkel rendelkezők [*śrāvakák* és *pratyekabuddhák*] ismét tanításban részesülnek, és jövendőlést kapnak [amely szerint el fogják érni a budd-

⁵⁹³ A teljes idézetet lásd fent a III.2.3.6.7. Elemzés (53.) *Az egy gondolatban benne lévő hármezer világ* című fejezetben.

⁵⁹⁴ A *tripiṭaka* és a közös tanításhoz tartozó *śrāvakák*, *pratyekabuddhák* és *bodhisattvák* hatan, valamint a különleges tanítás alsóbb fokozatain lévő *bodhisattvák*.

⁵⁹⁵ *Lótusz sūtra, Upāya* című fejezet: Ekkor Śāriputra tudván, hogy a négyfajta gyülekezet szívében kétely támadt, és ő maga sem értette, így szólt Buddhához: Világ Tiszteltje! Mily okból és mily feltételek miatt dicsőítetted kitartóan a buddhák elsődleges ügyes módszerét [*upāya*] és a mélységes, csodálatos és nehezen érthető tanítást? A régmúlt időktől kezdve sohasem hallottam Buddhától ilyen beszédet. Most mind a négy fajta gyülekezetben kétely támadt. Csak azt kérem a Világ Tiszteltjétől, hogy fejtse ki ezt a tanítást. A Világ Tiszteltje miért dicsőítette kitartóan a mélységes, csodálatos és nehezen érthető tanítást? 爾時舍利弗知四眾心疑，自亦未了，而白佛言：世尊！何因何緣慙稱歎諸佛第一方便、甚深微妙、難解之法？我自昔來，未曾從佛聞如是說；今者四眾咸皆有疑。唯願世尊敷演斯事。世尊何故慙稱歎其甚深微妙難解之法？(T09: 262, p. 6, b7-13). Ezt követően Buddha kétszer megtagadja a választ, Śāriputra pedig még kétszer kérleli Buddhát, hogy magyarázza el a csodálatos tanítást.

haságot]. A *bodhisattvák* kételyei eloszlanak, és életük árán is az utat gazdagítják, először fogadalmat tesznek, majd végül elfoglalják [a buddhák] helyét. Vajon létezhet más út, amely által megkaphatnánk mindezt?

是故歎云：“唯佛與佛，乃能究盡。”十方世界稻麻二乘，如恒河沙不退菩薩，並不能知斯義少分。即指前之七種人也。是故身子三請慇懃。十方三世，諸佛開顯，釋迦仰同，無復異趣。大車譬此，宿世示此，壽量久本，唯證於此。根敗適復，獲記由此，菩薩疑除，損生增道，始初發心，終訖補處。豈有餘途，並託於此？

A szöveg szerint [értendő].

如文。

2.2.3. A *Lótusz sūtra* magyarázatának az összefoglalása 結唯在《法花》

Az első négy korszakban tanított vegyes, kizárólagos, összehasonlító és tartalmazó [kategóriákba sorolt] *sūtrák*⁵⁹⁶ nem véglegesek és nem tökéletesek, ezért az igazi érdem a *Lótusz sūtráé*. A *Nirvāṇa sūtra* egyaránt tartalmazza a relatív [és a végső soron valós tanítást], ennek okát már korábban elmagyaráztam.

由前四時，兼、但、對、帶部，非究竟，故推功《法華》。
《涅槃》兼權，意如前說。

III.2.3.6.8./b. Elemzés (54.): A *Lótusz sūtra* kiválósága

A fentiekben Zhanran az egyjármű- (*ekayāna*) és az ügyes módszerek (*upāya*) tanítását magyarázza a vendégnek. Kifejti, hogy

⁵⁹⁶ Az öt korszak közül az első négy korszak *sūtráinak* és tanításainak rendszerezési módja. 1. Vegyes (*jian* 兼): az *Avataṃsaka sūtra* korszaka, amely a tökéletes és a különleges tanítást egyaránt tartalmazza. 2. Kizárólagos (*dan* 但): a *hīnayāna*, *tri-piṭaka* tanítása. 3. Összehasonlító (*dui* 對): a négy tanítás összehasonlítása. 4. Tartalmazó (*dai* 帶): a *prajñā* tanítása. Az ötödik a hirtelen (*dun* 頓) tanítás (Chappell 1983. p. 31).

a tanítás ötödik korszakában elhangzott *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* tartalmazzák a buddhák végső és tökéletes tanítását. A *Lótusz sūtra Upāya* című fejezetében Śāriputra háromszor kérte Buddhát, hogy magyarázza el az ügyes módszerek (*upāya*) tanítását, valamint a „mélységes, csodálatos és nehezen érthető tanítást.” Buddha kétszer visszautasította, majd harmadszorra eleget tett Śāriputra kérésének, és elmagyarázta, hogy a lények megmentése érdekében a múlt, jelen és jövő valamennyi buddhája különböző ügyes módszerek eszközével tanított, valójában azonban nincsenek különböző tanítások és járművek, hanem csakis az egyetlen buddhajármű tökéletes tanítását fogalmazta meg valamennyi ügyes módszer által.⁵⁹⁷

A *Lótusz sūtra* érdeme, hogy képes feltárni az ügyes módszerekkel tanított relatív tanítások mély értelmét és kinyilvánítani a végső tanítást (*kai quan xian shi* 開權顯實). Az egyetlen jármű igazságát támasztja alá, hogy a *śrāvakák*, a *pratyekabuddhák* és a *bodhisattvák* végül mind el fogják érni a megvilágosodást. Függetlenül attól, hogy kezdetben a négy tanítás közül melyiket gyakorolta valaki, végül ugyanoda érkezik, és megérti, hogy mindvégig az egyetlen jármű útján haladt.

A *Nirvāṇa sūtra* szintén a tanítás ötödik korszakához tartozik, a hanyatlás korszakában élő lények megmentése érdekében azonban a valós tanítások mellett relatív tanításokat is tartalmaz.

III.2.3.6.9./a. Fordítás (55.)

2.2.4. A tanítások alapjának a bemutatása 示為諸法本

Tudnod kell, hogy az egy jármű tízfajta szemlélődése azonos a lótuusz *samādhi* lényegével, és ez a buddhák és a *bodhisattvák*

⁵⁹⁷ *Lótusz sūtra Upāya* című fejezet: A Tathāgata csakis az egyetlen buddhajárművel tanította a lények számára a tant, ezen kívül nincsenek más járművek. 如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘。 (T09: 262, p. 7, b2-3). A múlt számos buddhája rengeteg sok ügyes módszer alkalmazásával, sok-sok különböző ok és feltétel, hasonlat és tanítás szerint magyarázta a lények számára a sokfajta tanítást. Ez a sok tanítás mind az egyetlen buddhajármű. 過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而為眾生演說諸法。是法皆為一佛乘故。 (T09: 262, p. 7, b4-6).

megnyilvánult formatestének az alapja. A buddhatermészet alapvető okának emiatt lesz eredménye, és a tett- és értelemokok formájában létező gyakorlás természete emiatt tudja kinyilvánítani a buddhatermészet erényét, továbbá a tett- és értelemokok ezt nyitják meg és fejlesztik ki. Ez az, amit a *Nirvāṇa sūtra siddham* „i” betűje jelképez, és ahova a *Lótusz sūtra* nagy kocsija eljuttat. [A tízfajta szemlélődés eszközével] minden *mahāyāna* tanítás értelme pontosan megtudható.

當知，一乘十觀即法華三昧之正體也，普現色身之所依也。正因佛性由之果用，緣了行性由之能顯性德，緣了所開發也。《涅槃》真伊之所喻也，《法華》大車之所至也。諸大乘意準例可知。

Az alapvető ok a buddhatermészet szerint létezik, az eredmény csodálatos működésének a bizonyítéka a tett- és értelemokokban rejlik. A bölcsesség és a gyakorlás [szintén] a buddhatermészet szerint van, és képes nyilvánvalóvá tenni a buddhatermészet erényét. A tett- és értelemokok összefoglaló neve az alapvető ok, a buddhatermészet lényegiségében nincs különbség. A lényegiség az, amit megnyitnak, és amit kifejlesztenek, a tett- és értelemokok pedig képesek megnyitni és kifejleszteni. A *siddham* „i” betű eredetileg a *Nirvāṇa sūtra* három erényét jelképezi, és a tökéletes egységbe olvadt buddhatermészet [jelképe]. A hét drágasággal ékes nagy kocs⁵⁹⁸ a buddhatermészet legmagasabb szintjére juttat el. A hasonlatok a tanról szólnak, ezért mondja mindkettőről, hogy amit és ahova. Ezért tudom, hogy a bölcsesség (*prajñā*) nem egy konkrét helyen található adomány. Az *Avataṃsaka sūtrában* a *dharmadhatu* jelképező Indra hálója hasonlat és a *Vimalakīrtinirdēśa sūtrában* a nem kettősség kapuján való belépés, az egy jármű (*ekayāna*) szerinti buddhatermészet másik neve!

正因由性，證果神用，自在緣了。智行由性，能顯性德。緣了合名正因，性體無殊。體即所開及所發也，能開能發屬修

⁵⁹⁸ A *Lótusz sūtra* híres hasonlata, a hét drágasággal ékes nagy kocs az egy jármű (*ekayāna*; *yisheng* 一乘) jelképe (T09: 262, p. 12, c27). A hét drágaságnak (*saptaratna*; *qi bao* 七寶) különböző felsorolásai ismertek (pl. arany, ezüst, lapis lazuri, kristály, rúbia, karneolagát), a királyi hatalom, és a tankerék-megforgató (*cakravartin*) uralkodó, Budha jelképei.

緣了。真伊之字，本喻《涅槃》三德，佛性圓融。七寶大車，到性極處。舉臂對法，故竝云所也。故知般若無住行檀。《華嚴》法界帝網，《淨名》入門不二，立佛性一乘之異名耳！

2.2.5. Gyakorlásra buzdít 勉勸修進

Az, hogy mindezt hallhattad, örökké való magvak lesznek számodra. Gyakorold kitartóan, hogy ne vesszen kárba. Azt kívánom, hogy a jövőben a buddhák körében találkozzam veled.

子得聞之，可謂久種。勤而習之，無使焦敗。願未來世，諸佛會中與子相遇。

III.2.3.6.9./b. Elemzés (55.): Felhívás gyakorlásra

A tízfajta szemlélődés ugyanaz, mint a szemlélődés tíz módszerének a kocsija (*shisheng guanfa* 十乘觀法), amelyek közül az első a felfoghatatlan külső tárgyak szemlélése (*guan busiyi jing* 觀不思議境). A lótusz *samādhi* a függő, üres és közép három igazságának megfelelő meditációt jelenti.⁵⁹⁹ Shiju megállapítja, hogy a csodálatos és felfoghatatlan külső tárgyak három igazság szerinti szemlélése az alapja a többi kilencfajta szemlélődésnek is, emiatt hasonlítja Zhanran a *Lótusz sūtra* nagy kocsijához, az egy járműhöz. Ez az a meditációs módszer, amellyel a hármezer világ csodálatos lényegisége felfogható, ezért a *lótusz-samādhival* egyenlő. Zhanran kijelenti, hogy mindennek alapját képezi a tízfajta szemlélődés, illetve a

⁵⁹⁹ A lótusz *samādhi* kiindulási pontja a *Lótusz sūtrában* felsorolt tizenhat fajta *samādhi*. Ezek a következők: csodálatoszászló-*samādhi*, lótusz-*samādhi*, tisztaság-*samādhi*, csillagképkirály játéka *samādhi*, támaszték nélküli *samādhi*, a bölcsesség pecsétje *samādhi*, minden lény nyelvének megértése *samādhi*, minden erény összegyűjtésének *samādhi*-ja, makulátlan *samādhi*, természetfeletti erők játéka *samādhi*, bölcsesség fátyla *samādhi*, fenséges uralkodó *samādhi*, tisztaság-*samādhi*, tisztatárház-*samādhi*, különböző *samādhi*, a Nap körforgása *samādhi*, a Gangesz homokszeméhez hasonlóan sok és hatalmas *samādhi* elérése. 妙幢相三昧、法華三昧、淨德三昧、宿王戲三昧、無緣三昧、智印三昧、解一切

lótuszsamādhi. A csodálatos külső tárgyak, vagyis a háromezer világ három igazságnak megfelelő létezése, valamint a jelenségek és az abszolút princípium eredendő nem kettőssége teszik lehetővé, hogy a buddhák és a bodhisattvák képesek legyenek a szennyezett világokban bármilyen formában megjelenni és a lényeket tanítani. Shiju hozzáteszi, hogy ha a buddhák örökre elkülönültek volna a szennyezett lételemektől és a gonosz természettől, akkor nem jelenhetnének meg a lények világában, így tehát a gonosz természet is azonos a háromezer világgal. A buddhatermészet alapvető oka azért válhat eredménnyé, és a tett- és értelemokok azért tudnak működésbe lépni, mert a háromezer világ a három igazságnak megfelelően létezik. A *Nirvāṇa sūtra siddham* „i” betűje eredendően a három erény jelképe, de ugyanúgy jelképezheti a hármasságok többi csoportját is, mivel a három közti viszonyt alapjaiban a három igazság határozza meg. A *Lótusz sūtra* egy kocsija a háromezer világ három igazság szerinti kölcsönös tartalmazásának a felismeréséhez vezet el. A három igazság a *mahāyāna* valamennyi tanításának a megoldókulcsa.

A fő tanítás, amely a mű második és leghosszabb tartalmi egysége, azzal ér véget, hogy Zhanran a bemutatott elméleti tanításokon alapuló gyakorlásra buzdítja a vendéget, ígéri, hogy amit hallott, az a bölcsesség magvaiként örökké megmarad a tudatában, és azt kívánja, hogy a jövőben ismét találkozzanak a buddhák gyülekezetében.

III.2.4. Elterjedés (liutong)

III.2.4.1./a. Fordítás (56.)

3. Elterjedés 流通

3.1. A vendég kérése 客請

Erre a vendég a bánat és az öröm vegyes [érzelmeivel] eltelve mondta: [Ha hálából] feláldoznám a testem, az sem lenne méltó

眾生語言三昧、集一切功德三昧、清淨三昧、神通遊戲三昧、慧炬三昧、莊嚴王三昧、淨光明三昧、淨藏三昧、不共三昧、日旋三昧，得如是等百千萬億恒河沙等諸大三昧。(T09: 262, p. 55, a27-b3). A *lótuszsamādhi* módszeréről, fokozatairól lásd Hurvitz 1962. pp. 323–325.

viszonzása [jóságodnak], ha porrá öröltetném a csontjaim, az sem lenne elegendő köszönet. Mi lenne, ha csupán annyival köszönném meg tanításaid, hogy mindenhol és mindenkinek hirdetném a tant, magyarázatodnak megfelelően?

於是野客悲喜交集曰：投身莫報，粉骨寧酬。唯以此義，隨方轉說，以報所聞，如何？

Az első mondat [jelentése]: Bánatos, mivel korábban nem hallgatta meg [ezt a tanítást], és örvend, mivel most végre megértette, ezért mondja, hogy „vegyes” [érzelmeikkel].

初文者：悲昔未聞，喜今方悟，故云‘交集’。

3.2. Zhanran válasza 主答

3.2.1. A *Lótusz sūtra* tanítási módszerére vonatkozó útmutatásának általános bemutatása 汎示佛經方軌

3.2.1.1. A tanítvány képességeinek az ismeretében 知根

Így feleltem: Buddhának van egy őszinte tanácsa, amely irányelv lehetne számodra [abban, hogy hogyan és kinek hirdesd ezt a tanítást]. A [*Lótusz*] *sūtrában* ez áll: Ha csak a buddhájárművet dicsőítem, akkor a lények elmerülnek a szenvedésben. Akkor jobb, ha nem is hirdetem a tant, és mielőbb a *nirvāṇa*-ba térek.⁶⁰⁰ [De azután Śākyamuni Buddhának] eszébe jutott [a régmúlt idők buddhái által alkalmazott] *upāya* [módszere, amely szerint] először a *hīnayānát* [kell tanítani, és csak] azután a *mahāyānát*. Így, hogy a részrehajló tanítással segíted a tökéle-

⁶⁰⁰ *Lótusz sūtra Upāya* című fejezete: Ha csak a Buddha járművet dicsőítem, akkor a lények elmerülnek a szenvedésben, mivel képtelenek hinni ebben a tanításban. Hitetlenségük miatt elvetik majd a tanítást, és a három gonosz útjára süllyednek. Akkor [arra gondoltam, hogy] jobb, ha nem is hirdetem a tant, és mielőbb a *nirvāṇa*-ba térek. [De] eszembe jutott a régmúlt idők buddhái által alkalmazott relatív tanítás [megváltó] ereje, [és megértettem], hogy ezt az utat, amelyet most megvalósítottam, és is a három járműnek megfelelően kell, hogy hirdessem. 若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。破法不信故，墜於三惡道。我寧不說法，疾入於涅槃。尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。(T09: 262, p. 9, c13-18).

tes tanítás [megértését], már lehet tanítani. A *[Lótusz sūtra]* még ezt is írja: Lesznek gonosz emberek, akik elvetik a tanítást, és gonosz utakra süllyednek. [De azok miatt, akik] törekednek és kutatják Buddha útját, dicsőítem mindenekelőtt az egy jármű útját.⁶⁰¹ E szerint válogasd szét az embereket [hajlamaiknak és képességeiknek megfelelően], csak így taníthatsz!

余曰：佛有誠誠，自可為規。經云：“若但讚佛乘，眾生沒在苦。我寧不說法，疾入於涅槃。”尋思方便，先小後大。此乃以偏助圓，方可為說。又云：“當來世惡人，破法墮惡道。志求佛道者，廣讚一乘道。”此即簡人，方可為說。

3.2.1.2. A tanítvány képességeinek az ismerete nélkül 不知根

Ha a tan hanyatlási korszakában térítesz, és nem ismered a tanítvány képességeit, akkor válaszolhatsz csak a *mahāyāna* értelmében úgy, ahogy a *[Lótusz sūtra]* Béke és boldogság művelése [című fejezete tanítja]. De úgy is lehet, ahogyan *Sadāparibhūta* [Soha-nem-lekicsinylő], és Jó-gyökereknek-örvendő [*bodhisattvák*] megerősítették a mérgeket.⁶⁰² Ezért a *Sūramgama* [*sūtrá-*

⁶⁰¹ *Lótusz sūtra Upāya* című fejezete (nem folytatólagosan): Lesznek gonosz emberek, akik amint meghallják Buddha egy járműről szóló tanítását, zavarodottságuk és téves felfogásaik miatt nem hiszik, és nem fogadják el, elvetik a tanítást, és gonosz utakra süllyednek. [De] lesznek, akik szegyenkeznek [a gonoszságok miatt], és tiszta szívvel törekedni fognak és kutatni fogják Buddha útját, én az ilyenek számára dicsőítem mindenekelőtt az egy jármű útját. 當來世惡人，聞佛說一乘，迷惑不信受，破法墮惡道。有慚愧清淨，志求佛道者，當為如是等，廣讚一乘道。 (T09: 262, p. 10, b11-14).

⁶⁰² A három mérge (*san du* 三毒) ugyanaz, mint a három rossz gyökér (*san bushan gen* 三不善根), ezek a vágy (*tan* 貪), a gyűlölet, harag (*chen* 瞋) és az ostobaság (*chi* 痴). A *Lótusz sūtra* huszadik fejezetének címe *Sadāparibhūta* [*Soha-nem-lekicsinylő*] *bodhisattva* (*Changbuqing pusa pin* 常不輕菩薩品). Ez a *bodhisattva* szerzetesként soha senkit nem nézett le, bárkivel találkozott úgy tisztelte, mint akiből később Buddha lesz. A fejezet egy rövid részlete így szól: Ekkor élt egy *bodhisattva bhikṣu*, akinek Soha-nem-lekicsinylő volt a neve. Nagy-erejű [Mahāsthāmaprāpta] *bodhisattva*! Vajon mi okból nevezték őt Soha-nem-lekicsinylőnek? Ez a *bhikṣu* bárkit látott – szerzetest, apácát, férfi világi hívőt vagy női világi hívőt – mindig tisztelgett előttük, és magasztaló szavakkal így szólt hozzájuk: Én mélységesen tisztellek titeket, és nem merészelek lenézni lenni. Miért? Azért, mert ti mindannyian a *bodhisattva* ösvényen jártok, és majd buddhák lesztek. [...] A négyfajta

ban] azok a lények, akik hallották [a tanítást], és becsmérelték azt, végül előnyük származott belőle.⁶⁰³ Olyan ez, mint amikor az ember elesik, majd a földre támaszkodva felkel. Hatalmas együttérzéssel és harag nélkül kell másokat tanítani.

然末代施化，復未知根，亦可如《安樂行》中，但以大答。亦可如不輕、喜根而強毒之。故《首楞嚴》中，聞生謗者，後終獲益。如人倒地，還從地起。應運大悲、無惱他說。

Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattva* így szólt a visszavonult írástudókhoz: A vágy lényegi természete azonos az út alapvető természetével. Amikor Győzni-akaró [*bhikṣu*] megrágalmazta, és elvetette tanítását, akkor Jó-gyökereknek-örvendő [*bodhisattva*] tudta, hogy őt [Győzni-akaró *bhikṣu*] jelenleg [rossz] karmájának a terhe nyomja, [és ezért nem fogadta el a tanítást].⁶⁰⁴ A megerősíteni [szó itt] azt jelenti, hogy a *mahāyāna* szerint tanítani, a mérgek így hosszú idő múlva a tan hallgatásának jó magvai lesznek. [Sadāparihūta] nem

gyülekezetben voltak olyanok, akiknek szívük nem volt tiszta, ők gyűlölettel néztek rá, és gonosz szavakkal így becsmérelték: Honnan jött ez az ostoba *bhikṣu*? [stb.] 爾時有一菩薩比丘名常不輕。得大勢！以何因緣名常不輕？是比丘，凡有所見——若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——皆悉禮拜讚歎而作是言：我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。[...] 四眾之中，有生瞋恚、心不淨者，惡口罵詈言：是無智比丘從何所來？ (T09: 262, p. 50, c16-25).

⁶⁰³ *Śūraṅgama samadhi sūtra* (*Fo shuo shoulengyan sanmei jing* 佛說首楞嚴三昧經) (T15: 642). Láta a számos élőlényt, akik a létforgatag vizének négy árába [illúziók, vágy, létbe vetett hit és tudatlanság] zuhantak, majd mivel meg akartak szabadulni, kikerültek onnan, ez az általuk elültetett jó gyökerek miatt sikerült. 見諸眾生，墮生死水四流所漂，為欲度脫令得出故，隨其所種善根成就。 (T15: 642, p. 632, c19-20).

⁶⁰⁴ *Sarvadharmapravṛttinirdeśa sūtra* (*Zhufa wuxing jing* 諸法無行經): Akkor Győzni-akaró *bhikṣu* szívében gyűlölet támadt, és nem örvendett [Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattva* tanításának]. Ülőhelyéről felemelkedve így szólt: Ez a Jó-gyökereknek-örvendő *bhikṣu* hazug beszéde nagyon megzavarja az embereket. [...] Erre Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattva* a szerzetesek közössége előtt így szónokolt: A vágyak azonosak a *nirvāṇa*-val, a gyűlölet és ostobaság szintén ilyen. Ebben a három dologban [vágy, gyűlölet, ostobaság] található a megszámlálhatatlanul sok buddha útja. 爾時勝意比丘瞋恚不喜。從座起去，作如是言：是喜根比丘，以妄語法，多惑眾人。[...] 爾時喜根菩薩於眾僧前說是諸偈：貪欲是涅槃 / 悲癡亦如是 / 如此三事中 / 有無量佛道。 (T15: 650, p. 759, b21-c14).

nézte le a négyfajta [gyülekezetet], ez is egy hasonló példa.⁶⁰⁵ Bizonyításképpen a *Śūraṅgama sūtrából* idéz. Az elesés azt jelképezi, hogy [valaki a tan] becsmérése miatt mélyre süllyed a szenvedésben. A földről felkelni azt jelképezi, hogy a távoli jövőben előny származik belőle.

如喜根菩薩，為居士說：“欲體性，即道本性”。被勝意謗，而作擯法，喜根知其即現受報。‘強’為說於大法，‘毒之’為作久遠聞法之種。不輕四眾類，例亦然。故引《楞嚴》，以之為證。‘倒地’譬因謗墮苦。‘地起’譬於遠益也。

III.2.4.1./b. Elemzés (56.): A tanítás módszere

A szöveg harmadik és egyben utolsó tartalmi egysége azt tárgyalja, hogyan kell a tanítást továbbadni, terjeszteni a lények javára. A vendég bánkodik, hogy korábban nem hitt, ugyanakkor ujjong is, hogy végre megértette a tanítást, és meg szeretné hálálni Zhanran nagylelkűségét. Az önfeláldozás semmilyen módszere nem lenne megfelelő köszönet, az egyetlen út, amelyen keresztül a tanítvány háláját kifejezheti, a tan hirdetése. Zhanran először általánosságban szól a tanítás nehézségeiről és általános szabályairól, majd konkrét és részletes tanácsokkal látja el a vendéget.

Zhanran először meghatározza, hogy a lények javát szolgáló tanítás egyetlen megfelelő módszere az *upāya*. A tanításnak mindenkor a lények képességeihez és hajlamaihoz kell igazodnia, ezért a tanító első feladata, hogy hallgatóságának a képességeit megvizsgálja. A nem megfelelő alkalommal kinyilatkoztatott tökéletes tanítás akár ártalmas is lehet a felkészületlen, gonosz hajlamokkal rendelkező lények számára. Az egy jármű igazságának megfelelően a relatív tanításnak mindig a tökéletes felé kell mutatnia, azt kell szolgálnia, a tanító azonban az egy jármű tökéletes tanítását nem taníthatja bárki számára.

Ha a tan hanyatlásának korszakában a tanító nem ismeri a hallgatóság képességeit és hajlamait, akkor a következő módszereket alkalmazva taníthat. (1.) Ha a tanítvány kételkedve érdeklődik, ak-

⁶⁰⁵ A négyfajta gyülekezet: a szerzetesek, az apácák, a férfi és a női világi hívők gyülekezete.

kor csakis a *mahāyāna* szerint tanítsa őt, ahogyan Buddha tanácsolta Mañjuśrínak a *Lótusz sūtrában*.⁶⁰⁶ (2.) Ha hallgatósága nem érdeklődik, vagy éppenséggel ellenséges, akkor is taníthat. A lények, akik a tant becsmérlik, és a tanítót bántalmazták, aktuális állapotuknál mélyebbre fognak süllyedni, idővel azonban a hallott tanítás a javukra válik, arra támaszkodva képesek lesznek majd szenvedéseiktől megszabadulni. Az utóbbi módszerre felhozott példák Soha-nem-lekicsinylő [*Sadāparibhūta*] *bodhisattva* története a *Lótusz sūtrában* és Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattva* története a *Sarvadharmapratyītinirdeśa sūtrában*. Soha-nem-lekicsinylő *bodhisattva* úgy tisztelt mindenkit, mint jövőbeli buddhákat és *bodhisattvákat*. Viselkedése miatt sok sérelem érte, azok pedig, akik bántalmazták szavai miatt, mélyre süllyedtek a létforgatagban, mégis később javukra vált, hogy hallhatták tanítását. A másik példa Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattva* története, amelyben ugyanaz a séma fedezhető fel, mint az előzőben. Mingkuang kommentárjában megtalálható a történet rövid összefoglalása.

III.2.4.2./a. Fordítás (57.)

3.2.2. A szöveg alkalmazásának fő bemutatása 正喻今文流通

3.2.2.1. [Zhanran arra] ösztönzi [a vendéget, hogy Buddha eredeti szándékának] megfelelően tanítson 勉護順

Sietség nélkül vizsgálj meg, hogy az adott korszakban a [buddha-természet tanítása] teljes, vagy sem, majd ragadd meg az értelmét Buddha eredeti szándékának megfelelően.

子應從容，觀時進否，將獲彼意，順佛本懷。

3.2.2.2. A tanítás módszerének fő bemutatása 正示方軌

⁶⁰⁶ A *Lótusz sūtra* tizennegyedik fejezete a *Béke és boldogság művelése* (*An le xing pin* 安樂行品) című, ebben Buddha ezt tanácsolja Mañjuśrínak: Ha valaki kételkedve kérdez, akkor ne a *hīnayāna* tanítása szerint válaszolj, hanem csak a *mahāyāna* szerint magyarázz. 有所難問，不以小乘法答，但以大乘而為解說。 (T09: 262, p. 38, a6-7).

3.2.2.2.1. Azok számára, akik még semmilyen tanításban nem részesültek
為未稟者

3.2.2.2.1.1. A magyarázat megkezdése 為開解

3.2.2.2.1.1.1. A magként létező buddhatermészet bemutatása 示種性

Ha olyan valaki jön hozzád, aki még nem részesült tanításban, akkor először ezt kell mondanod neki: Neked kezdetektől fogva semmi másod nincs, csakis tudati szennyezettség, karma és szenvedés. Ezek teljességgel azonosak az abszolút princípium szerinti [buddha]természettel. Ami pedig a [buddhatermészet] három okát illeti, mivel te még soha nem törekedtél tudatosan a megvilágosodásra, és semmilyen gyakorlatot nem tettél ennek érdekében, ezért [a te esetedben] a buddhatermészet tett- és értelemoka egyformán alapvető oknak nevezendő. Ezért mondom, hogy valamennyi lényben megvan a buddhatermészet alapvető oka.

若有眾生未稟教者，來至汝所，先當語云：汝無始來，唯有煩惱、業、苦而已，即此全是理性。三因由未發心，未曾加行，故性緣了，同名正因。故云眾生，皆有正性。

3.2.2.2.1.1.2. A lényegiség léptékének a bemutatása 示體量

Miután [a tanítványod] elhitte, hogy az ő tudata is tartalmazza ezt a buddhatermészetet, a következő lépésben bizonyítsd be, hogy ez a buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, áthatja a végtelen teret, azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a *dharmadhātu*val.

既信己心有此性已，次示此性非內外，遍虛空，同諸佛，等法界。

3.2.2.2.1.1.3. A lényegiség erényének a bemutatása 示體德

Miután [tanítványod] már elhitte, hogy [a buddhatermészet] mindent áthat, a következő lépésben bizonyítsd be, hogy mindent tartalmaz. Mivel azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a *dharmadhātu*val, ezért ez a mindent átható buddhatermészet tartalmazza valamennyi buddha testét [amely átváltozás-, juta-

lom- és tantest egyben], egy testet és minden testet, ehhez hasonlóan tartalmazza minden buddha teremtett földjét, egy földet és minden földet. A testek és a földek egymás megfelelői, [ezért] ami elmondható a testről, elmondható a földről is. Ugyanígy van a *hīnayāna* és a *mahāyāna*, egy és sok esetében is. Mivel [a földnek is] ugyanaz a természete, mint annak [a testnek], ezért mondjuk, hogy [a földnek is] van buddhatermészete.

既信遍已，次示遍具。既同諸佛，等於法界，故此遍性，具諸佛之身，一身一切身，如諸佛之感土，一土一切土。身土相即，身說土說，大小一多，亦復如是。有彼性故，故名有性。

III.2.4.2./b. Elemzés (57.): Hogyan tanítsuk az élettelen tárgyak buddhatermészetének elvét?

Miután a tanítás általános szabályait bemutatta, Zhanran előadja, hogy az élettelen tárgyak buddhatermészetének a tanítását hogyan kell kifejteni. Ebben a részben lényegében bemutatja a teljes műben alkalmazott tanítási módszerét. A tanítvány meggyőzése három lépésben történik, ezek a következők: (1.) Az okban rejlő buddhatermészet magyarázata: a lények esetében, akik még semmilyen valósággyakorlatot nem végeztek, az alapvető ok tartalmazza a tett- és értelemkokokat. A buddhatermészet három oka azonos a *samsāra* három útjával, a tudati szennyezettséggel (szenvedéllyel), a karmával és a szenvedéssel. A tudatlanság szintjén nincs semmi más, csak a *samsāra* három útja, és pontosan ez az a három ok, amelyekből helyes tudatossággal, helyes cselekedettel a buddhaság és a *nirvāṇa* megvalósul. Ebben az értelemben a tudatlanság – mint a *samsāra* három útja és egyben a buddhatermészet három oka – és a megvilágosodás közti végső azonosság nem egyirányú, hanem kettős, a megvilágosodás jelen van a tudatlanságban, a tudatlanság pedig a megvilágosodás megnyilvánulásának a kiindulópontja. Az egyszerű emberben mindhárom ok csak mint a buddhaság elérésének lehetősége van meg, ezért esetükben az alapvető ok tartalmazza a még megnyilvánulatlan másik kettőt. A megvilágosodás hiányában a tettok karma, az értelemkok pedig tudati szennyezettség, vágyak,

ragaszkodás és tudatlanság formájában nyilvánul meg.⁶⁰⁷ A két minőség ellentétes, ugyanakkor azonos is, ugyanúgy, mint ahogy a jelenségek függő igazsága és az üresség igazsága is kettős és nem kettős. (2.) A tan átadásának második lépése annak a magyarázata, hogy a buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, hanem hasonló az üres térhez. Könnyű megértetni, hogy nem található a lények testét alkotó belső térben, sem pedig azon kívül. Ebből az következik, hogy egyetemes, minden lételemet áthat, és azonos a *dharma-dhātu*-val. (3.) Ha a tanítvány mindezeket elhitte, akkor azt kell bebizonyítani számára, hogy a buddhatermészet nemcsak kiterjed mindenre, hanem a kölcsönös tartalmazás törvényének is megfelel. Ahogyan az eredmény szintjén a buddhák teste és földje nem kettős, ugyanúgy az ok szintjén sem tehetünk különbséget a lények és az élettelen környezet között. A buddhatermészet abszolút princípiuma tehát akadálytalan, és nem különíthető el semmitől.

III.2.4.3./a. Fordítás (58.)

3.2.2.2.1.1.5. A tiszta és makulátlan buddhatermészet egyszerű nézetének a cáfolata 破但清淨性

Ha valaki azt mondja, hogy a lényekben csakis a tiszta és makulátlan buddhatermészet van meg, és az önművelés tízezer gyakorlatának a hozzáadásával keletkezik ebből az érdem működésének a lényegisége, ezért csak az eredmény szintje fölött nyilvánul meg [a buddhatermészet] hatalmas működése, akkor ez azt jelenti, hogy a buddháknak lénytermészetük van, de nem jelenti azt, hogy a lényeknek van buddhatermészetük. A három [Buddha, tudat és lények] közt nincs különbség, ez egy bizonyított tétel, e szerint beszélj, és ne mondj ellent ennek a tanításnak!

若世人云：眾生唯有清淨之性，加修萬行為功用體，故至果時方有大用，此乃佛有眾生之性，不名眾生有佛性也。三無差別，斯言有徵，寄言說者，勿負斯教！

⁶⁰⁷ Ziporyn 2000. pp. 186–195.

[Cáfolat azok számára, akik] nem értik az első [tétel] jelentését.
[Az okban rejlő buddhatermészet bemutatása.]
不曉初義。

3.2.2.2.1.1.5. Az alapvető ok kizárólagosságának a cáfolata 破但正因性

Ha valaki azt állítja, hogy a lények tartalmazzák a buddhatermészet alapvető okát, amely azonos a [buddhák] tantestével, de nem azonos a jutalom- és az átváltozástestével, akkor ez csak annyit jelent, hogy a lények azonosak a lényekkel. Miért? Ha kizárjuk a [buddhák] jutalom- és átváltozástestét, akkor [a lények] csak lények maradnak.

若言：眾生有正因性，與法身等，不與報化等者，還成眾生與眾生等。何者？若除報化，猶是眾生。

[Cáfolat azok számára, akik] nem értik a második [tétel] jelentését.
[A lényegiség mértékének a bemutatása.]
不曉次義。

Ha azt mondják, hogy [a lényekben lévő alapvető ok] azonos a [buddhák] tantestével, amely magába foglalja a jutalom- és átváltozástesteket, akkor ez olyan lenne, mintha azt mondanánk, hogy a jutalom- és az átváltozástesteken kívül nincs tantest. Emiatt [a három testnek] egyenlőnek kell lennie.

若言等於有報化之法身，其如法身非報化外。以是言之故須悉等。

Csak azt mondják, hogy [a lényekben lévő alapvető ok] azonos a jutalom- és átváltozástestet tartalmazó tantesttel.
但云等於有報應之法身也。

3.2.2.2.1.1.6. Összefoglalás: A magként [létező buddhatermészet bemutatása; a lényegiség léptékének a bemutatása; a lényegiség erényének a bemutatása] 總結種等

Azzal tehát, hogy bebizonyítod, hogy [a lényekben] megvan [az alapvető ok természetét], bemutatód a mag természetét. Azzal, hogy bebizonyítod, hogy mindenre kiterjed, bemutatód a [buddhatermészet] léptékét. Azzal, hogy bebizonyítod, hogy mindent tartalmaz, bemutatód a [buddhatermészet] erényét.

今此，示有，是示種性。示遍，是示體量。示具，是示體德。

Röviden: úgy van, ahogy a buddhatermészen való szemlélődésben [megmutatkozott].

略如佛性觀中。

III.2.4.3./b. Elemzés (58.): Az ellenérvek legyőzésének a mód-szere

A fentiekben Zhanran három olyan lehetséges ellenérvet hoz föl, amely a kételkedőkben felmerülhet. A három ellenérv az élettelelen tárgyak buddhatermészetének a tanításakor alkalmazott három tétellel szemben kerülhet elő. Az első tehát akkor, amikor a tanító az okban lévő buddhatermészetet tanítja, vagyis azt, hogy a lények szintjén a karma, a szenvedélyek és a szenvedés azonosak a buddhatermészet okaival. Az első ellenérv az, hogy a lények buddhatermésze csak és kizárólag a tiszta buddhatermészet. Zhanran úgy érvel, hogy ha ez így lenne, akkor a lények tudata nem lehetne azonos a buddhák tiszta tudatával, mivel a lények tudata szennyezett. A szemlélődés tárgya így nem lehetne a saját tudat, ezért írja Zhanran, hogy a gyakorlást mintegy kívülről kellene hozzáadni a buddhatermészetéhez. Továbbá, ha a buddhatermészet csakis tiszta lenne, akkor nem lehetne azonos a lények természetével, és csakis az eredmény szintjének az elérése után nyilvánulhatna meg, mivel azt megelőzően a lények tudata szennyezett. Így a gyakorlásban nem lenne teljes a buddhák erénye, vagyis a kilenc szennyezett birodalomban nem lehetne jelen a buddhatermészet, ezért mondja Zhanran, hogy ez azt jelentené, hogy a lényeknek nincs buddhatermészetük, ellenben a buddháknak van lénytermesztük. Az ellenérvre adandó válasz az, hogy mindez ellentmond az *Avatamsaka sūtra* tanításának, amely szerint a lények, Buddha és a tudat nem különböznek. Így tehát

ezzel az érveléssel lehet megcáfolni azt a nézetet, hogy a lényekben csak a tiszta buddhatermészet található meg. A második tétel az, hogy a buddhatermészet mindenre kiterjed, azonos a *dharmadhātu*-val stb. A második lehetséges ellenérv az, hogy a lények csak a buddhatermészet alapvető okát tartalmazzák, ami a tantesttel azonos, és nincs meg a lényekben a buddhák átváltozás- és jutalomteste. Ez egyrészt ellentmond annak, hogy a lényegiség mindent áthat, másrészt azt jelentené, hogy a lények nem azonosak a buddhákkal, mivel a buddhák a három testnek megfelelően léteznek. Az ellenérvre adandó válasz az, hogy mindez azt jelentené, hogy a lények a lényekkel azonosak, és nem a buddhákkal. A harmadik és utolsó tétel az, hogy a buddhatermészet tartalmazza a buddhák mindhárom testét, testeket és földeket egyaránt stb. A lehetséges ellenérv az lenne, hogy a lények a buddhatermészet alapvető okát tartalmazzák, és ez azonos a tantesttel, amely magába foglalja az átváltozás- és jutalomtesteket. Zhanran azt mondja erre, hogy ez esetben nem létezne tantest az átváltozás- és jutalomtesteken kívül. Az ellenérvre adandó válasz az, hogy a három test nem egy és nem három, vagyis külön-külön egyenrangú, és ugyanakkor egymást kölcsönösen tartalmazza. Ez azért fontos, mert csak így állíthatjuk, hogy a buddhatermészet valamennyi testet és földet tartalmazza.

Zhanran tömör összefoglaló mondatát, amellyel röviden megragadja a három tétel értelmét, Shiju így bővíti ki:

Ami egyetlen tudat lényegiségét illeti, ez a lényegiség a buddhatermészet, ennek három értelmezése van: mag, lépték és erény. Mivel ennek a tudatnak az okai azonosak a három út [karma, szenvedélyek, szenvedés] gyökerével, a hullám[jelenségek] és a víz [abszolút princípium] azonossága miatt az következik, hogy [ez a három út] nem más, mint a három erény [megszabadulás, bölcsesség és tantest] magva, ezért ezt nevezzük a mag természetének. Mivel ennek a tudatnak a lényegisége eredendően mindenre kiterjed, semmitől sem különül el, és semmilyen akadály nem létezik számára, azonos Buddhával, és olyan, mint az üres tér, ezért ezt nevezzük a lényegiség léptékének. Mivel ennek a tudatnak a lényegisége eredendően és tökéletesen tartalmazza a buddhaermészetet, a [buddhák] testét és földjeit, az okot és az eredményt, úgy, hogy hogy semmi sem hiányzik

belőle, és a lények és Buddha közt nincs különbség, ezért ezt nevezzük a lényegiség erényének.⁶⁰⁸

只一心體，體是佛性，具足三義，曰種、曰量、曰德。以此心因是三道本，指波即水，有能生義，為三種德，故曰種性。以此心體本來周遍，一切不隔，無有罣礙，同佛如空，故曰體量。以此心體性本圓具，身土因果，無有缺減，生佛無差，故曰體德。

III.2.4.4./a. Fordítás (59.)

3.2.2.2.1.2. Felszólítás gyakorlásra 令修行

Miután ezt a hármat bebizonyítottad, a következő lépésben buzdítsd [tanítványod] arra, hogy az egy lényegiség szerinti három kincsbe⁶⁰⁹ vetett hittel tegye le a négy hatalmas esküt.⁶¹⁰ Előrehaladva vegye magára a *bodhisattvák* tisztasági szabályait és rítusait, mindegyiket az abszolút princípium szerinti [buddhatermészetbe] vetett hittel. A [buddhatermészet] három okát művelve teljesítse be fogadalmát. Így a korábban hallott tanítás magvai egész biztosan folytonosak lesznek, és az elkövetkező életeiben emberi vagy isteni testben születik újjá, és majdan, amikor Buddha gyülekezetében újra hallani fogja [ezt a tanítást], eléri a megszabadulást.

既示三已，次令緣於一體三寶，發四弘誓。進受菩薩清淨律儀，一一緣向理性。三因修行填誓。如向所聞種必相續，世世生處以人、天身，佛會再聞，而得解脫。

⁶⁰⁸ Shiju: X56: 937, p. 596, b24-c4.

⁶⁰⁹ A három kincs (*triratna*; *sanbao* 三寶): Buddha (*fo* 佛), *Dharma* (*fa* 法), *Sangha* (*seng* 僧).

⁶¹⁰ A négy hatalmas eskü (*si hong shiyuan* 四弘誓願): A buddhák és *bodhisattvák* négy egyetemes esküje: 1. Valamennyi lény megmentésére tett eskü (*zhongsheng wubian shiyuan du* 衆生無邊誓願度). 2. Minden szennyezettség megszüntetésére tett eskü (*fannao wushu shiyuan duan* 煩惱無數誓願斷). 3. A tan minden módszerének az elsajátítására tett eskü (*famen wujin shiyuan xue* 法門無盡誓願學). 4. Buddha legfölkételesebb útjának a beteljesítésére tett eskü (*fodao wushang shiyuan cheng* 佛道無上誓願成) (Nakamura 511d).

Az alapvető ok a tan [*Dharma*-] kinccsel azonos. Az értelemok a Buddha-kinccsel azonos. A tettök a szerzetesi közösség [*Saṅgha*-] kinccsel egyenlő. A buddhatermészetben nincs kettősség, ezért mondja, hogy egylényegiség. Amikor a buddhatermészet lényegisége megvilágosodottá válik, az a Buddha. Amikor a buddhatermészet lényegisége megtisztul minden szennyezettségtől, az a tan [*Dharma*]. Amikor a buddhatermészet lényegiségében nincsenek ellentétek, az a szerzetesek közössége [*Saṅgha*]. Ez a három kincs magába foglalja a száz világot és a háromezer [világot]. A száz és a háromezer [világ] nem más, mint a tökéletes [mindent tartalmazó] buddhatermészet. A buddhatermészet lényegisége az állandó kölcsönös tartalmazás [állapota], nem más dolog hozta létre, [ezért] elnevezése nem keletkezett környezet, a környezet a Négy Nemes Igazság. A létforgatag [*saṃsāra*] szerinti száz és háromezer [világ] mind szenvedés. E létforgatag tökéletes megértése azonos a *nirvāṇá*val, ebben áll a „valamennyi lény megmentésére tett eskü” értelme. A száz és háromezer [világ] tökéletesen magába foglalja a három tévedést [három mérget], e szennyezettségek teljes megértése nem más, mint a tökéletes tudat bölcsessége [*bodhi*], ebben áll a „minden szennyezettség megszüntetésére tett eskü” lényege. A létforgatag [*saṃsāra*] azonos a *nirvāṇá*val, ez a tökéletes buddhatermészet bizonyítéka, és ebben áll a „Buddha legtökéletesebb útjának beteljesítésére tett eskü” lényege. A tudatlanság azonos a tökéletes tudat bölcsességével [*bodhi*], és semmi sincs, ami ne lenne tökéletes bölcsesség [*prajñā*], ebben áll „a tan minden módszerének az elsajátítására tett eskü” lényege. A tudatlanság és a bölcsesség nem kettő, a lények és Buddha lényegisége azonos, és a szenvedés a csak-tudatban összpontosul. A négy hatalmas eskü mindenre kiterjed, és mindent magába foglal, egy azonos valamennyivel, ez az állítás bizonyítván van. A buddhatermészetbe vetett hittel tett *bodhisattva*fogadalom és a [lények szenvedésből való] kimentése mindenre ki kell, hogy terjedjen, és elkülönül a részrehajló és alacsonyrendű [tanításoktól], ezt nevezzük valódi és igaz [fogadalomnak]. A négy hatalmas eskü a fogadalmak kategóriájába tartozik, és a fogadalmakat gyakorlattal kell beteljesíteni. A szabályok és rítusok betartásáról: A szabályok és rítusok karmikus eredménye az emberi vagy isteni testben [való újjászületés]. A buddhatermészetbe és a *mahāyānā*ba vetett hit miatt fogják közvetlenül a Buddhától hallani

a tant. Ha egy ember vagy isten megláthatja Buddhát, és tőle hallhatja a tant, akkor ez az érdem a meditáció és az erkölcs⁶¹¹ egyenlő szintű műveléséből fakad. Minden cselekedetben a meditáció és az erkölcs az elsődleges, ezért ez a kettő a legfontosabb. Ezen felül a hat *pāramitā* legyőzi a tévedéseket, és az élőlények javát szolgálja. A buddhatermészet meglátása és a valósról való bizonyosságszerzés [megvilágosodás] a korábban tett fogadalom jutalma, ezért mondja, hogy „teljesítse be a fogadalmát”. A többi három [mondat] a szöveg szerint értendő.

正因即法寶。了因即佛寶。緣因即僧寶。佛性無二，故云一體。性體覺知即佛。性體離染即法。性體無諍即僧。此之三寶，即具百界、三千。百界、三千惟圓佛性。性體恒具，非物造之，名無作境，境謂四諦。百界、三千生死即苦，達此生死即涅槃，名‘眾生無邊誓願度’。百界、三千具足三惑，達此煩惱即是菩提，名‘煩惱無數誓願斷’。生死即涅槃，證圓佛性即‘佛道無上誓願成’。惑即菩提，無非般若即‘法門無盡誓願知’。惑智無二，生佛體同，苦集唯心。四弘融攝，一即一切，斯言有徵。緣性發心，與拔該括，離偏小外，名為真正。四弘屬願，願須行填。‘進受律儀’：律儀當報人、天。所緣佛性大乘，因茲值佛聞法。人、天見佛聞法，功由乘戒兩兼。萬行乘戒為先，故標此二居首。餘之六度，伏惑利生，見性證真。竝酬前願，故云‘填願’。餘三如文。

3.2.2.2.2. Azok számára, akik már részesültek [a relatív] tanításban 為已(已)稟者

Ha olyan valakit tanítasz, aki már részesült a relatív tanításban, [akár úgy, hogy] hallotta, gyakorolja, felülkerekedett, vagy elvágta [a negatív karmikus okokat], akkor az általa elért és megvalósított [képességek szerint] mutass rá arra, hogy [a buddhatermészet] lényegisége mindent tartalmaz. Ezért tanítja a *Lótusz sūtra*: Amit ti mindannyian gyakoroltok, az a *bodhi*-

⁶¹¹ A *sheng jie* 乘戒 jelentése: tiltások és előírások *bodhisattvák* és szerzetesek számára, a tiltások az erkölcs kategóriájába, az előírások pedig a meditáció gyakorlásának a kategóriájába tartoznak.

sattva ösvénye.⁶¹² Ezért a *Lótusz sūtra* öt bekezdésben tárja fel a relatív tanítás [valódi értelmét], és mindannyiszor csak ennyit mond: Ez a [sok] tanítás mind a Buddha egy járműve.⁶¹³ Ezért van, hogy a lények, amint meghallják, valamennyien a mindentudás birtokába jutnak.

若已稟方便教者，若聞，若行，若伏，若斷，隨其所得，點示體具。故經云：“汝等所行，是菩薩道。”故《法華》中五章開權，一一但云：“是法皆為一佛乘。”故眾生聞已，皆得種智。

3.2.2.2.3. Azok számára, akik nem képesek a tudat összpontosítására 為散心者

⁶¹² Idézet a *Lótusz sūtrából* (5. tekercs, *Példázat a gyógynövényekről*, *Yaocao yu pin* 藥草喻品): Amit ti mindannyian gyakoroltok, az a *bodhisattva* ösvénye. Fokról fokra gyakoroljatok és tanuljatok, így végül mindannyian buddhákká váltok. 汝等所行，是菩薩道。漸漸修學，悉當成佛。(T09: 262, p. 20, b23-24).

⁶¹³ A *Lótusz sūtra* második, *Upāya* című fejezetében háromszor hangzik el pontosan ez a kijelentés.: (1) Śāriputra! A múltban élt számtalan buddha mérhetetlenül sokféle relatív tanítással, sok különböző oksági láncolat és hasonlat segítségével beszélt, és a lények számára sokféle tant tanított. De mivel **ez a [sok] tanítás mind Buddha egy járműve**, ezért azok a lények, akik a számtalan sok buddhától a tanítást hallották, végezetül valamennyien a mindentudás birtokába jutottak. (2) Śāriputra! A jövő idő számtalan buddhája, miután megjelenik a világban, szintén mérhetetlenül sokféle relatív tanítással, sok különböző oksági láncolat és hasonlat segítségével fog beszélni, és a lények számára sokféle tant fog tanítani. De mivel **ez a [sok] tanítás mind Buddha egy járműve**, ezért azok a lények, akik a számtalan sok buddhától a tanítást hallani fogják, végezetül valamennyien a mindentudás birtokába jutnak. (3) Śāriputra! A jelenben is a tíz irány megszámlálhatatlanul sok száz, ezer, tízezer és százezer buddhaföldjének buddhái és világ tiszteltjei mind nagyon sokat tesznek a lények üdve és boldogsága érdekében. Ez a sok buddha is mind mérhetetlenül sokféle relatív tanítással, sok különböző oksági láncolat és hasonlat segítségével beszél, és a lények számára sokféle tant tanít. De mivel **ez a [sok] tanítás mind Buddha egy járműve**, ezért azok a lények, akik a számtalan sok buddhától a tanítást hallják, végezetül valamennyien a mindentudás birtokába jutnak. (1) 舍利弗！過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法。**是法皆為一佛乘故**，是諸眾生從諸佛聞法，究竟皆得一切種智。(2) 舍利弗！未來諸佛，當出於世，亦以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法。**是法皆為一佛乘故**，是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。(3) 舍利弗！現在十方無量百千萬億佛土中諸佛世尊，多所饒益安樂眾生。是諸佛亦以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法。**是法皆為一佛乘故**，是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。(T09: 262, p. 7, b4-16).

Ha olyan tanítót tanítasz, aki nem képes a tudat összpontosítására, akkor az alkalomnak megfelelően vidd véghez a térítést.

散心講授者，隨宜設化。

3.2.2.2.4. Azok számára, akik gyakorolják a tudaton való szemlélődést
為觀心者

Azok számára, akik egyféleképpen gyakorolják a tudaton való szemlélődést, a tudat szerint fejtsd ki.

一種觀心者，從心示之。

3.2.2.2.5. Azok számára, akik félnek a tanítástól 為憚教者

Ha [olyan embert tanítasz,] aki a tantól való félelmében becs-mérli azt, és vitatkozik veled, akkor ezt kell mondanod: Amit hallottál, már maggá változott benned, én nem merészelek le-nézni téged. Ti mindannyian az utat gyakorolva buddhákká fog-tok válni.⁶¹⁴

若憚教，生諍競者，應當語云：“聞已成種，不敢輕汝。汝等行道，皆當作佛。”

3.2.2.3. Szerénységre buzdítás 證令謙喻

Ezért a Nagy Mester, [Zhiyi *A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rejtélyes kommentárjában*] a tanítások rendszerezését ezekkel a sorokkal zárja: Buddha tanítása felfoghatatlan, a tanítás önmagában nehezen érthető, és van, amit még a *śrāvakák*, a *pratyekabuddhák* és a *bodhisattvák* sem képesek felmérni. Hát még azok az egyszerű emberek, akik rendszerezni kívánják mindezt [a tanítást]? Olyanok ők, mint a születésétől fogva vak ember, aki külön akarja válogatni a Napkorong árnyékának a formáit. Nem létezik olyan, hogy valaki, aki rendszerezni akarván a végtelen

⁶¹⁴ Soha-nem-lekicsinylő (Sadāparibhūta) *bodhisattva* szavai a *Lótusz sūtrában*. Lásd fent a III.2.4.1. Elemzés (56.) *A tanítás módszere* című fejezetben.

tér minden egyes formáját és képzetét, elmondhatná magáról, hogy azt meg is valósította. Ezért a bölcs szégyenkezik, önmagát vádolja a tudatlansága miatt, és felhagy minden okoskodó beszéddel, vitával és versengéssel.⁶¹⁵ A Nagy Mester [Zhiyi] saját maga rendszerezte [a tanításokat], mégis ennyire szerény volt, hogy példát mutasson az utókornak.

故大師判教末云：“佛法不思議，唯教相難解，二乘及菩薩，尚所不能測。何況諸凡夫，而欲判此事。譬如生盲人，分別日輪相。欲判虛空界，一切諸色像，而言了達者，畢竟無是事。是故有智者，各生慚愧心，自責無明暗，捨戲論爭競。”大師親證判，已尚自謙，喻後輩。

III.2.4.4./b. Elemzés (59.): A tanítvány felszólítása gyakorlásra

Az elméleti tanítás módszerének a bemutatása után Zhanran elmagyarázza a vendégnek, hogy hogyan buzdítsa gyakorlásra tanítványát. Mingkuang részletes magyarázatot fűz a szövegben előforduló fogalmakhoz. A Buddha, *Dharma* és *Sanġha* három kincsét a buddhatermészet három okával azonosítja, e három egy lényegiség szerint való, mivel kölcsönösen tartalmazzák egymást. A lényegiség megvilágosodását nevezi Buddhának, megtisztulását *Dharmának* és ellentétektől való megszabadulását *Sanġhának*. E három kincs a kölcsönös tartalmazás értelmében azonos a három-ezer világgal és a buddhatermészettel. A továbbiakban elmagyarázza a négy hatalmas eskü lényegét. A létforgatag tökéletes megértése azonos a *nirvāṇával*, ebben áll a *valamennyi lény megmentésére tett eskü* értelme. A tévedések és a szennyezettség megértése a tökéletes bölcsesség, és ez a *minden szennyezettség megszüntetésére tett eskü* lényege. A *saṃsāra* és a *nirvāṇa* azonosságának felismerésében áll a *Buddha legtökéletesebb útjának a beteljesítésére tett eskü* lényege. Végül pedig a tudatlanság és a tökéletes tudat bölcsességének az

⁶¹⁵ Zhiyi *A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rejtélyes kommentárja* (*Weimo jing xuan shu* 維摩經玄疏) című mű záró sorai, versformában. Nem pontos idézet, eltérések: „forma és képzet” helyett „forma lételem” (*se fa* 色法); „akiben van bölcsesség” helyett „a tan hirdetője” (*shuo fa zhe* 說法者) (T38: 1777, p. 562, b21-28).

azonossága jelenti a *tan minden módszerének elsajátítására tett eskü* lényegét. A négy fogadalmat ezek beteljesítésének a gyakorlata kell, hogy kövesse. Mindez a további előírások, a meditáció és az erkölcs gyakorlásával együtt, először jó újjászületésekhez vezet, majd végzetül a gyakorló közvetlenül Buddhától hallhatja a tant, és így el éri a megvilágosodást.

A gyakorlás általános bemutatása után Zhanran kitér négy különböző esetre, és a tanítással kapcsolatos tanácsokkal látja el a vendéget. Az első eset az, amikor olyan személyt tanít, aki részesült már a relatív tanításban, vagyis a *tripīṭaka*, a közös vagy a különleges tanítások valamelyik fokozatán áll. Ez esetben a tanítónak rá kell mutatnia arra, hogy csak egyetlen út van, mivel minden tanítás azonos a Buddha egy járművével, úgy, ahogyan azt a *Lótusz sūtra* tanítja, tehát az a relatív tanítás, amelyet ő korábban gyakorolt, bár nem tökéletes, de a tökéletes tanítás irányába mutat, a megvilágosodás felé vezet. Továbbá a *Lótusz sūtra* tanításának eszközével fel kell tárni számára a relatív tanítás értelmét, hogy mindabban, amit korábban elsajátított, a valós és a tökéletes tanítás értelme nyilvánuljon meg. A második eset az, amikor olyan személyt tanít, aki bár maga is tanító, és az elméleti tanítások mestere, mégsem képes tudatát megfelelően összpontosítani, és nem képes a helyes meditációra.⁶¹⁶ Azt, hogy mit jelent az alkalomnak megfelelő tanítás, a kommentátorok közül csak Gushan Zhiyuan értelmezi.⁶¹⁷ Szerinte azt jelenti, hogy

⁶¹⁶ Gushan Zhiyuan értelmezésében ez olyan embert jelent, aki vagy a *hīnayāna*, vagy a *mahāyāna* elméleti tanítását tanítja, de nem képes a tudaton való szemlélődés művelésére (X56: 935, p. 556, c18-23). Shiju szerint ez a személy a tökéletes tanítást tanítja, és nem képes a szemlélődés azon módszerére, amely a környezetet a tökéletes kölcsönös tartalmazás állapotában látja (X56: 937, p. 597, a1-3).

⁶¹⁷ Gushan Zhiyuan: Az alkalomnak megfelelő térítésről: Ha a *mahāyāna upāya* tanítását tanítja, akkor magyarázd meg neki, hogy a *mahāyāna* tanítása nem különül el a tudat természetétől, mivel a háromezer világban eredendően benne található a *buddhisattvák dharma-dhātuja*. Ha a tiszta valós jelleg (*bhūtatathatā*) tanításában hisz, akkor az előzőek szerint kell jól elmagyaráznod, és megértetned vele, hogy a tudat természete eredendően tartalmaz minden lételemet. Ha a *hīnayānát* tanítja, akkor magyarázd el neki, hogy a *hīnayāna* tanítása nem különül el a tudat természetétől, mivel a háromezer világban eredendően benne található a két jármű [*śrāvakák* és *pratyekabuddhák*] *dharma-dhātuja*. 隨宜設化者：若講方便大乘，即為示大乘之教不離心性，以三千中本具菩薩法界故。若堅立清淨真如，當如向文善為開示，令了心性本具諸法。講小乘者，為示小乘之教不離心性，以三千中本具二乘法界故。 (X56: 935, p. 556, c19-23).

a tanítvány által hirdetett tanításból kiindulva, az alapján kell kifejteni a kölcsönös tartalmazás elvét és az ennek megfelelő szemlélődés gyakorlatát. A harmadik eset Shiju értelmezése szerint az, aki gyakorolja ugyan a tudaton való szemlélődést, de gyakorlása részrehajló, mivel nem tudja, hogy a tudat mindent tartalmaz. Egy ilyen tanítvány számára a tudatból kiindulva kell kifejteni, hogy a tudat lényegisége mindent magába foglal.⁶¹⁸ A negyedik eset az, ha olyan személyt tanít, aki félelmében a tant becsmérli, ebben az esetben úgy kell őt tanítani, ahogyan azt a korábbiakban említett Soha-nem-lekicsinylő és Jó-gyökereknek-örvendő *bodhisattvák* tették.

A tanítás módszertanának kifejtése után Zhanran Zhiyi szavaival és a Nagy Mester szerénységének magasztalásával szerénységre inti a vendéget és vele együtt mindenkit, aki az utat gyakorolja és tanítja.

III.2.4.5./a. Fordítás (60.)

3.2.2.4. Buzdítás hitre és a tanítás továbbadására 勸信流通

Most lehetővé tettem, hogy az egy [tiantai] iskola ősök által megszabott útja vezessen téged. Mester nélkül is lásd meg [mindezeket] önmagadban. [Később] te is, a tanításnak megfelelően, így add tovább. A vendég örvendezve borult le előttem, és ezt ígérte: Én mindörökké csak ezt [a tanítást] fogom fölemelni és megtartani. Bárhol lennék, hirdetni fogom, és nem fogok véteni akaratod ellen. Derűs arccal leborult újra, majd távozott békével.

余今准此一家宗途獎導於子。非師已見。子亦順教，如是流行。野客於是歡喜頂受：自爾永劫唯奉持之，所在宣弘，不違尊命。歛容再拜，安庠而出。

A másodszori leborulás azt fejezi ki, hogy a [személyiségét alkotó] őt *skandhát* tökéletesen uralja. A békés szó azt fejezi ki, hogy tettei szelídek, nyugodtak, távozása pedig azt, hogy [a hallottakat] másoknak is tanítani fogja.

再拜表五陰圓伏。安庠表自行柔和，而出表轉為他說。

⁶¹⁸ Shiju: X56: 937, p. 597, a5-8.

Ekkor hirtelen felébredtem álmomból, és nem volt sehol sem kérdező, sem választ adó, sem kérdés, sem válasz.

忽然夢覺，問者、答者、所問、所答，都無所得。

Az álmából való felébredés azt jelképezi, hogy a másik [vendég] megtérítésének érdeme [Zhanran] saját érdemévé vált⁶¹⁹ Nem találta sehol azt, aki tanított, és azt, aki hallgatta, ezért mondja, hogy [nem volt sehol sem] kérdező, sem választ adó stb.

夢覺表化功歸己(己)。能說、所聽無得，故云問者、答者等。

III.2.4.5./b. Elemzés (60.): Befejezés: ébredés az álmából

A mű záró soraiban Zhanran visszatér a bevezetőben bemutatott kerettörténethez, és lezárja az eseményeket, így lesz a filozófiai fejtegetések után maga a történet is kerek egész. A bevezető részhez hasonlóan ismét megelevenedik az olvasó előtt a vendég alakja, de ezúttal azt látjuk, hogy a tan átalakító ereje viselkedését és egész külsejét átformálta. Korábban kinézete durva volt, és közönséges, most arca derűs, korábban tiszteletlenül állva maradt a mester előtt, most újra és újra meghajol, korábban nyugtalanul fel-alá járkált, most pedig békésen távozik. Miután az álmobeli történetet lezárta, Zhanran visszatér a kezdeti motívumhoz, saját álmához. Zhanran álmában, öntudatlanul jelentette ki, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük, majd ezután, még mindig álmában találkozott a vendéggel. A mű legvégén Zhanran felébred, és nem találja

⁶¹⁹ A meditációból és a cselekvésből származó öt érdem (*guan xing wupinwei* 觀行五品位) közül a harmadik a tan hirdetésének az érdeme, amely gyarapítja a tanító bölcsességét, és előmozdítja megszabadulását. Az öt érdem ugyanaz, mint a tökéletes tanításon belüli öt előzetes fokozat. Ezek a következők: 1. Az igaz tanításnak való örvendezés (*suixi* 隨喜). 2. A *sūtrák* olvasása és recitálása (*dusong* 讀誦). 3. A tan hirdetése (*shuofa* 說法). 4. A hat tökéletesség együttes gyakorlása (*jianxing liudu* 兼行六度). 5. A hat tökéletesség helyes gyakorlása (*zhengxing liudu* 正行六度). Nagy lecsendesedés és szemlélődés: A tan hirdetése a [tanító] belső megértését is megváltoztatja. Útmutatásával segíti az alacsonyabb szinteken álló embereket, és mivel sokakat megszabadít, a térítés érdeme saját érdemévé válik, így tudatossága kétszeresen is meghaladja majd a korábbi. 說法轉其內解。導利前人，以曠濟故，化功歸己，心更一轉倍勝於前。 (T46: 1911, p. 98, c29-a2).

sehol sem azt, aki kérdezett, vagyis a vendéget, sem azt, aki válaszolt, vagyis önmagát, a kérdések és a válaszok pedig mintha sosem léteztek volna. Az, hogy Zhanran önmagát sem találja, arra enged következtetni, hogy felébredése többet jelenthet álomból való felébredésnél, az álom pedig ilyen értelemben az illuzórikus jellegű létezés egy lehetséges szimbóluma. A kérdés és a válasz, a kérdező és a választ adó eltűnését a kettősségek feloldódásának jelképeként is felfoghatjuk. Ezt az értelmezést erősíti meg Mingkuang kommentárjából az a megjegyzés, hogy a felébredés azt jelenti, hogy a tanítás érdeme a tanító saját érdemévé vált. A buddhista tanokban a tanítás az érdemszerzés egyik fontos módszere, és nem nehéz belátnunk, hogy a tanítás nem kizárólag a hallgató javát szolgálja, hanem a tanítás során a tanító is mélyebben megtapasztalja azoknak a tanoknak az igazságát, amelyeket kifejt. Zhanran felébredése valószínűleg nem végső megvilágosodást, hanem az igazság egy mélyebb szintű megértésével egyenértékű felébredést jelent, egy lépcsőfokot a tökéletes megvilágosodás felé vezető egy jármű útján. Mindezt Zhanran nem fogalmazza meg, hanem az álom és a felébredés szimbólumainak az eszközével sejteti ezt a lehetséges értelmezést.

VI. ÖSSZEGZÉS

VI.1. Az értekezés szerkezete

A gyémántpenge szövege egységes tömböt alkot, Zhanran nem osztotta művét fejezetekre, és címeket sem rendelt az egyes részekhez, mindenfajta tagolás a kommentátorok munkája. A mű tartalma azonban követi az értekezésekre jellemző hármastagolást, ezek a bevezető, a fő tanítás és az elterjedés, amelyek közül a középső rész a legterjedelmesebb. A bevezető részben néhány általános megállapítás hangzik el a buddhatermészet tanításáról, és megismerkedünk a dialógus szereplőivel. A fő tanítás több tematikus részre osztható, és a különböző vallásfilozófiai témákról zajló vita alkotja. Az elterjedésrészben azt részletezi a szerző, hogy hogyan kell továbbadni, terjeszteni és tanítani a műben elhangzott tantételeket.

Amellett, hogy a munka az értekezésekre jellemző hármastagolást követi, keretes szerkezettel rendelkezik. A bevezető részben az álomba merülő Zhanran képe tárul az olvasó elé, aki álmában, öntudatlanul jelenti ki, hogy az élettelen tárgyaknak van buddhatermészetük. Ezt követi a hivatlan látogató megjelenése, akit Zhanran vendégnek nevez. A mű záró soraiban Zhanran felébred álmából, nem találja sehol vitapartnerét, és rádöbben, hogy álom volt a vendéggel folytatott párbeszéd. Az álommotívumon kívül a vendég kinézetének leírása is keretbe foglalja a dialógust, megjelenésekor kinézete vadságot, műveletlenséget és Zhanrannal szembeni tiszteletlenséget sugall, a mű legvégén pedig a tanítvánnyá vált vendég kinézete megszélidül, arca örömtől sugárzik, és mesterének fogadja el Zhanrant. A kerettörténeten belül zajlik kettejük párbeszéde, amely a mű első felében vitajellegű, majd a második felében, a vendég megtérését követően mester és tanítvány közt zajló párbeszéd. A dialógus során a vendég megszólalásai, kérdései általában rövidek, Zhanran feleletei pedig hosszúak, kifejtőek. Kivételt képez ez alól a 47. és a 48. rész (amelyeknek a *Vendég vallomása* és *A vendég megválaszolja a kérdéseket* címeket választottam), ezekben a részekben Zhanran a kérdező, a főszerep pedig a tanítvánnyá lett vendégé.

A hármas tagolás az értekezések megszokott jellemzője, a keret-történet azonban Zhanran képzelőerejéről, irodalmi készségéről árulkodik.

VI.2. Idézetek és utalások

A műben található idézetek és utalások legtöbbször töredékesek, ritka a pontos idézet. A legtöbbet idézett művek a *Nirvāṇa sūtra* (összesen 36 idézetet és utalást találtam), a *Lótusz sūtra* (összesen 19 idézetet és utalást számoltam össze) és az *Avataṃsaka sūtra* (összesen 10 idézetet és utalást azonosítottam). A mű első felében legtöbbet a *Nirvāṇa sūtrából*, második felében pedig a *Lótusz sūtrából* idéz. Az *Avataṃsaka sūtrából* vett idézeteket leginkább a munka közepe felé találjuk. A *tiantai* iskola szerint ez az a három *sūtra*, amely a legtokéletesebb formában tartalmazza Buddha szavait, az *Avataṃsaka sūtra* Buddha hirtelen tanítását tartalmazza, a *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* pedig Buddha tanításának végső, legtokéletesebb, ötödik korszakában hangzottak el. Ezeken kívül Zhanran számos más *sūtrából* is idéz egy-egy helyen (például: *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*, *Prajñāpāramitā sūtrák* stb.). Ezeken kívül Zhanran értekezésekből is idéz, a legtöbbet idézett szerző természetesen Zhiyi (összesen 4 idézetet és utalást találtam), de találunk egy-egy idézetet Fazang egyik művéből és a *Foxing lumból* is. A buddhista művekből vett idézeteken kívül három *Zhuangzi*-utalás is előfordul a műben.

VI.3. A jelentésrétegek gazdagsága

Az egyébként nem túl hosszú, mindössze egy tekercsből álló mű tartalma nagyon gazdag, és témáját tekintve rendkívül szerteágazó. Az idézetekkel és utalásokkal telesztölt írás szinte minden mondata tartalmaz utalást, töredékes, pontatlan vagy pontos idézetet valamelyik *sūtrából* vagy értekezéséből. Az érvek és az ellenérvek bonyolult szövedékét a szerző minden esetben a buddhizmus valamelyik szent szövegére való hivatkozással alapozza meg. A mű olvasása során szembesülünk azzal a ténnyel, hogy a *tiantai* iskola szellemében alkotó Zhanran – elődjéhez, Zhiyihez hasonlóan – saját olvasattal

ruházta fel a *sūtrák* eredeti jelentését. Így *A gyémántpenge* szövegében található egyetlen motívum is számos jelentésréteget hordoz. A főszövegből kiindulva, ahhoz képest korábbi réteg, egyrészt az idézett *sūtra*, másrészt pedig Zhiyi vagy Guanding a szöveghez írott kommentárja, amelynek ismerete legalább annyira fontos, mint az eredeti idézeté. A szöveg elemzése során láthattuk, hogy a hivatkozási alapként alkalmazott *sūtra*idézet jelentése és annak *tiantai* szellemiség szerinti értelmezése sokszor eltér egymástól. A főszövegnél későbbi rétegek a műhöz írott kommentárok, amelyek a főszöveg tömörsége, nehezen olvashatósága miatt nélkülözhetetlenek, ugyanakkor, amint láthattuk, bőven találunk példát eltérő értelmezésekre a kommentárok között.

A jelentésrétegek feltárási módszerének illusztrálására jó példának bizonyul a címben is szereplő *aranypenge* motívuma. A főszöveghez képest legkorábbi réteg az aranypenge-motívum előfordulása a *Nirvāṇa sūtra* jó orvosról szóló hasonlatában.⁶²⁰ Az első, legkorábbi réteg tehát maga a hasonlat. *Egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy meggyógyíttassa a szemét. A jó orvos egy aranypengével eltávolította a szemét fedő hályogot, majd felmutatta egy ujját, és megkérdezte a vak embertől, hogy látja-e, vagy sem. A vak ekkor azt válaszolta, hogy még mindig nem lát semmit. Az orvos ismét felmutatta két, majd három ujját, és erre a beteg azt válaszolta, hogy már homályosan látja.* A második, elemzett szövegnél korábbi réteg a hasonlat értelmezése a *Nirvāṇa sūtrában*. Buddha akkor meséli el ezt a hasonlatot, amikor Kāśyapa *bodhisattva* a buddhatermészet csodálatos és mélységesen titokzatos tanításáról beszél. Buddha úgy fejti meg a hasonlatot, hogy mielőtt a *Nirvāṇa sūtrát* hirdette volna, még azok a *bodhisattvák* sem voltak képesek önnön buddhatermészetük megismerésére, akik valamennyi tökéletesség [*pāramitā*] gyakorlását teljesen elsajátították. Miután a *Nirvāṇa sūtra* kifejtése megtörtént, már homályosan látják a buddhatermészet lényegét. Az „aranypenge” tehát a *Nirvāṇa sūtra* azon tanításának a jelképe, amely által a buddhatermészet meglátható, megsejthető. Zhanran címválasztása nem véletlen, a buddhista tanításokban jártas olvasó már a címből tudni fogja, hogy a mű témája a buddhatermészet lesz. A harmadik korábbi réteg a hasonlat értelmezésére Guandingnak a *Nirvāṇa*

⁶²⁰ A hivatkozott szövegrészek teljes fordítását lásd a III.2.1.1. számú fejezetben.

sūtrához írott kommentárjában olvasható. Guanding a felmutatott három ujjat – amelyet a *Nirvāṇa sūtra* nem értelmez – a Zhiyi által megfogalmazott három igazság jelképének tekinti, és kijelenti, hogy sem az üresség igazságának a megértése, sem az üres és a függő két igazságának a megértése nem vezet el a buddhatermészet megglátásához, hanem csakis a kölcsönös tartalmazásban lévő három igazság az, amely a buddhatermészet lényegét megsejteti. Zhanran alaposan ismerte ezt az értelmezést, hiszen ő végezte el Guanding *Nirvāṇa sūtrához* írott kommentárjának utólagos javítását.⁶²¹

A főszöveg (középső réteg) a következő: ***A tökéletes [siddham] „i” betű aranypengéje a négy szemet elfedő tudatlanság homályát eloszlatva minden helyen egyaránt láthatóvá teszi Vairocana Buddha buddhatermészetének a jelét. Az erő hozzáadásával a rész-rehajló, relatív [tanítás] kételyei darabokra törnek.*** A szövegelemzésből tudjuk, hogy a *siddham* „i” betű áttételesen szintén a kölcsönös tartalmazásban lévő három igazság szimbóluma, láthatjuk tehát, hogy Zhanran Guanding értelmezését viszi tovább, ugyanakkor egy újabb motívumot rendel az aranypengéhez. A *siddham* „i” ***betű arany pengéjének*** olvasata tehát az, hogy Zhanran úgy teszi láthatóvá, érthetővé a buddhatermészet tanítását, hogy a kölcsönös tartalmazásban lévő három igazság paradigmája szerint értelmezi a *Nirvāṇa sūtra* buddhatermészetről szóló tanítását. A fogalomhoz hozzáadja az erő írásjegyet is – így lesz a címben aranypengéből gyémántpenge – célként pedig a relatív tanítás (*upāya*) kételyeinek az eloszlatását nevezi meg. A művet végigolvasva világossá válik, hogy a Zhanran által megcáfolni kívánt relatív tanítás itt elsősorban a *Nirvāṇa sūtra* azon tanítására vonatkozik, amely kimondja, hogy az élettelen tárgyakkal nincs buddhatermészetük.

Az első, elemzett szövegnél későbbi réteg Mingkuang értelmezése. Mingkuang megnevezi az „aranypenge” fogalom forrását, és utal Guanding értelmezésére is. További későbbi rétegek a Song-kori kommentárok, amelyek mind hosszasan értekeznek a fogalomról, és újabb összefüggésekre mutatnak rá, amelyekkel további jelentésrétegekkel gazdagítják az „aranypenge” fogalmát és annak egyre bővülő értelmezéseit.

⁶²¹ Lásd a disszertáció I.2 *Zhanran élete* című fejezetében Zhanran műveinek a felsorolását.

VI.4. Az értekezés lényeges pontjainak rövid összefoglalása

Bevezetés (1–5)

A tulajdonképpeni bevezető rész előtt található a főcím és annak értelmezése, ennek központi fogalma az „aranypenge”, amelynek jelentésrétegeit a fentiekben vázoltam. A tulajdonképpeni bevezető részben Zhanran kifejti a buddhatermészet megértésének a fontosságát, és leszögezi, hogy ez a *mahāyāna* alapja. Emellett bevezet néhány olyan lényeges gondolatot, amely a bizonyítás során többször is előfordul a műben. Megjelenik az a gondolat, hogy a buddhatermészet jót és gonoszt egyaránt magába foglal, amely összefügg a tíz létbirodalom kölcsönös tartalmazásának *tiantai* alapelvével. Ezt követi az a kép, amelyben Zhanran egy csendes éjszakán a buddhatermészet jelentésén elmélkedve álomba merül, és kijelenti bizonyítandó tantételét.

Fő tanítás 1.: A *Nirvāṇa sūtra* és az élettelen tárgyak buddhatermészetének a tagadása (6–18)

Zhanran a leg súlyosabb ellenérv cáfolatával kezdi művét, ez a *Nirvāṇa sūtra* „*Kāśyapa bodhisattva*” című fejezetének azon szövegrésze, amely kijelenti: „*Aminek nincs buddhatermészete, az az összes úgynevezett élettelen tárgy, a falak, a kerítések, a cserepek és a kövek.*” Zhanran több lépésben bizonyítja be, hogy ez a szövegrész a *Nirvāṇa sūtra* relatív tanításához tartozik, azaz csupán *upāya*, ügyes módszer, amelyet Buddha a kevésbé fejlett lények érdekében alkalmazott. Bebizonyítja, hogy a buddhista tanokban kellőképpen jártas személy képes elválasztani a relatívat a valóstól, képes meglátni a tanítások mögött rejlő szándékot, megismerve ezáltal, hogy mely tanítások azok, amelyek Buddha végső soron valós igazságát közvetítik. A tanítások relatív és végső soron valós szerinti rendszerezése a *tiantai* iskola érvelési módszerének egyik legfőbb eszköze. Ezzel a módszerrel a *tiantai* iskola mesterei képesek voltak a hitelesség megőrzésével, saját meglátásaik szerint értelmezni és rendszerezni a buddhista szövegek terjedelmes és szerteágazó korpuszát. Kiemelték és hivatkozási alapul használták azokat a tanításokat, amelyek leginkább megfeleltek az iskola szellemiségének, úgy, hogy az iskola tantételeivel ellentétes tanításokat sem vetették el, hanem csupán „relatív tanításoknak” minősítették.

Zhanran bizonyítása több lépésben zajlik. Az első lépésben emlékezteti a vitapartnert az *icchantikák* buddhatermészete körül lezajlott vitákra. Egyrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy ahogyan tévedtek egykor, akik azt vallották, hogy az *icchantikáknak* nincs buddhatermészetük, úgy most is tévednek azok, akik úgy tartják, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük. Másrészt utal arra, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* vannak olyan szövegrészek, amelyek végső soron nem valóságok, hiszen Zhanran korában általánosan elfogadott nézet volt, hogy minden lénynek, még a leggonoszabbaknak is van buddhatermészetük, a *Nirvāṇa sūtrában* pedig találunk olyan állításokat, amelyek az ellenkezőjét tartalmazzák.⁶²² A retorikai jellegű érv után következnek az alaposan felépített, racionális érvek mentén haladó cáfolatok. A második érv az, hogy csupán a *hīnayāna* osztja a létezőket élőkre és élettelenekre, a *mahāyāna* – amely Zhanran szóhasználatában elsősorban a *tiantai* iskola tökéletes tanítását jelenti – eleve nem tesz különbséget élő és élettelen között, ezért nem mondja explicit módon, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. A harmadik érv az, hogy a *Nirvāṇa sūtra* fent idézett, élettelen tárgyakra vonatkozó kijelentése relatív tanítás. Ennek bizonyítására Zhanran tágabb kontextusba helyezi az állítást. A nyolcadik résztől a tizenennyolcadikig tart a *Nirvāṇa sūtra Kāśyapa bodhisattva* című fejezetének az elemzése. Ez az értekezés legnehezebb, egyben legsematikusabb része. A szöveg bonyolultsága a párhuzamos síkon zajló párbeszédek – Buddha és *Kāśyapa* párbeszéde a *Nirvāṇa sūtrában*, Zhanran és a vendég párbeszéde *A gyémánt-pengében* – eltérő jelentéséből, az eredeti párbeszéd (szándékos?) elferdítéséből, félremagyarázásából adódik. Zhanran olyan értelmet tulajdonít Buddha és *Kāśyapa* párbeszédének, amely meglehetősen spekulatív, és nem következik a *sūtra* szövegéből. Buddha és *Kāśyapa* idézett párbeszéde a buddhatermészet és az üres tér párhuzamával kezdődik. A párhuzam alapja az, hogy mindkét fogalomra igaz, hogy időtlen, nem belső és nem külső, minden helyet áthat, valamint akadálytalan. Abból, hogy nem belső és nem külső, Zhanran azt a következtetést vonja le, hogy a buddhatermészet nem korlátozód-

⁶²² Az *icchantikák* kérdéséről és az olyan idézetekről, amelyek kimondják, hogy az *icchantikáknak* nincs buddhatermészetük lásd a disszertáció II.1.6. A *buddhatermészet fogalma a mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtrában* című fejezetét.

hat sem a lények belső tudatára, sem a külső formákra, a minden hely fogalmából pedig nem zárhatjuk ki az élettelen tárgyakat. Zhiyi a buddhatermészetet három ok szerint határozta meg, a három ok közül a gyakorlásban és a bölcsességben megnyilvánuló tett- és értelemokok nyilvánvalóan csak élőlények esetében értelmezhetők, Zhanran azonban úgy érvel, hogy a mindenre kiterjedő alapvető ok gyakorlás és bölcsesség hiányában tartalmazza megnyilvánulatlan másik kettőt. Figyeljünk föl rá, hogy az okok itt semmiképpen sem statikus kiindulási pontokat jelentenek, hanem dinamikus, mozgató erőket, hatásokat. Abból a tantételből, hogy az eredmény szintjén a buddhák tudata és valamennyi *dharma* közt nincs akadály, Zhanran az ok és eredmény nem kettősségéből kiindulva azt a következtetést vonja le, hogy az ok szintjén sem lehet akadály a lények tudata és a környezetet alkotó *dharmák* között. A *Nirvāṇa sūtra* ezt követően meghatározza, hogy az üres tér és a buddhatermészet mégsem azonos, mivel a buddhatermészet létező, az üres tér pedig nem létező kategória. Zhanran a három ok szerint értelmezi *Kāśyapa*nak azt a kérdését, hogy ha a Tathāgata, a *nirvāṇa* és a buddhatermészet létező, akkor a hasonlat értelmében miért nem létezik az üres tér is. Azt a következtetést, hogy *Kāśyapa* a relatív tanítás szerint kérdez, a *sūtra* szövege nem támasztja alá. Zhanran szemszögéből ennek bizonyítása azért fontos, mert e kérdésre adott válasz tartalmazza azt a kijelentést, hogy a buddhatermészet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra. Így Zhanran (meglehetősen nyakatekert logikával ugyan, de azért) kijelentheti, hogy Buddha azért válaszol a relatív tanítás értelmében, mert *Kāśyapa* is a relatív szerint kérdezett. Buddha válaszában három ellentétpárt határoz meg, ezek: a *nirvāṇa* és ellentéte, a nem *nirvāṇa*, ami a szennyezett lételemeket jelenti, a Tathāgata és ellentéte, a nem Tathāgata, ami a lényeket jelenti, és végül a buddhatermészet és ellentéte a nem buddhatermészet, ami az élettelen tárgyakat jelenti. Zhanran logikai következtetése ezen a ponton megalapozottnak látszik, az ellentétpárok ugyanis csakis relatív szinten, feltételelesen lehetnek egymás ellentétei, végső soron nem lehet ellentét közöttük (különben a lényekből nem lehetne Tathāgata stb.). Az első két fogalom-pár esetében ok és eredmény nem kettőssége áll fenn, az utolsó esetében pedig tudat és forma nem kettőssége. A *Nirvāṇa sūtra* ezt követő állítását, hogy nincs nem üres tér az üres térrel szemben, Zhanran úgy értelmezi, hogy Buddha a végső

soron valós tanítás értelmében feloldja a relatív igazság szintjén létező ellentéteket. Értelmezése szerint, amikor Buddha az üres térhez hasonlítja a buddhatermészetet, akkor azt tanítja, hogy az alapvető ok egyetemes, azaz kiterjed az élettelen tárgyakra is; amikor pedig azt mondja, hogy a buddhatermészet nem olyan, mint az üres tér, a relatív szerint tanít, és azt hangoztatja, hogy az értelemokból kiindulva valósítható meg a Tathāgata bölcsessége, és a tettekől kiindulva érhető el a *nirvāṇa*, ez a két ok tehát behatárolt, nem terjed ki az élettelen tárgyakra. Az üres térről alkotott tíz hamis nézet felsorolása azért fontos, mert ezekből az következne, hogy az üres tér behatárolt, és akkor nem lehetne a mindenre kiterjedő buddhatermészet megfelelője. A tíz hamis nézet cáfolata után Zhanran visszatér a buddhatermészet három okának a kérdéséhez, megállapítja, hogy a relatív tanítás szerint a buddhatermészet tett- és értelemokai csak a lényekre vonatkoznak, ezért ebben a buddhatermészet tanítása nem teljes, a végső soron valós tanításban pedig a buddhatermészet alapvető oka határtalan, és az élettelen tárgyakra is kiterjed, ez a buddhatermészet tanításának a teljessége. Ez a fejezet azzal zárul, hogy Zhanran kijelenti, hogy a téves nézetek oka abban keresendő, hogy az emberek nem ismerik föl, hogy a *Nirvāṇa sūtrában* mely tanítás relatív, és mely tanítás végső soron valós, ezért a következő fejezetben meghatározza e két tanítás elkülönítésének a módszerét.

Fő tanítás 2.: A *Nirvāṇa sūtra* relatív és valós tanításai (19-26)

Zhanran először a *Nirvāṇa sūtra* relatív tanításaira hoz föl példákat, és bebizonyítja, hogy ezek végső soron nem igazak. Az első példa szerint a buddhatermészet csakis a buddhák sajátja, ha így definiáljuk a buddhatermészetet, abból az következik, hogy a lényeknek sincs buddhatermészetük. Ez viszont ellentétes lenne a *sūtra* fő tanításával, amely kijelenti, hogy minden lénynak van buddhatermészete, és ebből az következik, hogy az idézet csupán relatív tanítás. Zhanran tovább fűzi a gondolatmenetet, és kijelenti, hogy mivel az eredmény szintjén a buddhák és a buddhaföldek akadálytalanok, ezért az ok és az eredmény nem kettősségből az következik, hogy az ok szintjén sem lehet kettősség a lények és az élettelen környezet között. Ezt követik olyan idézetek, amelyek a buddhatermészetet csoportokra és szintekre osztják, amelyek nyilvánvalóan csakis relatív tanítások lehetnek. A relatív tanítások bemutatását követően a szerző megin-

dokolja, hogy Buddha a tan hanyatlási korszakában élő, gyengébb képességű lények érdekében tanította ezeket, akik nem képesek a végső soron valós tanítás befogadására, és nem ismerik fel forma és a tudat nem kettőssét. Zhanran ezután bemutatja, hogy Buddha nemcsak a *Lótusz* és a *Nirvāṇa sūtrák* korszakában tanította a végső, tökéletes tanítást, hanem a térítés mind az öt korszakában találunk olyan tanításokat, amelyek összeegyeztethetők a kölcsönös tartalmazás, a nem kettősség és az egy gondolatban benne lévő három ezer világ *tiantai* tanításainak a szellemiségével. E kitérő után visszatér a *Nirvāṇa sūtra* elemzéséhez, és háromfajta tanítást határoz meg: amelyben a relatív és a valós keveredik (pl. a *Kāśyapa bodhisattva* című fejezet idézett sorai); amely csak relatív (pl. azok a hasonlatok, amelyekben a buddhatermészet szintekre osztható), és amely csak valós (pl. a *siddham* „i”, a két madár stb. hasonlatai). A hasonlatok bemutatása után Zhanran visszatér az eredeti gondolathoz: a végső soron valós tanítás szerint a buddhatermészet mindenhol jelen van, élőben és élettelenben egyaránt, a probléma csupán az, hogy az emberek nem tudják különválasztani a valós tanításokat az ügyes módszerektől.

Fő tanítás 3.: A *mahāyāna* tökéletes tanítása (27-30)

A *mahāyāna* tökéletes tanításának bemutatásakor először a tanítás ötödik, legtökéletesebb korszakához tartozó *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* végső tanításait mutatja be. Utal a *Lótusz sūtra* kiválóságára, amelyben Buddha feltárta a relatív tanítások mély értelmét, és kinyilvánította a végső soron valós tanítást, minek következtében minden *sūtra* és minden tanítás a végső igazság hordozójává válik. A *Lótusz sūtra* hirdetése után a hallgatóság nagy része elérte a megvilágosodást, Buddha azonban attól tartott, hogy a jövőben lesznek olyan lények, akik továbbra sem fogják elhinni, hogy saját maguknak (de még az *icchantikáknak* is) van buddhatermészetük, ezért a *Nirvāṇa sūtrában* Buddha kifejezetten erre helyezi a hangsúlyt. Zhanran szerint ebből nem következik, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük.

Ezt követően a szöveg a Zhanran korában népszerű *huayan* iskola által gyakran használt csak-tudat és valós jelleg (*bhūtatathatā*) fogalmak elemzésével bizonyítja a *huayan* iskola következtetlenségét, amennyiben tagadja az élettelen tárgyak buddhatermészetét.

Zhanran kritizálja a tiszta tudaton való meditáció *huayan* gyakorlatát, arra hivatkozva, hogy mivel a meditáló tudata szennyezett tudat, ezért aki a tiszta tudaton akar elmélkedni, az a saját tudatán kívül keresi a meditáció tárgyát, és ez nyilvánvalóan helytelen. Zhanran szerint következtelenség hinni a csak-tudat filozófiájában és ezzel egy időben elutasítani az élettelen tárgyak buddhatermészetének az elméletét. A *tiantai* filozófia szerint forma és tudat nem kettősségből az következik, hogy a csak-tudat nem más, mint a csak-forma stb. Elhinni, hogy minden a tudaton belül van, és mégis kételkedni az élettelen tárgyaknak buddhatermészetében következtelenség, mivel az élettelen tárgyak (környezet) szintén a tudaton belül vannak, és aki elutasítja, hogy ezeknek lenne buddhatermészetük, az lényegében azt utasítja el, hogy a saját tudatának van buddhatermésze. A csak-tudat lényegisége csakis úgy fogható föl, mint ami nem kizárólag tiszta tudat, hanem olyan tudat, amely mindent tartalmaz, és mindenre kiterjed. Mivel a tudat mindent tartalmaz, ezért végső soron nincs lényegi különbség egy porszem, a tudat, a lények és Buddha között.

A valós jelleg fogalma megtalálható a *Ratnagotravibhāga* című értekezésben, amelynek egyik fő tanítása a *tathāgatagarbha* és a tantest azonossága. Ez a mű úgy határozza meg a lényekben lévő *tathāgatagarbhát*, mint amely „szennyezettséggel keveredett valós jelleg”, a tantestet pedig úgy, mint amely „szennyezettségtől mentes valós jelleg”. A *hit felkeltése a mahāyānában* című értekezés részletesen elemzi a valós jelleg fogalmát, és a lények tudatával azonosítja, amely eredendően tiszta, és csak a tudatlanság hatására keletkeznek benne szennyeződések, akár az óceán tiszta vizének a felszínén a mulandó hullámok. Zhanran szerint egyoldalú megközelítés a valós jelleget kizárólag tisztaként meghatározni, mivel nemcsak a buddhák tiszta tudatával azonos, hanem a lények szennyezett tudatával is. Az, hogy a lények tudata tartalmazza a buddhatermészetet, a *tiantai* filozófia szerint nem azt jelenti, hogy a szennyezett tudat mélyén rejtőzik a tiszta tudat, vagy hogy a tiszta tudatot porként lepi be a szennyezettség, hanem azt, hogy a szennyezett tudat a három igazság értelmében tartalmazza a buddhatermészetet, szennyezett és tiszta nem kettő. Ebből az következik, hogy a saját tudatunkban felmerülő szennyezett gondolatokon való meditáció vezet el a buddhatermészet megértéséhez.

A „feltételek szerint változó, mégis örök, változatlan” valós jelleg a *huayan* iskola által gyakran használt terminus, ahol ez a tudat végső természetét jelenti. Az összetett fogalom értelme, hogy a valós jelleg vagy abszolút természet jelen van a lények tudatában, mégis mindvégig megőrzi eredendő tisztaságát. Zhanran tehát úgy száll vitába a *huayan* iskolával, hogy az ellenfél számára ismert és elfogadott terminológiát alkalmazza és elemzi. Úgy érvel, hogy a valós jelleg örök, változatlan aspektusa miatt, valamennyi *dharma* azonos vele, a feltételek szerint változó aspektus miatt viszont a valós jelleg is megtalálható valamennyi létezőben, és mindeközben nem tesz különbséget élő és élettelen között. E viszonyt Zhanran a klasszikusnak számító hullám és víz hasonlatával teszi érzékletessé, amelyet *tiantai* szemszögből értelmez. A víz nedvességtermészete egységes, állandó természet, amely az abszolút princípiumnak, a buddhatermészetnek vagy a valós jelleg változatlan aspektusának a jelképe. A különböző formát öltő, egymás után keletkező és megszűnő hullámok a jelenségeknek, avagy a valós jelleg feltételek szerint változó aspektusának felelnek meg. A hullámok szintjén különböző formát ölt élő és élettelen, az egylényegű nedvességtermészet szintjén azonban semmi különbség nincs közöttük.

Fő tanítás 4.: A dharmatermészet és más fogalmak magyarázata (31–35)

Zhanran és a vendég párbeszédének történetében, ezen a ponton Zhanrannak sikerült álláspontjáról részben meggyőznie a vendéget. A vendég azonban újabb ellenérvvel hozakodik elő, amely állítása szerint a *Dazhidu lun* tanítása. Az idézet a következő: „[A valós jelleget] az élőlényekben buddhatermészetnek kell nevezni, az élettelenekben pedig dharmatermészetnek.” Zhanran azonban rávilágít, hogy a *Dazhidu lun*ban nincs ilyen állítás, és a kulcsszavakra rákeresve azt találjuk, hogy valóban nincs még ehhez hasonló sem. Zhanran nem nevezi meg, hogy honnan származik ez az idézet, csak annyit mond, hogy egy kommentárból. A kijelentést a *huayan* iskola harmadik pátriárkájának Fazangnak a *Magyarázatok A hit felkeltése a mahájánában értekezéshez* (*Dasheng qixin lun yiji*) című művében találjuk meg. Miután bebizonyította, hogy a fenti idézet nem „hiteles” forrásból vagy legalábbis nem a megnevezett forrásból ered, ráter az idézet tartalmának a kritikájára. Ennek lényege, hogy Buddha,

a lények és a *dharmák* végső soron nem különböznek egymástól. A buddhatermészet és a dharmatermészet fogalmak azonosságának a bizonyításában Zhanran kifejti, hogy az alacsonyabb szintű *hīnayāna* tanítás számára ismeretlen a buddhatermészet fogalma, ezért csak dharmatermészetről beszél, a *mahāyāna* értelmében viszont a kettő azonos.

Zhanran a továbbiakban felsorol néhány fogalmat, amelyeket a buddhatermészet szinonimáiként határoz meg (ezek: *dharmā-dhātu*, végső valóság, valódi tulajdonság, igaz természet), majd következetes gondolatmenettel bebizonyítja, hogy ezek a fogalmak sem oszthatók két részre élők és élettelenek szerint, tehát mindkét kategóriára egyaránt vonatkozniuk kell. A bizonyítás során Zhanran több helyen is az *Avatamsaka sūtrából* idéz, amely a *huayan* iskola szerint a legkövetelmesebb formában tartalmazza Buddha szavait. Ezek olyan idézetek, amelyek kimondják, hogy a *dharmák*ban meglátható Vairocana és Śākyamuni Buddha, valamint a buddhák tanteste. Az idézetek együttesen azt a gondolatot fejtik ki, hogy valamennyi *dharmának* buddhatermészete van, ezért a *dharmák* alapvetően tiszta és üres természetének megértése azonos a buddhatermészet meglátásával.

Miután bebizonyította, hogy az említett fogalmak lényegi jelentése azonos, Zhanran hozzáteszi, hogy ami a fogalmak hatáskörét illeti, mégis vannak köztük eltérések. Zhanran három kategóriát különböztet meg aszerint, hogy inkább az ok, az eredmény vagy mindkettő szintjére alkalmazzuk az adott fogalmat. Azokat a kifejezéseket, amelyekben benne van a „természet” (*xing*) szó, az ok szintjére alkalmazzuk, és a profán világban benne rejlő abszolút princípiumot jelentik. Amelyekben nincs benne a „természet” (*xing*) szó, általában mindkettőre, az ok és az eredmény szintjére is alkalmazzuk. Végül a szanszkrit kifejezések hangzás szerinti átírásait csak az eredmény szintjére alkalmazzuk. Mivel a Zhanran számára legfontosabb kifejezés, a buddhatermészet az első kategóriába tartozik, ezért csak az első kategóriát tárgyalja részletesen, a másik kettőre nem tér ki. Zhanran kifejti, hogy az ok szintjére alkalmazott kifejezésekben azért van benne a „természet” szó, hogy gyakorlásra buzdítsa a lényeket az a tudat, hogy bennük van a Buddhával azonos természet megvalósításának a lehetősége. Miután Zhanran megvilágította az azonos jelentésű, de eltérő nevű kifejezések alkalmazásának általános szabályait, megemlíti, hogy vannak azonos

nevű, de különböző jelentésű fogalmak is. Számos olyan kifejezés van, amely a *mahāyānā*ban és a *hīnayānā*ban egyaránt megtalálható, mást jelent azonban az egyikben és a másikban.

A fogalmak elemzése után Zhanran kitágítja a perspektívát, és összegzi a létezők élők és élettelenek szerinti elkülönítésének a hibáját. Zhanran a nem buddhista filozófiáktól kezdve a közös tanításig, hierarchikus sorrendben végighalad a tanításokon, és minden tanításból kiemel két-két olyan nézetet, amely közül az első a személyes énre vagy tudatra, a második pedig a lételemekre (vagy élettelen tárgyakra) vonatozik. Valamennyi nézet a kettő közti valamilyen szintű tartalmazást vagy azonosságot közvetít. Végül arra következtet, hogy még ezek, az egyébként alacsonyabb tanításokhoz tartozó nézetek is helyesebbek, mint azt gondolni, hogy Vairocana csak személyes, a környezet pedig csupán élettelen tárgyak halmaza, és semmi több.

Fő tanítás 5.: A buddhatermészet három okának magyarázata és a negyvenhat kérdés (36–46)

Az álombeli párbeszédben, ezen a ponton a vendég elhiszi, hogy az alapvető okként létező buddhatermészet valóban mindent áthat, beleértve az élettelen tárgyakat is. De még mindig nehezebbre esik elhinni, hogy a buddhatermészet tett- és értelemoka is benne található az élettelen környezetben, hiszen egyértelmű, hogy nem gyakorolhat meditációt, erkölcsi önfegyelmet stb. egy fa, egy fűszál, egy cserép, egyszóval az élettelen tárgyak. Zhanran először elmagyarázza, hogy a vendég azért kételkedik abban, hogy mindhárom ok egyaránt áthatja az élettelen tárgyakat, mivel nincs tisztában olyan fogalmak helyes értelmezésével, mint az ok és az eredmény nem kettőssége, a kölcsönös tartalmazás elve stb. Zhanran válaszképpen negyvenhat kérdést intéz a vendéghez, amelyek mindegyike egy-egy paradoxont tartalmaz. Zhanran azt ígéri, hogy ha csak egyetlen kérdést is helyesen megválaszol, minden kétélye nyomban szertefoszlik, és a lételemek világát tökéletes összhangban, mindent felölelő egységben fogja látni. Annak bizonyítása, hogy a buddhatermészet három oka mindenhol jelen van, nem a logika eszközével és nem is a *sūtrák*ból vett idézetekkel történik, hanem a kérdések nagy része az intuitív megértésre, bölcsességre kíván hatni. A negyvenhat kérdés kilenc témára terjed ki, ezek: a buddhatermészet, az élettelen tárgyak,

a csak-tudat, az élőlények, a buddhaföldek, az eredmény, a hasonlatok és a gyakorlás témakörei.

Zhanran kérdések formájában röviden összefoglalja a *tiantai* iskola legfőbb tanításait. Minden kérdésnek két szerepe van, az egyik az, hogy közvetlenül megdönt, megcáfol valamilyen hamis nézetet, például azt, hogy az élettelen tárgyaknak nincs buddhatermészetük, vagy a tiszta tudatnak kell a meditáció tárgyának lennie stb., a másik pedig az, hogy közvetetten utal az igazságra, amely a kérdéseken való elmélkedés, a válaszadásra tett kísérlet során születik meg a vendégben (illetve az olvasóban). A kérdések megoldókulcsa általában minden esetben a nem kettősség és a kölcsönös tartalmazás elvei, ezért mondja Zhanran, hogy egyetlen kérdés is elég lett volna, mivel egyetlen válasz is választ ad valamennyi kérdésre. Azért tett fel negyvenhat kérdést, hogy mindenki jól megértse, és azért, hogy a kérdések száma megfeleljen az azonosság hat fokozatának, úgy, hogy külön kiemeli az ötödik azonosság negyvenegy alfokozatát, és hozzáadja a maradék ötöt. Feltehetően azért emeli ki az ötödik fokozatot, mert iskolájának hagyományos értelezése szerint ezen a szinten látja meg a gyakorló először a buddhatermészetet, továbbá mivel a végső és a tökéletes megvilágosodás hatodik fokozata nem tartalmaz alfokozatokat, ezért ezek a legmagasabb szintű alfokozatok.

Fő tanítás 6.: A vendég megtérése (47–55)

A kérdések elhangzását követően a vendég megtér, és elhiszi, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Az értekezésben először fordul elő, hogy a vendég veszi át a szót, nemcsak rövid kérdéseket tesz fel, hanem Zhanran szavait összefoglalva maga is a tan magyarázójaként lép föl. Beismeri, hogy legelőször úgy gondolta, hogy egy-egy fűszálnak vagy kődarabnak külön-külön van saját buddhatermészete, amely mindhárom okot tartalmazza. Ez valóban elfogadhatatlan állítás lenne, ezért ijedt meg, amikor először hallotta Zhanran kijelentését. Az élettelen tárgyak buddhatermészete tehát nem azt jelenti, hogy az egyes tárgyak önálló tudattal bírnának, hanem azt, hogy a tudat mint abszolút princípium ezekre is kiterjed. Zhanran ezután megkéri a vendéget, hogy válaszolja meg az egyik kérdést. A vendég a legutolsó kérdésből indul ki, erre ad választ, és ezáltal az összes többi kérdést is megválaszolja. A kiindulópont tehát az, hogy Buddha, a tudat és a lények közt nincs különbség.

Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a tudat és a lények azonosak a buddhákkal és a buddhaföldekkel is, mivel az eredmény szintjén nincs különbség személy és környezet között. Ha felismertük, hogy a buddhatermészet mindent áthat, akkor ebből az következik, hogy a buddhaságban mint eredményben szintén benne található a lények oktermészete. Ez alapján a különbség lények és buddhák között csupán a tudatosság milyenségében van. Abból a felismerésből, hogy a buddhatermészet mindent áthat, az is következik, hogy amikor egy buddha megvilágosodik, akkor a teljes *dharma-dhātu* ennek a buddhának a személye és környezete lesz. Így tehát minden lény a buddhák világához tartozik, a lények a megkülönböztető látásmód miatt azonban nem ismerik fel ezt. Saját szennyezett tudatuk vágyainak, késztetéseinek megfelelően kihasítanak egy részt az egészből, amellyel önmagukat azonosítják, és az „én és enyém” tévképzetei mentén kettősségeket alkotnak, megalkotják saját (személyes tudatból és környezetből álló) világukat, amelynek töredékességét, múlandóságát szenvedésként élik meg.

Ezután Zhanran rövid kitérőt tesz, nagyvonalakban bemutatja a *tiantai* iskolát, és hangsúlyozza a gyakorlás fontosságát. A vendég megkéri Zhanrant, hogy magyarázza el, hogyan szerepel az élettelen tárgyak buddhatermészetének elmélete a négy tanításban. Zhanran elmondja, hogy a *tripiṭaka* és a közös tanításhoz tartozó *śrāvākák*, *pratyekabuddhák* és *bodhisattvák* közül egy sem értette meg a buddhatermészet tanítását. A különleges tanítás kezdő követői az élettelen tárgyakat külön kategóriának tekintik, és azt mondják, hogy ezeknek nincs buddhatermészetük. A különleges tanítás legmagasabb szintjén állók és a tökéletes tanítás követői, akik megismerték a *Lótusz sūtra* tanítását, tudják, hogy az abszolút princípium nem kettős, és hisznek a csak-tudat tanításában, ezért ők azt vallják, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddhatermészetük. Zhanran meghatározza, hogy mit jelent a négy tanítás szerint, külön-külön, a *tudat teremtése*, a *tudat átváltozása*, illetve a *kölcsönös tartalmazás* fogalma. A fogalmak magyarázatának összegzésében megállapítja, hogy a *teremtés* fogalma mind a négy tanításban megtalálható, a *tudat változásának* fogalma csak a különleges és a tökéletes tanításokban szerepel, a *kölcsönös tartalmazás* pedig megtalálható a különleges tanítás felsőbb fokozataiban is, de csak a tökéletes tanításban van meg mindvégig. A továbbiakban Zhanran elmondja, hogy mit je-

lent a *teremtés* fogalma a négy tanításban külön-külön. Első lépésben két csoportra osztja a négy tanítást a teremtés értelmezésének megfelelően. Megállapítja, hogy a *tripiṭaka* és a közös tanításokban a *teremtés* csak a hat közönséges létbirodalomra terjed ki, vagyis a pokol, az éhező szellemek, az állatok, a titánok, az emberek és az istenek tudati világára. A különleges és tökéletes tanításokban a teremtés mind a tíz létbirodalomra kiterjed, vagyis a felsorolt hat birodalom mellett magába foglalja a négy szent világot is, a *śrāvākák*, a *pratyekabuddhák*, a *bodhisattvák* és a buddhák világait. Ezen belül mindkét csoport még két részre oszlik a négy tanítás szerint. A *tripiṭaka* követője a hat létbirodalom keletkezését valósnak látja, mivel a *dharmákat* valósnak gondolja. A közös tanítás követője ugyanezt a hat birodalmat nem keletkezőnek látja, mivel felismeri, hogy a jelenségek lényegi természete az üresség, így tehát nincs sem keletkezés, sem megszűnés. A különleges tanítás a tíz birodalmat keletkezőnek és elmúlónak látja, mivel azonban a lények tudatát szennyezettnek, a buddhatermészetet pedig csakis tisztának látja, ezért azt tanítja, hogy a kölcsönös tartalmazás nem terjed ki a kilenc szennyezett birodalomra, hanem csakis a buddhák tiszta földjére. A tökéletes tanítás szintjén a keletkezés ugyanazt jelenti, mint a kölcsönös tartalmazás, amely mind a tíz létbirodalomra kiterjed. A tökéletes tanítás követője felismeri, hogy a létforgatag három útja nem különbözik a három érénytől, vagyis a karma, a szenvedélyek és a szenvedés nem más, mint a bölcsség, a megszabadulás és a tantest érényei, úgy, mint ösztönző erő és kiindulási alap.

Zhanran megmagyarázza a kölcsönös tartalmazás elvét, az egy gondolatban benne lévő háromezer világ elméletének a szemszögéből. Összefoglalja, hogy az egy gondolatban benne lévő háromezer világ tanítása nagy általánosságban megtalálható a *mahāyāna sūtrákban*, de konkrétan a *Lótusz sūtra* fejt ki, a tíz ekként való tulajdonság (*shi ru*) bemutatásában. Zhiyi a tíz ekként való tulajdonság elemzésében megfelelteti ezeket a három igazság tanításának. Szintén Zhiyi alkotta meg a „háromezer világ” fogalmát a létbirodalmak, ekként való tulajdonságok és világban létezők szorzatából. A valódi tulajdonság minden *dharmára* vonatkozik, ugyanakkor minden *dharma* rendelkezik a tíz ekként való tulajdonsággal. A tíz ekként való tulajdonság tehát meghatározza mind a tíz létbirodalmat, amelyek kölcsönösen tartalmazzák egymást. A végkövetkeztetés az,

hogy az ok és az eredmény, a profán és a szent stb. tökéletesen és örökkön-örökké benne van a háromezer világban, amely benne található egyetlen gondolatban.

Zhanran kifejti, hogy valamennyi szentirat közül a *Lótusz sūtra* a legkiválóbb, röviden elmagyarázza az egy jármű (*ekayāna*) és az ügyes módszerek (*upāya*) tanítását. A *Lótusz sūtra* érdeme, hogy képes feltárni az ügyes módszerekkel tanított relatív tanítások mély értelmét és kinyilvánítani a végső tanítást. Az egyetlen jármű igazságát támasztja alá, hogy a *śrāvakák*, a *pratyekabuddhák* és a *bodhisattvák* végül mind el fogják érni a megvilágosodást. Függetlenül attól, hogy kezdetben a négy tanítás közül melyiket gyakorolta valaki, végül ugyanoda érkezik, és megérti, hogy mindvégig az egyetlen jármű útján haladt. A *Lótusz sūtra* azt tanítja, hogy a lények megmentése érdekében a múlt, jelen és jövő valamennyi buddhája különböző ügyes módszerek eszközével tanított, valójában azonban nincsenek különböző tanítások és járművek, hanem csakis az egyetlen buddhajármű tökéletes tanítása.

A fő tanítás, amely a mű második és leghosszabb tartalmi egysége, azzal ér véget, hogy Zhanran a bemutatott elméleti tanításokon alapuló gyakorlásra buzdítja a vendéget, ígéri, hogy amit hallott, az a bölcsesség magvaiként örökké megmarad a tudatában. Végül elhangzik a kívánság, hogy a jövőben ismét találkozzanak a buddhák gyülekezetében.

Elterjedés (56–60)

A szöveg harmadik és egyben utolsó tartalmi egysége azt tárgyalja, hogy hogyan kell mindezt a tanítást továbbadni. A tanításnak mindenkor a lények képességeihez és hajlamaihoz kell igazodnia, ezért a tanító első feladata, hogy hallgatóságának a képességeit megvizsgálja. Zhanran először kifejti a tanítás általános szabályait, és felhívja a figyelmet, hogy a nem megfelelő alkalommal kinyilatkoztatott tökéletes tanítás akár ártalmas is lehet a felkészületlen, gonosz hajlamokkal rendelkező lények számára. Zhanran ezután rátér annak kifejtésére, hogy hogyan kell előadni az élettelen tárgyak buddhatermészetének a tanítását. Ebben a részben lényegében bemutatja a teljes műben alkalmazott tanítási módszer velejét. A tanítvány meggyőzése három lépésben történik, ezek a következők: (1.) Az okban rejlő buddhatermészet magyarázata: a lények esetében, akik még

semmilyen vallásgyakorlatot nem műveltek, az alapvető ok tartalmazza a tett- és értelemkokokat, a buddhatermészet három oka pedig azonos a *samsāra* három útjával. A tudatlanság szintjén nincs semmi más, csak a *samsāra* három útja, és pontosan ez az a három ok, amelyekből helyes tudatossággal és helyes cselekedetekkel a buddhaság és a *nirvāṇa* megvalósul. A megvilágosodás hiányában a tettok karma, az értelemok pedig tudati szennyezettség, vágyak, ragaszkodás és tudatlanság formájában nyilvánul meg. (2.) A tan átadásának második lépése annak a magyarázata, hogy a buddhatermészet sem nem belső, sem nem külső, hanem hasonló az üres térhez. Vagyis nem a lények testét alkotó belső térben található, sem pedig azon kívül, hanem egyetemes, és minden lételemet áthat, továbbá azonos a *dharma-dhātu*val. (3.) Ha a tanítvány mindezeket már elhitte, akkor azt kell bizonyítani számára, hogy a buddhatermészet nemcsak kiterjed mindenre, hanem a kölcsönös tartalmazás törvényének is megfelel. Ahogyan az eredmény szintjén a buddhák teste és földje nem kettős, ugyanúgy az ok szintjén sem tehetünk különbséget a lények és az élettelen környezet között, tehát az élettelen tárgyak és a buddhatermészet is kölcsönösen tartalmazzák egymást.

Zhanran ezután három lehetséges ellenérvet hoz föl, és megtagadja, hogyan lehet megcáfolni ezeket. A három ellenérv az élettelen tárgyak buddhatermészetének tanításakor alkalmazott három tétellel szemben merülhet föl. Az első ellenérv, hogy a lények buddhatermészete csak és kizárólag a tiszta buddhatermészet. Zhanran úgy érvel, hogy ha ez így lenne, akkor a lények tudata nem lehetne azonos a buddhák tiszta tudatával, mivel a lények tudata szennyezett. Így a kilenc szennyezett birodalomban nem lehetne jelen a buddhatermészet. Az ellenérvre adandó válasz, hogy mindez ellentmond az *Avatamsaka sūtra* tanításának, amely szerint a lények, Buddha és a tudat nem különböznek. A második lehetséges ellenérv, hogy a lények csak a buddhatermészet alapvető okát tartalmazzák, amely a tantesttel azonos, és nincs meg a lényekben a buddhák átváltozás- és jutalomteste. Ez azt jelentené, hogy a lények nem azonosak a buddhákkal, mivel a buddhák a három testnek megfelelően léteznek. A harmadik lehetséges ellenérv az lenne, hogy a lények csak a buddhatermészet alapvető okát tartalmazzák, és ez azonos a tantesttel. Az ellenérvre adandó válasz, hogy a három test nem egy és nem három, és egymást kölcsönösen tartalmazza.

Az elméleti tanítás módszerének a bemutatása után Zhanran elmagyarázza a vendégnek, hogy hogyan buzdítsa gyakorlásra tanítványát. A gyakorlás általános bemutatása után Zhanran kitér négy különböző esetre, és a tanítással kapcsolatos tanácsokkal látja el a vendéget. A mű záró soraiban Zhanran visszatér a bevezetőben bemutatott kerettörténethez, és lezárja az eseményeket, így lesz a filozófiai fejtegetések után maga a történet is kerek egész.

1. számú melléklet

Zhanran életének főbb eseményei

Év	Császár / <i>nianhao</i>	Esemény	Helyszín
711	Ruizong/ Jingyun (710–711)	Zhanran születése.	Jinlingbeli Jingxi, Changzhou tartomány (mai Yixing, Jiangsu tartomány)
727 / 728	Xuanzong/Kaiyuan (713–741)	Mestert keresve utazgat.	Zheyou, Kelet-Zhe (Zhejiang)
732		Találkozás Fangyan mesterrel: a <i>Nagy lecsendesedés és szemlélődés</i> című művet tanulmányozza.	Dongyangbeli Jinhua (Zhejiang)
730 / 731		Zhanran Zuoxi Xuanlang mester tanítványa lesz. <i>Zhiguan</i> meditációt tanul.	Zuoxi-hegy (Zhejiang)
732 (?) után		Zhanran világi buddhistaként tanít.	
748	Xuanzong/Tianbao (742–756)	Zhanran szerzetessé avatása.	Jingle kolostor a Jun-hegyen (Yixing, Jiangsu)
748 után		Tanyi (692–771) vinaya mestertől tanulja a vinayát.	Yuezhou (Shaoxing, Zhejiang)
		<i>Zhiguan</i> meditációt tanít.	Kaiyuan kolostor (Jiangsu)
754 után		Xuanlang halála (754) után egyedül kóborol Délkelet-Kínában (An Lushan-felkelés 755–763 évei alatt).	

?	Suzong (ur. 756–762) [...] Daizong/Dali (766–779)	Meghívásokat kap az udvarba, amelyeket betegsége hivatkozva elutasít. Egyre több tanítványa lesz.	
757-777		A Kaiyuan kolostorba költözik, megírja legfontosabb kommentárjait Zhiyi fő műveihez.	Kaiyuan kolostor (Jiangsu)
782	Dezong/ Jianzhong (780–784)	Zhanran halála.	Tiantai-hegy, Folong templom (Zhejiang)

2. számú melléklet
A buddhatermészet fogalmát tárgyaló sűrűk és értekezések

Cím	Szerző	Kelet- kezése	Kínai fordítások / Értekezések	A fordító neve	Keletkezése	Főbb tanítások a buddhatermésztől
Tathāgatagarbhasūtra (eredeti elveszett)		3. sz. má- sodik felé- ben már valószínű- leg létezett	佛藏方等經 (elveszett)	法炬	3. sz. vége, 4. sz. eleje	A <i>tathāgatagarbha</i> fogalom keletkezése. Kilenc hason- lat: szennyes közegebe rejtett kincs. Minden lényben talál- ható egy Tathāgata.
			大方等如來藏經 (elveszett)	法祖	3. sz. vége, 4. sz. eleje	
			大方等如來藏經 (T16: 666.)	Buddhabhadra 佛陀跋陀羅	5. sz. eleje / 420 (?)	
			大方廣如來藏經 (T16: 667)	Amoghavajra 不空	8. sz. közepe	
Śrīmālādevīśiṃhanā- da sūtra (eredeti elveszett)	4. sz. előtt, 3. sz. (?)		夫人經 (elveszett)			Az egy jármű kiindulópont- ja a mindenki azonos <i>tathāgatagarbha</i> . A tudat ere- dendően tiszta, a leg súlyos- abb szennyezettség a tudat- lanság. A <i>tathāgatagarbha</i> miatt gyűlölik a lények a szenvetést, és törekednek a <i>nirvāṇa</i> fele. A <i>tathāgata- garbha</i> a jelenségvilág alapja.
			勝鬘師子吼一乘 大方便方廣經 (T12: 353)	Guṇabhadra 求那跋陀羅 (394-468)	436.	
			勝鬘夫人會 (T11: 310) (A Ratnakūṭa 大寶積經 48. fejezete)	Bodhiruci 菩 提流志	Bodhiruci 693-ban érkezett Chang'anba	

Cím	Szerző	Keletkezés	Kínai fordítások / Értekezések	A fordító neve	Keletkezése	Főbb tanítások a buddhatermészetről
Ratnagotravibhāga (Ratnagotravibhāga-mahāvānōt-taratantra-śāstra)	Kínai hagyomány szerint Sāramati 賢慧	4. sz. (?)	寶性論 (究竟一乘寶性論 T31: 1611)	Ratnamati 勒那摩提	511.	Egyetlen Indiában keletkezett értekezés a buddhatermészetről. A <i>tathāgatagarbha</i> hagyomány legfontosabb alapszövege, összefoglalja ez addig keletkezett tanításokat.
Lankāvatāra sūtra		4. sz. (5. sz. ?)	楞伽經 (elveszett)	Dharmakṣema 曇無讖	412–433	A <i>tathāgatagarbhā</i> t az ālayavijñānával azonosítja. Az ālayavijñāna eredendően tiszta, és csak később szennyeződik be. A jelenségvilág a <i>tathāgatagarbhā</i> ból jön létre. A <i>tathāgatagarbhā</i> nak két aspektusa van: egy tiszta és egy szennyezett.
			楞伽阿跋多羅寶經 (T 670)	Guṇabhadra 求那跋陀羅	443	
			入楞伽經 (T 671)	Bodhiruci 菩提流支	513	
			大乘入楞伽經 (T672)	Śīksānanda 實叉難陀	700 körül	

Cím	Szerző	Kelet- kezése	Kínai fordítások / Értekezések	A fordító neve	Keletkezése	Főbb tanítások a buddhatermészetről
(Mahāvānāśraddhot- pāda śāstra ?)	Kínai ha- gyomány szerint Aśvaghōṣa 馬鳴 (?)		大乘起信論 (T32: 1666)	Paramārtha 真 諦 (?) vagy egy 地論 mester	550	A csak-tudat és a tathāgata- garba tanok szintézise. A jelenségvilágban megje- lenő tudat alapja a tathāga- tagarba. Eredendő megvi- lágosodás és megtapasztalt megvilágosodás.
?	Kínai ha- gyomány szerint Vasuband- hu 天親/ 世親 (?)	4. sz. (??)	佛性論 (T31: 1610)	Paramārtha 真諦 (546-ban érkezett Kíná- ba)	557–569	Hasonlít a Ratnagotrā- vibhāgához. A buddhatér- mészetet az ürességgel azo- nosítja. A buddhatermészet a személy és a lételemek ürességében megnyilvánuló valós jelleg. A buddhatér- mészet három oka.

Cím	Szerző	Keletkezés	Kínai fordítások / Értekezések	A fordító neve	Keletkezése	Főbb tanítások a buddhatermészetről
(Mahāyānadharmadhātvaśiṣeṣa śāstra ?)	Kínai hagyomány szerint: Sthiramati 堅慧菩薩		大乘法界無差別論 (T31: 1626)	Devaprajña 提雲般若	7. sz. második fele	A Foxing lun alapján íródott.
Mahāparinirvāṇa sūtra (csak néhány rész maradt fenn az eredetiből)		a fő szöveg 300 körül keletkezett, később. bővítették	佛說大般泥洹經 (T12: 376) 前分	法顯; Buddhabhadra 佛陀跋陀羅	418	Kínában a buddhatermészet tanulmányozásának legfontosabb alapszövege. Megjelenésével vált igazán népszerűvé a buddhatermészet tanítása. A Tathāgata örök, minden lénynek, még az icchantikáknak is van buddhatermészetük.
			大般涅槃經 (T12: 374) 北本	Dharmakṣema 曇無讖	421	
			大般涅槃經 (T12: 375) 南本	慧嚴, 慧觀, 謝靈運	436 körül	

3. számú melléklet

Az azonosság hat fokozata

A táblázat megtekinthető a Távol-keleti Intézet honlapján,
a Monográfiák menüpontban.⁶²³

4. számú melléklet

Fogalomtár⁶²⁴

bu'er 不二 (fő tanítás 9./3): **nem kettősség**. A nem kettősség azt jelenti, hogy mindaz, ami a konvencionális/függő igazság szerint kettő, azaz különböző, az a megvilágosodott tudat számára (a végső igazság szintjén) nem kettős, vagyis nem azonos, de mégsem különböző. Valamennyi *dharma* a világi igazság szintjén kettős természetű, mivel valamennyi egyedi jellemzőkkel rendelkezik, térben és időben elkülönül, a végső igazság szintjén viszont ürességtermészetük folytán nincs kettősség, nincs akadály közöttük. A nem kettősség pontosabb megfogalmazása a „nem kettő és mégis kettő” (*bu'er er er* 不二而二) formula. A nem kettősség lényegében ugyanazt jelenti, mint az akadálytalanság (lásd *wu'ai*) és a kölcsönös tartalmazás (lásd *hurong, ti ju*).

fajie 法界 (fő tanítás 24./11) **dharma-dhātu**. A világmindenség mint tudattartományok összessége, amelyben minden mindennel összefügg. A jelenségvilág végtelen szövedéke, amely azonos az abszolút természettel.

⁶²³ <http://tavolkeletiintezet.elte.hu/index.php?menu=monografia-index>

⁶²⁴ A továbbiakban felsorolom és röviden megmagyarázom *A gyémántpenge* szövegében gyakran (de legalább kétszer) előforduló legfontosabb fogalmakat és képi szimbólumokat. A magyarázatok elsősorban a fogalmak szövegbeli jelentését összefoglalják. Átfogó magyarázatuk a fordítások és az elemzések része. A fogalmak kínai írásjegye után zárójelben közlöm annak a fejezetnek a számát – az általam használt 60-as felosztás szerint – amelyben először fordul elő, majd a „/” jel után azt, hogy *A gyémántpenge* szövegében az adott fogalom hányszor fordul elő összesen.

fan-sheng 凡聖 (bevezető 4./6): **közönséges és szent**. A közönséges a lények, a szent pedig a buddhák tudati szintje, ugyanaz tehát, mint az ok és azeredmény (lásd *yin guo*).

faxing 法性 (fő tanítás 31./12) / **fa'er** 法爾 (fő tanítás 53./2) **dharma-természet (dharmatā)**. A dharmák végső valóság szerinti természet. Fazang szerint az élettelen tárgyakban megnyilvánuló valós jelleget dharmatermészetnek, az élőkben megnyilvánulót pedig buddhatermészetnek kell nevezni. Zhanran cáfolja ezt a nézetet, és megállapítja, hogy a dharmatermészet a buddhatermészet szinonimája.

gongzao 共造 (fő tanítás 29/4): **közös teremtés – bie zao** 別造 (fő tanítás 34/1) **egyedi teremtés**. A környezetet létrehozó karma közösen teremti meg a lények egy csoportjának a környezetét, a személyeket létrehozó karma pedig külön-külön teremti meg az egyéni tudatot, az individuumokat. Előbbi a személytelen/élettelen környezet, utóbbi a személyes tudat megalkotója.

hurong 互融 (fő tanítás 36./5): **kölcsönös tartalmazás**. A létezők közt fennálló alapvető viszony: minden lételem a maga színjén tartalmaz minden más lételemet. Ugyanazt jelenti, mint az akadálytalanság (lásd *wu'ai*) és a nem kettősség (lásd *bu'er*).

jin-fou 進否 (fő tanítás 7./7): **[a buddhatermészet tanítása] teljes vagy sem**. A buddhatermészet teljessége (*jin*) azt jelenti, hogy a *mahāyāna* tökéletes tanítása szerint a buddhatermészet alapvető oka mindenre kiterjed, minden helyet átjár, a tagadott forma (*fou*) pedig azt jelenti, hogy a relatív tanítás szerint a buddhatermészet tett- és értelemokai csak az élőlényekre vonatkoznak (Shiju értelmezése).

jin[gang]bei 金剛鉈 (cím 1./2) **arany- [gyémánt-] penge**: az az eszköz, amelynek segítségével „a jó orvos” eltávolítja a beteg szemét fedő hályogot, azaz Buddha megtisztítja a lények tudatlanságtól fedett érzékelését. Ezáltal válik láthatóvá, érthetővé válik a buddhatermészet. A szimbólum forrása: *Nirvāṇa sūtra* (8. tekercs, *A Tathāgata természetéről* című 12. fejezet).

ju 具 (fő tanítás 28./25⁶²⁵) *kölcsönös tartalmazás*. A létezők közt fennálló alapvető viszony: minden lételem a maga szintjén tartalmaz minden más lételemet. Ugyanazt jelenti, mint az akadálytalanság (lásd *wu 'ai*) és a nem kettősség (lásd *bu 'er*).

lingjue 令覺 (fő tanítás 31./2): **Buddha**, aki ráébredésre készítet, aki a megvilágosodást előidézi; **bujue** 不覺 (fő tanítás 31./12): a **dharmák**, amelyek nem megvilágosodott, nem ráébredt állapotban léteznek; **nengjue** 能覺 (fő tanítás 31./1) a **lények**, akik képesek a megvilágosodásra, ráébredésre. E három (Buddha, a lények és a **dharmák**) végső soron nem különböznek egymástól. A lények azok, akikből megvilágosodás során Buddha lesz, a megvilágosodás következtében azonban minden **dharma** megtisztul, és *nirvāṇa* természetűvé válik.

lixing 理性 (fő tanítás 8. / 7): *abszolút princípium szerinti természet*. A minden létező dolog (*shi* 事) alapját képező, egységes, örök és változatlan abszolút természetet jelenti. Zhanran értelmezésében a buddhatermészet alapvető okának a szinonimája.

miaojing 妙境 (fő tanítás 53./2) / **busiyi jing** 不思議境 (fő tanítás 53./1) *csodálatos/felfoghatatlan külső tárgyak*. A felfoghatatlan külső tárgyak – mint a meditáció tárgyai – azt jelentik, hogy a meditáló tudat által felfogott valamennyi **dharma** a három igazság kifejeződése, minden lételem egyszerre jelenség, üresség és a közép. Ha így szemléljük a világot, akkor egyetlen gondolatban tökéletesen benne található a háromezer világ.

nengzao 能造 (fő tanítás 23./2): *a teremteni képes tudat* – *suozao* 所造 (fő tanítás 23./4): *a tudat által teremtet világ*.

quan-shi 權實 (fő tanítás 7./10): *a relatív és a végső soron valós [tanítás]*. A tanítások rendszerezésének az eszköze. A relatív a *tiantai* mesterek által *upāy*ának, azaz ügyes módszernek minősített tanításokat jelenti, amelyek igazságtartalma végső soron nem állja meg a helyét. A végső soron valós tanítások mindvégig igazak. A *tiantai* iskola általában azokat a tanításokat nevezi végső soron valósnak, amelyek megfelelnek a három igazság, kölcsö-

⁶²⁵ A *ju* szó azon kívül, hogy kölcsönös tartalmazást jelent, a hétköznapi szóhasználat része is, itt csak azokat az előfordulásokat számoltam, ahol kölcsönös tartalmazás értelemben szerepel.

nös tartalmazás és nem kettősség *tiantai* alapelveinek, minden mást relatívnak nevez.

rushi [xiang] 如是[相] (fő tanítás 53./2) **ekként való [megjelenés].**

A tíz ekként való tulajdonság (*shi ru* 十如) közül az első. A tíz ekként való tulajdonság a *dharmák* valós tulajdonságait jelentik, ezek a következők: ekként való megjelenés, ekként való természet, ekként való szubsztancia, ekként való erő, ekként való működés, ekként való ok, ekként való feltétel, ekként való eredmény, ekként való karma és az ekként való tulajdonságok lényegi azonossága az elsőtől az utolsóig. (Forrás: *Lótusz sūtra*, Kumārajīva fordítása.) Zhiyi a tíz ekként való tulajdonság valamennyi tagját a három igazság szerint értelmezte.

san di 三諦 (0⁶²⁶) **három igazság.** A Zhiyi által kidolgozott leglényegesebb *tiantai* tanítások egyike. A három igazság elmélete a mindenkor *tiantai* filozófia alapját képezi. A három igazság a következő: a **függő** (*jia* 假), az **üres** (*kong* 空) és a **közép** (*zhong* 中) igazsága. A jelenségek lényegi természetük szerint üresek, az üresség pedig a jelenségekben ölt formát, e két igazság egyenrangú és egyenértékű, mindkét igazság egyszerre jellemez valamennyi létezőt, és csak a rátekintő tudaton múlik, hogy egyiket vagy másikat vagy mindkettőt egyszerre látja a létezőkben. A közép igazsága azt jelenti, hogy e két igazság végső soron nem különbözik, ez a közép azonban nem csupán egyenlőségjelet tesz az első kettő közé, hanem tartalmazza is mindkettőt. Eszerint szemlélni a valóságot annyi, mint egyszerre meglátni az üres, függő és közép igazságát minden létezőben, vagyis azt, hogy egy lételem egyszerre jelenség, üresség, a közép és mindhárom egyszerre. Mindhárom igazság minden pillanatban teljesen tartalmazza a másik kettőt.

sanyin foxing 三因佛性: **a buddha-természet három oka**, ezek: (1.) **zhengyin** 正因 (fő tanítás 6./11), **alapvető ok**, (2.) **yuanyin** 緣因 (fő tanítás 10./20), **tettok** és (3.) **liaoyin** 了因 (fő tanítás 10./20), **értelemok**. Az alapvető ok a buddhatermészet elsődleges oka, amely mindenhol, mindenben jelen van. A gyakorlás megkezdése előtt az alapvető ok – a három igazság kölcsönös

⁶²⁶ A három igazságot alkotó kifejezések konkrétan nem szerepelnek a műben, a gondolatok háttérében azonban végig ott találjuk a három igazság elméletét.

tartalmazása értelmében – tartalmazza a másik kettőt. A tettök a negatív karma elvágását és általában a buddhista gyakorlatokat jelenti, ez vezet el megszabaduláshoz. Az értelemek a bölcsesség művelését jelenti, amely a buddhák tökéletes bölcsességében teljeseedik ki. A fogalmak eredete: Zhiyi *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* fejtette ki a három ok tanítását. A buddhatermészet három okát a *Nirvāṇa sūtrában* tárgyalt két okból vezette le, úgy, hogy a kiegészítő okot (*yuanyin* 緣因) két részre osztotta: tett- és értelemekokra. A három ok így megfeleltethető a három igazságnak (lásd *san di*), e háromra is igaz tehát, hogy kölcsönösen tartalmazzák egymást, sem nem azonosak, sem nem különbözőek.

shen-tu 身土 (bevezető 4./9): személy és föld. A buddhákat és a buddhaföldeket jelenti, vagyis az eredmény szintjén megnyilvánuló környezetet és lényeket (lásd *yi zheng*).

shiji 實際 (fő tanítás 32./3): **végző valóság**. A végső soron valós természetet jelenti, a buddhatermészet szinonimája.

shixiang 實相 (fő tanítás 24./10): **valódi tulajdonság**. A *dharmák* végső természetét jelenti. Ebben a műben a buddhatermészet szinonimája.

suiyuan 隨緣 (fő tanítás 29./8) – **bubian** 不變 (fő tanítás 29. / 4) **a feltételek szerint változó és örök, változatlan [valós jelleg]**. A valós jelleg két aspektusa: az örök, változatlan valós jelleg mindvégig tiszta, a feltételek szerint változó jelleg pedig a tudatlanság miatt minden jelenség forrása.

ti ju 體具 (fő tanítás 28./3) **lényegiség szerinti kölcsönös tartalmazás**. A létezők közt fennálló alapvető viszony az, hogy minden lételem tartalmaz minden más lételemet. Ugyanazt jelenti, mint az akadálytalanság (lásd *wu 'ai*) és a nem kettősség (lásd *bu 'er*).

weixin 唯心 (fő tanítás 28./12) – **weise** 唯色 (fő tanítás 32./2): **csak-tudat – csak-forma**. A tudaton kívül nincs más, külső tárgy, vagyis minden létező dolog egyformán tudattermészetű. A *tiantai* filozófia szerint a csak-tudat nem lehet más, mint a csak-forma.

wu'ai 無礙 (fő tanítás 9./3): **akadálytalanság**. Az akadálytalanság a *dharmák* kölcsönös tartalmazásának másik megfogalmazása, azt jelenti, hogy a megvilágosodott tudat érzékelése szerint nincs kettősség, vagyis lényegi különbség a lételemek között. A buddhák tudata a teljes *dharmadhātut*, vagyis valamennyi tudati világ valamennyi lételemét az akadálytalanság állapotában látja.

A fogalom lényegében gyanazt jelenti, mint a nem kettősség (lásd *bu'er*) és a kölcsönös tartalmazás (lásd *hurong, ti ju*).

xin bian 心變 (fő tanítás 50./4) **a tudat átváltozása.** Lényegét tekintve ugyanaz, mint a tudat teremtése (lásd *xin zao*) és a kölcsönös tartalmazás (lásd *ju, ti ju*).

xin zao 心造 (fő tanítás 39./3) **a tudat teremtése.** A tudat hozza létre a világokat és minden létezőt. Az *Avatamsaka sūtra* tanítása. A tudat teremtése a tökéletes tanítás értelmében azonos a kölcsönös tartalmazással (lásd *ju, ti ju*).

xukong 虛空 (fő tanítás 8./22): **üres tér.** A *Nirvāṇa sūtra* „*Kāśyapa bodhisattva*” című fejezetében Buddha az üres térhez hasonlította a lények buddhatermészetét. A szövegrész két részre osztható, az első a buddhatermészet és az üres tér hasonlóságát, a második a kettő a különbségét tárgyalja. Az üres tér azért lehet a buddhatermészet analógiája, mivel határtalan, minden helyet áthat és időtlen. Zhanran művében átfogó elemzés alá veti az analógiát.

yi nian 一念 (bevezető 4./4) – **sanqian** 三千 (fő tanítás 53./7): **egyetlen gondolat, amely tartalmazza a háromezer világot.** Az egy gondolat a tudatosság legapróbb összetevőjének a szimbóluma, a háromezer világ pedig a világmindenségé, azaz a legnagyobbé. A *tiantai* filozófia szerint egy gondolat tartalmazza a világmindenséget, azaz a tudat legparányibb pillanatában is benne van a létezés teljessége. (A háromezer eredete: a tíz létbirodalom mindegyike tartalmazza önmagát és a többi kilencet, így jön létre a száz világ, a száz világ mindegyikét meghatározza a tíz ekként való tulajdonság [lásd *shi ru*], ezek szorzata adja az ezer világot. Az ezer világ közül mindegyik tartalmazza az öt *skandhát*, a lényeket és a földeket, vagyis az úgynevezett három világban létezőt, szorzatukból így jön létre a háromezer világ, amely a világmindenség szinonimája.)

yi-zheng 依正 (bevezető 4./14) **környezet és lények.** A környezetet és a lényeket jelölő *yi* és *zheng* kifejezések eredetileg a karmikus erő két típusát jelentik. A közvetlen vagy fő karmikus erő (正報 *zhengbao*) az, amely az egyéneket, a tudattal bíró lényeket eredményezi. Ebben a műben a *zheng* kifejezés, minden esetben a lényekre utal. A kiegészítő vagy függő karmikus erő (依報 *yi-bao*) az, amely az egyén életkörülményeit, a környező világot alakítja ki, ezért ebben a műben az élettelen környezetet jelenti.

Az eredmény szintjére értve a *yi* és a *zheng* a buddhaföldeket és a buddhákat jelenti.

yin-guo 因果 (fő tanítás 9./12): **ok és eredmény.** A buddhatermészet oka a lényekben található, ezért az ok szintje a lények tudati szintjét jelenti. A buddhatermészet eredménye a legfelsőbb megvilágosodás, ezért az eredmény szintje a buddhák tudati szintjét jelenti. A kettő közti végső viszony a nem kettősség.

yuanyi 圓伊 (bevezetés 2./2) **a tökéletes siddham „i” betű:** háromszög alakban elrendezett körök alkotják, ezért az egységet alkotó hármasságok jelképe. A három igazság kölcsönös tartalmazása értelmében mindegyik magába foglalja a másik kettőt. Eredeti értelmezésében a három erény (tantest, bölcsesség és megszabadulás) szimbóluma, Zhanran az egységet alkotó hármasságok jelképeként használja általában (lásd *san di*). A szimbólum forrása: *Nirvāṇa sūtra* (2. tekercs, *Szomorú sóhaj, Aitan* 哀歎 című, 3. fejezet).

zangxing 藏性 (fő tanítás 23./2) **tathāgatagarbha természet.** Ugyanaz, mint a buddhatermészet.

zhenru 真如 (fő tanítás 28./18.) **valós jelleg** (*bhūtatathatā*). A valós jelleg az örök, változatlan lényegi természetet jelenti, és ilyen értelemben a buddhatermészet szinonimája. A valós jelleg két aspektusa a feltételek szerint változó, és az örök, változatlan valós jelleg (lásd *suiyuan – bubian*).

zhenxing 真性 (fő tanítás 32./2): **igaz természet.** Minden létező végső természetét jelenti, a buddhatermészet szinonimája.

zi ta 自他 (fő tanítás 36./5): **önmagunk és mások.** A személyes én és mindenki, minden más. A kettő viszonya a végső igazság szintjén a nem kettősség.

IRODALOMJEGYZÉK

Elsődleges források:

Apidamo dapiposha lun 阿毘達磨大毘婆沙論 (*Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra*) T27: 1545.

Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論 (*Abhidharmakośa śāstra*; Vasubandhu) T29: 1558.

Chang ahan jing 長阿含經 (*Hosszabb āgama sūtra*) T1: 1.

Da fangdeng daji jing 大方等大集經 (*Mahāsaṃnipata sūtra*) T13: 397.

Da fangdeng rulaizang jing 大方等如來藏經 (*Tathāgatagarbha sūtra*; Buddhabhadrā 佛陀跋陀羅 ford.) T16: 666.

Da fangguang fo huayan jing sui shu yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (*Al-kommentár az Avataṃsaka sūtrához*, Chengguan 澄觀) T36: 1736.

Da fangguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經 (*Avataṃsaka sūtra*; Śikṣānanda 實叉難陀 ford.) T10: 279.

Da fangguang rulaizang jing 大方廣如來藏經 (*Tathāgatagarbha sūtra*; Amoghavajra 不空 ford.) T16: 667.

Da zhidu lun 大智度論 (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*; Nāgārjuna 龍樹 [?]) T25: 1509.

Dapan niepan jing 大般涅槃經 (*Mahāparinirvāṇa sūtra* „északi szöveg”, Dharmakṣema 曇無讖 ford.) T12: 374.

Dapan niepan jing 大般涅槃經 (*Mahāparinirvāṇa sūtra* „déli szöveg”, Huiyan 慧嚴 stb. ford.) T12: 375.

Dapan niepan jing jijie 大般涅槃經集解 (*A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentár-jainak gyűjteménye*) T37: 1763.

Dapan niepan jing shu 大般涅槃經疏 (*Kommentár a Mahāparinirvāṇa sūtrához*; Guanding 灌頂) T38: 1767.

Dapiluzhena chengfo jing shu 大毘盧遮那成佛經疏 (*Kommentár a Mahāvairocana buddhává válásának sūtrájához*; Yixing 一行) T39: 1796.

Da bore boluomiduo jing 大般若波羅蜜多經 (*Mahāprajñāpāramitā sūtra*) T7: 220.

Dasheng fajie wu chabie lun 大乘法界無差別論 (*Értekezés a mahāyāna dharma-dhātu egylényegűségéről*; Devaprajña 提雲般若 ford.[?]) T31: 1626.

Dasheng qixin lun yiji 大乘起信論義記 (*Magyarázatok A hit felkeltése a mahāyānában értekezéshez*; Fazang 法藏) T44: 1846

Dasheng qixin lun 大乘起信論 (*A hit felkeltése a mahāyānában* Paramārtha 真諦 ford. [?]) T32: 1666.

- Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (*A hit felkeltése a mahāyānában* Śikṣānanda 實叉難陀 ford. [?]) T32: 1667.
- Dasheng rulengqie jing* 大乘入楞伽經 (*Laṅkāvatāra sūtra*; Śikṣānanda 實叉難陀 ford.) T16: 672.
- Dasheng si lun xuanyi* 大乘四論玄義 (*A mahāyāna négy értekezésének rejtélyes jelentése*) X46: 784.
- Dasheng xuanlun* 大乘玄論 (*Értekezés a mahāyāna rejtélyéről*; Jizang 吉藏) T45: 1853.
- Fahua sanmei xingshi yunxiang buzhu yi* 法華三昧行事運想補助儀 (*Kiegészítő magyarázatok a Lótusz samādhihoz*; Zhanran 湛然) T46: 1942.
- Fahua xuanyi shiqian* 法華玄義釋籤 (*Magyarázó jegyzetek a Lótusz sūtra rejtélyes jelentéséhez*; Zhanran 湛然) T33: 1717.
- Fahua wenju ji* 法華文句記, (*Kommentár a Lótusz sūtra szövegelemzéséhez*; Zhanran 湛然) T34: 1719.
- Fayuan zhulin* 法苑珠林 (*A Dharma kertjének kincses ligete*; Daoshi 道世) T53: 2122.
- Foshuo dapan nihuan jing* 佛說大般泥洹經 (*Mahāparinirvāṇa sūtra*; Faxian 法顯 ford.) T12: 376.
- Fo shuo guan wuliang shou fo jing shu* 佛說觀無量壽佛經疏 (Zhiyi 智顗) T37: 1750.
- Foxing lun* 佛性論 (*Értekezés a buddha-természetről*; Paramārtha 真諦 [?]) T31: 1610.
- Fozu tongji* 佛祖統紀 (*A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzés*; Zhipan 志磐) T49: 2035.
- Huayan gangyao* 華嚴綱要 (*Az Avatamsaka sūtra összegzése*; Chengguan 澄觀) X8: 240.
- Jin'gang bei* 金剛鉈 (*A gyémántpenge*; Zhanran 湛然) T46:1932.
- Jingangboreboluomijing* 金剛般若波羅蜜經 (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) T8: 235.
- Jin'gang bei ke* 金剛鉈科 (*A gyémántpenge szerkezeti váza*; Jingjue Renyue 淨覺 仁岳) X56: 933.
- Jin'gang bei ke* 金剛鉈科 (*A gyémántpenge szerkezeti váza*; Gushan Zhiyuan 孤山智圓) X56: 934.
- Jin'gang bei lun shi wen* 金剛鉈論釋文 (*A gyémántpenge értekezés szövegének magyarázata* Dingshan Shiju 鼎山時舉) X56: 937.
- Jin'gang bei lun siji* 金剛鉈論私記 (*Személyes jegyzetek A gyémántpenge értekezéshez*; Mingkuang 明曠) X56: 932.

- Jin'gang bei lun yijie* 金剛鉅論義解 (*A gyémántpenge értekezés jelentésének magyarázata*; Boting Shanyue 柏庭善月) X56: 936.
- Jin'gang bei xian xing lu* 金剛鉅顯性錄 (*A gyémántpenge, mint a buddhatermészet kinyilatkoztatásának jegyzéke*; Gushan Zhiyuan 孤山智圓) X56: 935.
- Jiujing yisheng baoxing lun* 究竟一乘實性論 (*Értekezés a három kincs természetéről*; Ratnamati 勒那摩提 és Bodhiruci 菩提流志 ford.) T31: 1611.
- Lengqie abatuoluo baojing* 楞伽阿跋多羅寶經 (*Laṅkāvatāra sūtra*; Guṇabhadra 求那跋陀羅 ford.) T16: 670.
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (*Lótusz sūtra, Saddharmapuṇḍarīka*; Kumārajīva 鳩摩羅什 ford.) T9: 262.
- Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義 (*A Lótusz sūtra rejtélyes jelentése*; Zhiyi 智顗) T33: 1716.
- Miaofa lianhua jing wenju* 妙法蓮華經文句 (*A Lótusz sūtra szövegelemzése*; Zhiyi 智顗) T 34: 1718.
- Mohe bore boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (*Mahāprajñāpāramitā sūtra*) T8: 223.
- Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (*Nagy lecsendesedés és szemlélődés*; Zhiyi 智顗) T46: 1911.
- Niepan zong yao* 涅槃宗要 (*A nirvāṇa iskola lényege*) T38: 1769.
- Rulengqiejing* 入楞伽經 (*Laṅkāvatāra sūtra*; Bodhiruci 菩提流支 ford.) T16: 671.
- Shengman furen hui* 勝鬘夫人會 (*Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra*; Bodhiruci 菩提流支 ford.) T11: 310.
- Shengman shizi hou yisheng da fangbian fangguang jing* 勝鬘師子吼一乘大方便廣經 (*Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra*; Guṇabhadra 求那跋陀羅 ford.) T12: 353.
- Shengtianwang bore boluomi jing* 勝天王般若波羅蜜經 (*Pravara devarāja pariprcchā*) T8: 231.
- Shi bu'er men* 十不二門 (*A nem-kettősség tíz kapuja*; Zhanran 湛然) T46: 1927.
- Shimen zhengtong* 釋門正統 (*A buddhista iskolák helyes leszármazása*; Wu Keji 吳克己) X130.
- Siyi fantian suowen jing* 思益梵天所問經 (*Viśeṣacintabrahma pariprcchā*) T15: 586.
- Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (*A kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye*; Zanning 贊寧) T50: 2061.
- Sui tiantai Zhizhe dashi biezhuān* 隋天台智者大師別傳 (*A Sui-kori tiantai Tudós Nagy Mester különleges életrajza*; Guanding 灌頂) T50: 2050.
- Tiantai jiuzu zhuan* 天台九祖傳 (*A kilenc tiantai pátriárka életrajza*; Shiheng 士衡) T51: 2069.

- Tiantai sijiao yi* 天台四教儀 (*A tiantai négy tanításának vázlata*; Che'gwan 諦觀) T46: 1931.
- Weimo jing lue shu* 維摩經略疏 (*A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra rövid kommentárja*; Zhanran 湛然) T38: 1778.
- Weimojing wen shu* 維摩經文疏 (*A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra szövegének kommentárja*; Zhiyi 智顗) X18: 338.
- Weimojing shu ji* 維摩經疏記 (*Jegyzetek A Vimalakīrti-nirdeśa sūtra kommentárjához*; Zhanran 湛然) ZZ28.
- Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經 (*Vimalakīrti-nirdeśa sūtra*; Kumārajīva 鳩摩羅什 ford.) T14: 475.
- Weishi lun* 唯識論 (*Viṃśatikākārikā*; Vasubandhu; Prajñārucci 般若流支 ford.) T31: 1588.
- Zhao lun* 肇論 (*Zhao értekezései*; Sengzhao 僧肇) T45: 1858.
- Zhiguan dayi* 止觀大意 (*A lecsendesedés és szemlélődés lényegi jelentése*; Zhanran 湛然) T46:1914.
- Zhiguan fuxing zhuan hong jue* 止觀輔行傳弘訣 (*Átfogó magyarázatok a Nagy lecsendesedés és szemlélődés gyakorlásához*; Zhanran 湛然) T46: 1912.
- Zhiguan yili* 止觀義例 (*A Nagy lecsendesedés és szemlélődés összegzése*; Zhanran 湛然) T46: 1913.

Másodlagos források:

- Agócs Tamás 2000. *Gyémánt áttörés: A Gyémántvágó szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Brown, Brian Edward 1991. *The Buddha Nature: A Study on the Tathāgatagarbha and Alayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Buswell, Robert E. Jr. (ed.) 2004. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Thomson Gale.
- Ceng Qihai 曾其海 2008. *Tiantai zong Shanjia Shanwai zhi zheng* 天台宗山家山外之争. Shanghai上海: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe 上海社会科学院出版社.
- Chan, Chi-wah 1999. „Chih-li (960-1028) and the Crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung.” In: Peter N. Gregory – Daniel A. Gentz, Jr. (eds.) *Buddhism in the Sung. (Studies in East Asian Buddhism 13.)*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 409–441.
- Chappell, David W. 1983. *T'ien-t'ai Buddhism: An outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobo.

- Chen Jian 陈坚 2007. *Fannao ji puti: tiantai xing'e sixiang yanjiu*. 烦恼即菩提—天台性恶思想研究. Beijing 北京: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社.
- Chen Jinhua 1999/a. *Making and Remaking History: A Study of tiantai Sectarian Historiography*. *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XIV*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Chen Jinhua 1999/b. „One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran (711–782)” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22(1). pp. 1–91.
- Ch'en Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Chi Limei 池麗梅 2008. *Tōdai tendai bukkō fukkō undō kenkyū josetsu – Keiken Tannen (Jingxi Zhanran) to sono Shikan bugyō dengū ketsu (Zhiguan fuxing chuanhong jue)* 唐代天台仏教復興運動研究序説 – 荊溪湛然とその「止観輔行伝弘決」, Tōkyō 東京: Daizō shuppan 大蔵出版.
- Csongor Barnabás – Tőkei Ferenc (szerk.) 1967. *Klasszikus kínai költők I-II*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Dong Ping 董平 2002. *Tiantai zong. Yanjiu*. 天台宗 – 研究. Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.
- Donner, Neal – Daniel B. Stevenson 1993. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Fehér Judit 1997. *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farakas Lőrinc Imre Kiadó.
- Groner, Paul 2000. *Saichō – The Establishment of the Japanese Tendai School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Grosnick, William 1981. „Nonorigination and Nirvāṇa in the early Tathāgatagarbha Literature”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4 (2). pp. 33–43.
- Hamar Imre 1994. „Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából.” In: *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, pp. 59–76.
- Hamar Imre 1995. „A csak-tudatosság logikai bizonyítása. Vasubandhu: A hűsz versszak kommentárja (Vimsatiká)” In: *Buddhista logika. Történelem és kultúra* 12. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, pp. 61–78.
- Hamar Imre 1998a. *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája. (Történelem és kultúra 15.)* Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.

- Hamar Imre 1998b. „The Doctrines of Perfect Teaching in Ch’eng-kuan’s Introduction to his Commentary on the Hua-yen-ching.” *Journal of The Centre for Buddhist Studies* No. 3. pp. 331–349.
- Hamar Imre 1999. „Buddhism and the Dao in Tang China: The Impact of Confucianism and Daoism on the Philosophy of Chengguan.” *Acta Orientalia Hungariae* 52(3–4). pp. 283–292.
- Hamar Imre 2000. „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban. In Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): *Mítoszok és vallások Kínában. (Sinológiai Műhely 1.)* Budapest: Balassi Kiadó, pp. 50–65.
- Hamar Imre 2002/a. *Buddha megjelenése a világban. Sinológiai Műhely 2.* Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre 2002/b. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan’s Biography. Studia philologica Buddhica Occasional Paper Series XII.* Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Hamar Imre 2003. „Buddhista kommentárirodalom Kínában”. In Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára. (Sinológiai műhely 4.)* Budapest: Balassi Kiadó, pp. 253–275.
- Hamar Imre 2004. *A kínai buddhizmus története.* Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Hamar Imre. 2007a. „A Huayan Paradigm for Classification of *mahāyāna* teachings: The Origin and Meaning of Faxiangzong and Faxingzong.” In *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 195–220.
- Hamar Imre. 2007b. „The Manifestation of the Absolute in the Phenomenal World: Nature Origination in Huayan Exegesis” *Bulletin de L’Ecole Francaise d’Extrême-Orient* 94. pp. 229–250.
- Hamar Imre 2008. „A Yogācāra filozófia hatása az *Avatamsaka sūtrában* és kínai értelmezéseiben”. In *Keréknymok 4. Orientalisztikai és buddhológiai folyóirat.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, pp. 5–24.
- Hamar Imre 2009a. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben – *A függően keletkezés.*” *Távol-keleti Tanulmányok* 1. pp. 27–42.
- Hamar Imre 2009b. „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai történelem és kultúra – tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére, Sinológiai Műhely 7.* Budapest: Balassi Kiadó, 65–79.
- Hamar Imre 2010. „Interpretation of Yogācāra Philosophy in Huayan Buddhism.” *Journal of Chinese Philosophy* 37(2). pp. 181–197.

- Hamar Imre 2017. *A kínai buddhizmus története. (Konfuciusz Könyvtár 2.)* Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Hamar Imre 2019. „A dunhuangi, hatagyarú elefánton ülő Samanthabhadra ábrázolásán fellelhető indiai és Közép-ázsiai hatások.” In: Csibra Zsuzsanna (szerk.): *Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, pp. 31–42.
- Han Huanzhong 韩焕忠 2005. *Tiantai panjiao lun* 天台判教论. Chengdu 成都: Bashu shushe 巴蜀书社.
- Hurvitz, Leon 1962. *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Mélanges chinois et bouddhiques 12.*, Bruxelles: l’Institut Belge des Hautes Études Chinoises.
- King, Sally B. 1989. „Buddha Nature and the Concept of Person.” *Philosophy East and West* 39(2). pp. 151–170.
- Kiss Mónika 2015. „Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának néhány problematikus pontja.” *Távol-keleti Tanulmányok* 1–2. pp. 67–92.
- Kiss Mónika 2016. „Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában. A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2. pp. 87–126.
- Koseki, Aaron K. 1980. „Prajñāpāramitā and the Buddhahood of the Non-Sentient World: The San-lun Assimilation of Buddha-Nature and Middle Path Doctrine.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3(1). pp. 16–33.
- Lai Yonghai 赖永海 1993. *Zhanran* 湛然. Taipei 臺北: Dongda tushu gongsi 東大圖書公司.
- Lai Yonghai 赖永海 1999. *Zhongguo foxing lun* 中国佛性论. Beijing 北京: Zhongguo qingnian chubanshe 中国青年出版社.
- Lai, Whalen 1977. „The Meaning of „Mind-Only” (Wei-hsin): An Analysis of a Sinitic Mahāyāna Phenomenon.” *Philosophy East and West* 27(1). pp. 65–83.
- Lai, Whalen 1981. „Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, Shen Pu Mie.” *Journal of the American Oriental Society* 101. pp. 167–175.
- Lai, Whalen 1982a. „Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvāṇa School (420–589).” *Philosophy East and West* 32(2). pp. 135–149.
- Lai, Whalen 1982b. „The *Mahāparinirvāṇa Sūtra* and Its Earliest Interpreters in China: Two Prefaces by Tao-lang and Tao-sheng.” *Journal of the American Oriental Society* 102(1). pp. 99–105.
- Lei Zhongkang 雷仲康 2001. „Zhuangzi 庄子” In: Li Jie 李捷 (ed.): *Zhonghua chuanshi mingzhu congshu* 中华传世名著精化丛书. Taiyuan 太原: Shanxi guji chubanshe 山西古籍出版社.

- Liu Ming-Wood 1982. „The Doctrine of the Buddha-Nature in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5. pp. 63–94.
- Liu Ming-Wood 1984. The Problem of the *Ichchantika* in the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7(1). pp. 57–81.
- Liu Ming-Wood 1988. „The „Lotus Sūtra” and „Garland Sūtra” According to the T’ien-t’ai and Hua-yen Schools in Chinese Buddhism.” *T’oung Pao, Second Series* 74. Livr. 1(3).. pp. 47–80.
- Liu Ming-Wood 1993. „The Chinese Madhyamaka Practice of „p’an-chiao”: The Case of Chi-Tsang.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 56(1). pp. 96–118.
- Nakamura Hajime 中村元 1975. *Bukkyōgo daijiten* 佛教語大辭典 Tokyo 東京: Tokyo shoseki 東京書籍刊.
- Ng Yu-Kwan 1993. *T’ien-t’ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Pan Guiming 潘桂明 – Wu Zhongwei 吴忠伟 2001. *Zhongguo tiantaizong tongshi* 中国天台宗通史. Nanjing 南京: Jiangsu Guji chubanshe 江苏古籍出版社.
- Paul, Diana 1979. „The Concept of Tathāgatagarbha in the *Śrīmālādevī Sūtra* (*Sheng-Man Ching*)”. In: *Journal of the American Oriental Society* 99(2). pp. 191–203.
- Penkower, Linda L. 1993. *T’ien-t’ai during the T’ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism*. PhD. dissertation. New York: Columbia University.
- Porosz Tibor 1995. *Lótusz szútra*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Ra, Lang Eun 1988. *The T’ien-t’ai philosophy of non-duality: A study in Chan-jan and Chih-li*. PhD. dissertation. Temple University.
- Ren Jiyu 任继愈 (ed.) 2002. *Fojiao da cidian* 佛教大辞典. Nanjing 南京: Jiangsu guji chubanshe 江苏古籍出版社.
- Ren Jiyu 任继愈 – Du Jiwen 杜继文 (eds.) 2007. *Fojiao shi* 佛教史. Nanjing 南京: Jiangsu renmin chubanshe 江苏人民出版社.
- Ruegg, D. Seyford 1969. *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Étude sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. Publications de l’École Française d’Extrême-Orient*. Paris: l’École Française d’Extrême-Orient.
- Ruegg, D. Seyford 1976. „The Meanings of the Term „Gotra” and the Textual History of the „Ratnagotravibhāga.” *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 39(2). pp. 341–363.

- Schmithausen, Lambert 1991. *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. (Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI.) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen, Lambert 2009. *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Shih, Jenkuan 2006. *Doctrinal Connection between Panjiao Schemata and Human Capacity for Enlightenment in Jizang's and Kuiji's Thought*. PhD. dissertation. University of Wisconsin Madison.
- Shinohara, Koichi 1999. „From Local History to Universal History: The Construction of the Sung T'ien-t'ai Lineage” In Peter N. Gregory – Daniel A. Gentz, Jr. (eds.): *Buddhism in the Sung*. (Studies in East Asian Buddhism 13.) Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 524–576.
- Skilton, Andrew 1997. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- Swanson, Paul L. 1989. *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Suzuki, D. T. 1968. *The Lankavatara Sutra. A Mahayana text*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Takasaki Jikido 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. (Serie Orientale Roma, Vol: XXXIII.) Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Tőkei Ferenc 2005. *Kínai filozófia I–III*. 2. kiadás. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Wayman, Alex – Hideko 1974. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Whitehead, James Douglas 1976. *The Sinicization of Buddhism: A Study of the Vimalakirtinirdesa Sutra and its Interpretations in China from the Third to the Sixth Century*. PhD dissertation. Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Wu Hongyan 吳鴻燕 2007. *Tannen Hokke gohyaku mon ron no kenkyū* 湛然「法華五百問論」の研究. Tōkyō 東京: Sankibō busshorin 山喜房佛書林.
- Zimmermann, Michael 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI.) Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Zhu Feng'ao 朱封鰲 – Wei Yanduo 韦彦铎 2001. *Zhonghua tiantai zong tongshi* 中华天台宗通史. Beijing 北京: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社.

- Ziporyn, Brook 1999. „What is the Buddha Looking At? The Importance of Inter-subjectivity in the T'ien-t'ai Tradition as Understood by Chih-li” In Peter N. Gregory – Daniel A. Gentz, Jr. (eds.): *Buddhism in the Sung*. (*Studies in East Asian Buddhism* 13.) Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 442–476.
- Ziporyn, Brook 2000. *Evil and / or / as The Good: Omniscentism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

