

A JÓGÁCSÁRA TANÍTÁSOK OSZTÁLYOZÁSA A HUAYAN BUDDHIZMUSBAN

Indiában a *tathágotagarbha* tanítás, amely szerint a lényekben megtalálható a Buddha lényegisége, kínai kifejezéssel buddha-természet, nem vált el élesen a jógácsára iskola tanaitól, először a jógácsára iskola műveiben tűnt fel. A kínaiak azonban külön iskolaként kezelték, és úgy vélték, hogy Buddha tanainak összességében ez a tanítás közelebb áll a végső igazsághoz, mint a jógácsára, amely szerint csak a tudat létezik, a külső tárgyak a tudatosság legmélyebb szintjén, az áljavidnyánában tárolt karmacsírákból alakulnak ki.¹ A kínai jógácsára iskolának, a dilunnak és shelunnak világossá vált, hogy az emberi létezés alapja a tudatunk legmélyén feltárható tiszta természet.² A híres kínai zarándok, Xuanzang 玄奘 (602–664) Indiában a leghíresebb indiai jógácsára mesterektől tanult, s Kínába hazatérve hűen tolmácsolta tanaikat. Gyorsan kiderült azonban, hogy ezek az eredeti tanok számos ponton ellentétesek a kínai jógácsára iskolák állításával. Legjelentősebb különbség, hogy Xuanzang jógácsára tanai nem foglalták magukba a *tathágotagarbha* tanításokat, így a valóság végső soron tiszta eredetét sem találjuk bennük. A huayan iskola azonban kiállt a kínai jógácsára iskolák mellett, s ezeket a tanításokat fejlesztette tovább.³ A huayan iskola harmadik pátriárkája, Fazang 法藏 (643–712)⁴ alkotta meg a csak-tudatosság tíz szintjének elméletét, amely a jógácsára tanításokat rendszerezi.⁵

Fazang az első szinten hagyományos módon az észlelés folyamatát két tényezőre, alanyra (*darsana-bhāga*, *jianfen* 見分) és tárgyra (*nimitta-bhāga*, *xiangfen* 相分) osztja. A tárgyak természetesen nem valóságosan létező tárgyak, amelyek a tudattól függetlenül létezhetnének, hanem olyan képek, amelyek a tudatból fejlődnek ki. Az észlelés folyamatának két részre bontását az észak-indiai buddhista mester, Nanda fogalmazta meg a 6. században. Az alanyon és a tárgyon kívül az észlelés folyamatát egy harmadik elemmel, a visszaigazolással (*szvaszavvitti-bhāga*, *zizhengfen* 自證分) bővítette Dignāga, majd Dharmapāla egy negyedikkel, az önvisszaigazolással (*szvaszavvitti-szavvitti-bhāga*, *zheng*

¹ Az indiai jógácsáráról lásd Hamar 1994, 1995.

² Lásd Paul 1981, Liu 1985, Hamar 2000a.

³ A Huayan iskola második pátriárkája, Zhiyan legfőbb céljának azt tekintette, hogy a kortárs Xuanzanggal szemben megvédje a kínai jógácsára tanait. Lásd Gimello 1976.

⁴ Fazang életéről lásd Chen 2007.

⁵ Lásd Nakamura 1991.

zizheng fen 證自證分).⁶ Fazang csak alanyról és tárgyról beszél, nem utal a másik két fogalomra. Az észlelés tárgyát két részre bontja: az eredeti formákra és a tükröződésekre. Az eredeti formák az *álajavidnyánában* elhelyezkedő magok, amelyek később tükröződéshez hasonló tárgyakként manifesztálódnak.⁷

1. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya és alanya egyaránt létezik, azt jelenti, hogy [a csak-tudatosság] magában foglalja a nyolc tudatosságot, a tudati tényezőket⁸ és az észlelés tárgyait, amelyek a [tudatosságból] fejlődnek ki mint eredeti formák (*bimba*, *benzhi* 本質) és tükröződések (*pratibimba*, *yingxiang* 影像). A létezés karmikus ereje miatt jelennek meg az újjászületés elsődleges és másodlagos körülményei a három világban. Ezt részletesen bemutatják a *Mahájánaszamgraha*,⁹ a *Vidnyaptimátrasziddhi-sásztra*¹⁰ és más értekezések.¹¹

一相見俱存故說唯識。謂通八識及諸心所并所變相分本影具足。由有支等力故變現三界依正等報。如攝大乘及唯識等諸論廣說。

A jógácsára első értelmezését a második szint dekonstrukció során cáfolja, mivel rámutat, hogy tárgyak, valójában képek nem létezhetnek önmagukban, a tudattól nem lehet elválasztani őket. Fazang ezt írja:

2. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgyait visszavezetjük az észlelés alanyához, azt jelenti, hogy a [csak-tudatosság] magában foglalja a tudatot és a tudati tényezőket, de nincs más mag, amiből az észlelés tárgyai kifejlődnének.¹² Amikor az alany szerepét betöltő tudat megszületik, ezzel együtt jár a tükröződések kialakulá-

⁶ Lásd *sifen* 四分 in Digital Dictionary of Buddhism.

⁷ Lásd Muller: Digital Dictionary of Buddhism <http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%9C%AC%E8%B3%AA>.

⁸ A jógácsára száz dharmát különböztet meg, ezekből ötvenegyét tart a tudati tényezőnek. Ezeket további hat csoportra osztja: folyton aktív (*szarvatraga*, *bianxing* 遍行), egyedi (*vinijata*, *biejing* 別境), erényes (*kusala*, *shan* 善), tudati zavarok (*klésa*, *fannao* 煩惱), másodlagos tudati zavarok (*upaklésa*, *sui fannao* 隨煩惱), meghatározatlan (*anijata*, *buding* 不定). Lásd Lusthaus 2002: 542–543.

⁹ T 1592, 1593, 1594.

¹⁰ T 1585.

¹¹ T35, no. 1733, p. 347, a2–5.

¹² A fordításnál Chengguan szövegét vettem alapul: 亦通王數。但所變相分無別種生。T35, no. 1735, p. 806, c4–5.

sa is. Ezt magyarázza el a *Szamdhinirmócsana-szútra*,¹³ *Vimsatiká*¹⁴ és az *Álambana pariksa*¹⁵.¹⁶

二攝相歸見故說唯識。謂亦通八識王數差別所變相分無別種生。能見識生帶彼影起。如解深密經二十唯識觀所緣論具說斯義。

A harmadik szinten az észlelés folyamatának dekonstrukciója tovább folytatódik, s Fazang kimutatja, hogy nemcsak az észlelés tárgyai, de a tudati tényezők sem létezhetnek önállóan, így az észlelés folyamatának egyetlen részvevője a tudatosság.

3. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba, azt jelenti, hogy a [csak-tudatosság] a nyolc tudatosságot foglalja magában. Mivel a tudati tényezők a tudattól függenek, nincs saját lényegük, azaz a tudat manifesztálja ezeket. Ezt fejti ki a *Mahájána-szútrálamkára*¹⁷.¹⁸

三攝數歸王故說唯識。謂亦通具八識心王。以彼心所依於心王無自體故。許彼亦是心所變故。如莊嚴論說。

A nyolc tudatosság közül a legmélyebb az *álajavidnyána*, amelyből a többi hét tudatosság kialakul. Az észlelés így egy gyökérokra redukálódott, amelyet éppen ezért gyökér-tudatosságnak hívnak.

4. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe, azt jelenti, hogy a hét kifejlődő tudatosság a gyökér-tudatosság különböző működései, mivel nincs önálló lényegük. A *Lankávatára-szútra* azt mondja: „A tároló tudatosság tengere örök, de a tárgyak szele mozog, s így a különféle tudatosságok hullámai felemelkednek.”¹⁹ Azt is mondja: „Miként a nagy óceán hullámainak nincsenek formái, a tudatosságoknak és a tudatnak sincsenek.”²⁰ A [formák] valóság-

¹³ T 675, 676.

¹⁴ T 1590.

¹⁵ Dignága művét lásd T 1624. T35, no. 1733, p. 347, a5–8.

¹⁶ T35, no. 1733, p. 347, a5–8.

¹⁷ T 1604.

¹⁸ T35, no. 1733, p. 347, a8–11.

¹⁹ T16, no. 672, p. 594, c13–14; T16, no. 670, p. 484, b11–12.

²⁰ Az eredeti szöveg: „Mint a tenger hullámai, nem különböznek, ugyanígy a tudatosságok és a tudat közt nem lehet különbséget tenni.” 譬如海波浪，是則無差別；諸識心如是，異亦不可得。T16, no. 670, p. 484, b22–23; 譬如海水波，是則無差別 諸識心如是 異亦不可得 T16, no. 671, p. 523, c2–3; 譬如海波浪，是則無差別 諸識心如是 異亦不可得 T16, no. 672, p. 594, c23–24.

ga nem ragadható meg. Ez azt magyarázza, hogy a hullámok nem léteznek a víztől függetlenül. Megvilágítja, hogy a hat tudatosság és a hetedik tudatosság nem különbözik a gyökér-tudatosságtól.²¹

四以末歸本故說唯識。謂七轉識皆是本識差別功能。無別體故。楞伽云。藏識海常住。境界風所動。種種諸識浪。騰躍而轉生。又云。譬如巨海浪無有若干相。諸識心如是。實亦不可得。解云既離水無別有浪。明離本識無別六七。

A következő szint a dekonstrukció utolsó szakasza, amikor az észlelés utolsó megmaradt eleméről, az *álajavidnyánáról* is kiderül, hogy nincs saját lényege, csupán a buddha-természet manifesztációja. Ez az álláspont, amely a végső valóság tisztaságát állítja, a régi jógácsára iskola sajátossága. Fazang így magyarázza:

5. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ismertetőjegyek visszatérnek a [buddha]-természetbe, azt jelenti, hogy a nyolc tudatosság nem rendelkezik saját lényegiséggel, csupán a *tathátagatarbha* jeleníti meg ezeket egyformán. Minden ismertetőjegy megszűnik. A *[Vimalakírti]-szútra* azt mondja: „Minden lény fel van ruházva a *nirvána* ismertetőjegyével, nincs más megszűnés stb.”²² A *Lankávatára-szútra* azt mondja: „A nyolcadik [tudatosság] elpusztíthatatlan jellegzetességgel bír, nincs jellegzetessége, így a [többi tudatosságnak] sincs jellegzetessége.”²³ Több szöveg is ehhez hasonlóan bizonyítékul szolgálhat.²⁴

五攝相歸性故說唯識。謂此八識皆無自體。唯是如來藏平等顯現。餘相皆盡。經云一切眾生即涅槃相。不復更滅等楞伽云不壞相有八。無相亦無相。如是等文成證非一。

A hatodik szinten megkezdődik az észlelés rekonstrukciója, amelynek kiindulópontja a teljesen tiszta *tathatá*, amelyre a világ összes jelensége támaszkodik. Fontos hangsúlyozni, hogy az új jógácsára iskola álláspontja szerint a *tathatá* mozdulatlan, nem vesz részt aktívan a jelenségvilág létrehozásában, a régi jógácsára iskola sajátossága pedig éppen ennek ellenkezője: a *tathatá* szoros kapcsolatban áll a jelenségvilággal.²⁵ Ezen a ponton Fazang számos *tathátagatarbha* műből idéz:

²¹ T35, no. 1733, p. 347, a11–16.

²² Nem pontos idézet. Az eredeti szöveg: 諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。T14, no. 475, p. 542, b18–19.

²³ T16, no. 670, p. 484, b21.

²⁴ T35, no. 1733, p. 347, a16–20.

²⁵ Lásd Lai 1986, Hamar 2007.

6. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek, azt jelenti, hogy a *tathátagatagarbha* nem őrzi meg az öntermészetét, hanem a feltételekkel összhangban manifesztálja a nyolc tudatosságot, a tudatot és a tudati tényezőket, az észlelés tárgyait és a különböző jelenségeket. A *Lankávatára-szútra* azt mondja: „A *tathátagatagarbhát*, a rossz szokások kezdet nélküli idők óta tartó hatása (*vászáná*) miatt tároló tudatosságnak nevezik.”²⁶ A *Ghanavjúhaszútra* azt mondja: „Buddha azt mondta, hogy a *tathátagatagarbha* lesz az *álajavidnyána*.”²⁷ Az ostobák nem ismerik fel, hogy a [*tahágate*]garbha az *álajavidnyána*.” Azt is mondja: „A *tathágate* tiszta garbhája és a világi *álajavidnyána* olyan, mint az aranyból készült gyűrű: nem különböznek egymástól.”²⁸ Továbbá a *Srímálá-szútra*, a *Ratnagótravibhágamahájánottaratantra-sásztra* és *A hit felkeltése a mahájánában* mind ezt tanítja. Nem csak egy bizonyíték van erre.²⁹

六轉真成事故說唯識。謂如來藏不守自性。隨緣顯現八識王數相見種現。故楞伽云。如來藏為無始惡習所薰習故名為識藏。密嚴經云。佛說如來藏。以為阿賴耶。惡慧不能知藏即賴耶識。又云如來清淨藏。世間阿賴耶。如金作指環。展轉無差別。又勝鬘經實性論起信論皆說此義成證非一。

A hetedik szinten Fazang bevezeti a huayan buddhizmus jellegzetes paradigmáját, az elv és a jelenségek összeolvadását (*lishi ju rong* 理事俱融). Az előző szinten arra mutatott rá, hogy a jelenségek az Abszolútból származnak, ezen a szinten viszont azt emeli ki, hogy a jelenségek nem különböznek az Abszolúttól, mivel az Abszolútból származnak. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy teljesen azonosak, az Abszolút és a jelenségek megőrzik saját jellegüket.

7. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az elv és a jelenségek tökéletesen összeolvadnak, azt jelenti, hogy a *tathátagatagarbha* teljes lényegével, a feltételekkel összhangban létrehozza a jelenségeket, de öntermészete eredendően nem született és nem szűnik meg. Az elv és a jelenségek összeolvadnak és akadálytalanok, így az egy-tudat és a két igazság akadálytalanok. *A hit felkeltése* azt mondja: „Az egy-tudatra támaszkodik a két kapu: az egyik az Abszolút kapuja, a másik a *szamszára* kapuja. Ez a két kapu minden dharmát tartalmaz.”³⁰ A *Srímálá-szútra* azt mondja: „A természetétől fogva tiszta tudat nem szennyezett és szennye-

²⁶ T16, no. 672, p. 619, c1–5; T16, no. 670, p. 510, b4–11.

²⁷ T16, no. 681, p. 747, a17; T16, no. 682, p. 776, a13.

²⁸ T16, no. 681, p. 747, a19; T16, no. 682, p. 776, a15–16.

²⁹ T35, no. 1733, p. 347, a20–27.

³⁰ T32, no. 1666, p. 576, a5–7; T32, no. 1667, p. 584, c5–6

zett. Nehéz ezt megérteni.³¹ A következő a magyarázata: „nem szennyezett és szennyezett” azt mutatja meg, hogy a tiszta [Buddha]-természet összhangban a szennyezett [feltételekkel] teljes lényegével létrehozza a konvencionális világot. Ez a *szamszára* kapuja. A „Szennyezett és még sem szennyezett” arra világít rá, hogy a szennyezett [feltételek] örökké tiszták, eredendően azonosak az abszolút igazsággal. Ez az Abszolút kapuja. Ez azt magyarázza, hogy [egyrészt] a szennyezett, amely azonos a tisztával, nem akadályozza az Abszolútot, de mégis örökké köznapinak marad; [másrészt] a tiszta, amely azonos a szennyezettel, nem rombolja le a köznapit, és mégis örökké Abszolút marad. Így az egy-tudatban akadálytalanul [ellentmondás nélkül] megvan mindkét igazság. Elmélkedj ennek jelentésén, hogy megértsed! *Az emberséges király szútra* azt mondja: „Az igazság szempontjából kettő, a megszabadulás szempontjából pedig egy.”³² A [*Mahájána-szamgrahópanibandhana*] értekezés azt mondja: „Az értelmi akadály³³ [okozza] a rendkívüli vakságot, ami nem más, mint a ragaszkodás az Abszolút és a közönséges megkülönböztetéséhez.”^{34 35}

七理事俱融故說唯識。謂如來藏舉體隨緣成辦諸事。而其自性本不生滅。即此理事混融無礙。是故一心二諦皆無障礙。起信論云。依一心法有二種門。一心真如門。二心生滅門。然此二門皆各總攝一切法。勝鬘經云。自性清淨心。不染而染。難可了知。染而不染。亦難可了知。解云。不染而染。明性淨隨染舉體成俗。即生滅門也。染而不染。門即染常淨本來真諦。即真如門也。此明即淨之染不礙真而恒俗。即染之淨不破俗而恒真。是故不礙一心雙存二諦。此中有味深思當見。經云於諦常自二。於解常自一。論云智障極盲闇。謂真俗別執。皆此義也。

A jógácsára utolsó három szintje azt a látásmódot tárja fel, amellyel a huayan egzegéták értelmezésében az *Avatamszaka-szútrát* tanító Buddha rendelkezett, amikor megvilágosodott. A megvilágosodás állapotában szemlélt világot nevezik *dharma-dhátunak*, s ennek a világnak a jelenségeire jellemző, hogy kölcsönösen akadálytalanok és azonosak egymással. Ezt a világot Indra hálójához ha-

³¹ Ez nem pontos idézés, a szútra eredeti szövege: 自性清淨心而有染污難可了知。有二法難可了知。謂自性清淨心。難可了知。彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法。 T12, no. 353, p. 222, c3–6.

³² T08, no. 245, p. 829, a20; T08, no. 246, p. 839, a20.

³³ A jógácsára két akadályt (*avarana-dvaja*, *erzhang* 二障) különböztet meg, amelyek alapvetően meghatározzák az emberi létezés feltételeit. Az egyik az érzelmi akadály (harag, félelem, büszkeség stb.), a másik pedig az értelmi akadály, amely a valóság téves szemléletéből, s az én-fogalom kialakulásából fakad. Lásd Muller 2007.

³⁴ T31, no. 1595, p. 153, c7.

³⁵ T35, no. 1733, p. 347, a27–b11.

sonlíják, amely a huayan buddhizmus közkedvelt metaforája. Fazang a nyolcadik szinten a jelenségek akadálytalanságának leírásával folytatja:

8. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek kölcsönösen tartalmazzák egymást, azt jelenti, az elv természete tökéletesen magában foglalja a [jelenségeket] és akadálytalan, és az elv hozza létre a jelenségeket, így azok is magukba foglalnak mindent és kölcsönösen akadálytalanok. Akár az „egyik” lép be az „összesbe”, akár az „összes” lép be az „egybe”, semmilyen akadályba nem ütköznek. Az [*Avatamszaka-szútra*] azt mondja: „Egy [dolog] által számtalan [dolgot] megért, számtalan [dolog] által egy dolgot megért, stb.”³⁶ A *Vajrócsana Buddha* fejezet azt mondja: „A Lótusz-tár világban minden egyes porszem magában foglalja a *dharmadhatut*.”³⁷ Ez a fejezet később azt is mondja: „Minden egyes porszemben megjelenik, ahogy a három rosszlétben a lények, az istenek, az emberek és az aszurák elnyerik korábbi tetteik jutalmát.”³⁸ Sok hasonló szöveg található az [*Avatamszaka*]-szútrában.³⁹

八融事相入故說唯識。謂由理性圓融無礙。以理成事事亦鎔融。互不相礙。或一入一切。一切入一。無所障礙。上文云一中解無量無量中解一等。舍那品云於此蓮華藏世界海之內一一微塵中見一切法界。又此品下云於一微塵中現有三惡道天人阿修羅各各受業報。如是等文廣多無量。如上下經說。

A jelenségek egyik tulajdonsága a 8. szinten hangsúlyozott kölcsönös akadálytalanság, a másik pedig a 9. szinten kifejtett kölcsönös azonosság. Mivel valamennyi jelenség az Abszolútból származik, így természetes, hogy végső soron azonosak egymással. Fazang így folytatja:

9. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással, azt jelenti, hogy az elvre támaszkodó jelenségek közt nincs különbség. Az elv szempontjából nincs különbség „ez” és „az” között. Ez teszi azonossá az egyik jelenséget a többivel. [Az *Avatamszaka-szútra*] azt mondja: „Ha egy világot megismersz, a többit is megismered.”⁴⁰

³⁶ T09, no. 278, p. 423, a1; T10, no. 279, p. 63, a1.

³⁷ T09, no. 278, p. 412, c7–8.

³⁸ T09, no. 278, p. 564, a20–21.

³⁹ T35, no. 1733, p. 347, b11–18.

⁴⁰ Nem pontos idézet, a szútra szövege: 知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界 T09, no. 278, p. 450, c17–19; 知一切世界入一世界；知一世界入一切世界, T10, no. 279, p. 299, a14–15.

Azt is mondja: „Tudja, hogy az »egy« azonos az »összessel« és az »összes« azonos az »egygyel«.”⁴¹ Ez a tanítás gyakran feltűnik a szútrában.⁴²

九全事相即故說唯識。謂依理之事事無別事。理既無此彼之異。令事亦一即一切。上經云知一世界即是一切世界。知一切世界即是一世界。又云知一即多多即一等。廣如經文說。

A tizedik szint a huayan buddhizmus végső igazsága, a jelenségek akadálytalan összefonódása, amelyet az Indra-háló metaforával írnak le. Indra nyakából egy hálószerű nyakék lóg le, s a rajta lévő gyémántok tükrözik a többi gyémántot. Egy gyémántban az is tükröződik, ahogy a többi gyémántban tükröződnek a gyémántok. Így egy végtelen tükröződési folyamat jön létre, amely azt szimbolizálja, ahogy a jelenségek hatnak egymásra. Fazang ezt írja:

10. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy Indra-hálója akadálytalan, azt jelenti, hogy az „egy” magában foglalja az „összeset”, és az „összes” is magában foglalja az „összeset”. Egy kapu [jelenség] esetében végtelenül így folytatódik. Minden egyes kapunál [jeléségnél] ugyanígy. Ha helyesen elmélsz rajta, megérted. Az Indra-háló ekképpen végtelen módon tükröződik, mert a tudatosság, a *tathátagatagarbha* és a dharmatermészet tökéletesen összeolvadnak, s így a jelenségek akadálytalanokká válnak.⁴³

十帝網無礙故說唯識。謂一中有一切。彼一切中復有一切。既一門中如是重重不可窮盡。餘一一門皆各如是。思準可知。如因陀羅網重重影現。皆是心識如來藏法性圓融故。令彼事相如是無礙。廣如上下文說。

Ezt követően Fazang a csak-tudatosság tíz szintjét megfelelteti az öt tanításnak, amely a huayan iskola legismertebb, tanításokat osztályozó rendszere (*panjiao* 判教).⁴⁴ A *panjiao* a kínai buddhizmus egyik újítása, amelynek célja, hogy a látzólag ellentmondásos buddhista tanításokat rendszerbe foglalja, megmutatva, hogy minden tanítás harmonikusan megfér egymás mellett. Ugyanakkor a tanítások egyre mélyebb szempontból tárják fel az igazságot, így a kezdeti alaptanítástól eljutunk egészen a végső igazságig. A huayan iskola számára a végső igazságot az *Avatamszaka-szútra* képviselte, így az ebben kifejtett tanításokat tekintették a tökéletes tanításnak. Az első tanítás a hínájána, a második a

⁴¹ T09, no. 278, p. 446, a5.

⁴² T35, no. 1733, p. 347, b18–23.

⁴³ T35, no. 1733, p. 347, b23–28.

⁴⁴ Lásd Liu 1981, Hamar 2000b.

mahájána buddhizmus kezdeti tanai, amely a jógácsára és madhjamaka iskolát ölelte fel. A harmadik tanítás a tathágatagarbha iskola, amelyet a kínaiak külön iskolaként kezeltek, valójában a jógácsára iskolával együtt jelent meg. A negyedik tanítás a hirtelen tanítás, amely Fazang korában még nem a chan buddhizmust jelentette, hanem a *Vimalakirti-szútrában* kifejtett álláspontot, amely az ürességet szavakkal kifejezhetetlennek írja le. A huayan iskola negyedik és ötödik pátriárkája, Chengguan 澄觀 (738–839) és Zongmi 宗密 (780–841) a hirtelen tanítást egyértelműen a chan buddhizmussal azonosítja, s ez jelzi, hogy az ő idejünkben a chan buddhizmus már nagy népszerűségnek örvendett.⁴⁵ Az ötödik tanítás a tökéletes tanítás, ami nem más, mint az *Avatamszaka-szútra*, amely a huayan követők szerint Buddha végső tanítása. Az öt tanítás közül az első nem szerepel a tíz csak-tudatosság rendszerében Fazangnál. A tíz csak-tudatosság első három szintje a mahájána kezdeti tanításának felel meg, a következő négy a mahájána végső tanításának és a hirtelen tanításnak, míg az utolsó három a tökéletes tanításnak. Valamennyi mahájána tanítást közös tanításnak nevez, míg a huayan tanítást a különleges tanításnak, hogy ezzel fejezze ki a huayan tanok előbbségét. Fazang így fogalmaz:

Ez a tíz kapu [bemutatja] a csak-tudatosság elvét. Az első három a mahájána kezdeti tanítása, a következő négy a végső tanítás és a hirtelen tanítás, az utolsó három pedig a tökéletes tanítás különleges tanítása. Mind a tíz kapu a közös tanításhoz tartozik. A fentiekben elmagyaráztak az egész szútrára vonatkoznak, nem csak a [*Dasabhúrika* fejezet hatodik] szintjére. Továbbá itt most a tanítások szempontjából magyarázunk, de ha a gyakorlat szempontjából nézzük, akkor is tíz szintről beszélhetünk, ahogy *A huayan szamádhí* első fejezetében leírtuk.⁴⁶

上來十門唯識道理。於中初三門約初教說。次四門約終教頓教說。後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。上來所明通一部經非局此地。又是約教就解而說。若就觀行亦有十重。如一卷華嚴三昧中說。

A tíz kaput a függően keletkezés tanítása szerint is csoportosíthatjuk. A függően keletkezést (*pratítja-szamutpáda*) Buddha eredetileg azért tanította, hogy rámutasson arra, minden szenvedés forrása a tudatlanság, amelyből a vágyak fakadnak, s ez hozza létre a folyamatos újjászületést. A tanítás egy másik szempontból ugyanakkor azt is kifejezi, hogy a dolgok egymással szoros kapcsolatban állnak, egyik dologból következik a másik.⁴⁷ Ezt a gondolatot folytatva a kí-

⁴⁵ Lásd Gregory 1991: 137–141, 144–153.

⁴⁶ T35, no. 1733, p. 347, b28–c4.

⁴⁷ Hamar 2009.

nai buddhista gondolkodók szerint a jógácsára iskola az *álajavidnyána* függően keletkezést tanította, mivel az iskola szerint a külső világ az *álajavidnyánában* tárolt, s egy adott impulzusra aktivizálódó karmacsírákból születik meg. A tíz csak-tudatosság első négy szintje állítható ezzel párhuzamba. A következő három szint a létezés végső forrásának a *tathágotagarbhát* jelöli meg, így ezek a *tathágotagarbha* függően keletkezést tanítják. Az utolsó három szint pedig a *dharmadhátu*, a világ összes létezőjének összefüggéseit tárja fel, így ez a *dharmadhátu* függően keletkezés, amely a huayan buddhizmus sajátossága. Érdekes megjegyezni, hogy a negyedik szintnek – a hét tudatosság visszavezetése az *álajavidnyánába* – a mahájána kezdeti tanításához kellene tartoznia, Fazang azonban a végső tanításhoz rendeli.⁴⁸

Fazang a tíz csak-tudatosság leírását azzal fejezi be, hogy ebben az esszéjében a tanítás, azaz az elmélet szempontjából mutatta be ezt a kérdést, de a gyakorlat, a meditáció szempontjából is meg lehet ezt közelíteni. Ezen a ponton utal az *Értekezés a huayan számádhiról* (*Huayan sanmei zhang* 華嚴三昧章) című műre, amely Kínában elveszett, Japánban viszont fennmaradt. Kiderült, hogy ez a mű azonos az *Értekezés a huayan bodhicsitta fogadalomról* (*Huayanfa putixin zhang* 華嚴發菩提心章) című művel.⁴⁹ Kamata Shigeo úgy véli, hogy az itt szereplő forma és üresség tíz kapujának meditációját (*sekong zhang shimen zhiguan* 色空章十門止觀) tekinthetjük a tíz csak-tudatosság meditációjának.⁵⁰

Ha a fentiek alapján megpróbáljuk rekonstruálni a huayan meditációt, akkor két fázist különböztethetünk meg: dekonstrukciót és rekonstrukciót. Az első fázisban a gyakorló dekonstruálja a szokványos észlelési módot, s ennek során feladja az alany és tárgy szokásos megkülönböztetését, míg végül eljut a *tathágotagarbháig*. A második fázisban viszont rekonstruálja az észlelését a *tathágotagarbha*, a végső valóság alapján, amelyből minden jelenség ered. Ennek során felismeri a dolgok végtelen összefüggéseit, s így megszületik benne a huayan szemlélet.

A tíz csak-tudatosság két fázisa így foglalható össze:

A. Dekonstrukció

1. tudat – tudati tényezők, tárgyak
2. tudat – tudati tényezők
3. tudat
4. *álajavidnyána*
5. *tathágotagarbha*

B. Rekonstrukció

6. teremtő *tathágotagarbha*

⁴⁸ Lásd Fujimaru 1994: 690–691.

⁴⁹ T 1878.

⁵⁰ T45, no. 1878, p. 654, a29-b29; Kamata 1965: 519–520.

7. a *tathátagarbha* akadálytalansága
8. jelenségek akadálytalansága
9. jelenségek azonossága
10. Indra-háló

Chengguan módosítása

A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan kommentárjában részletesen magyarázza a „három világ csak-tudat” jelentését, s ekkor Fazanghoz hasonlóan ő is kitér a tíz tudatosság elméletére, azonban némi változtatást vezet be.⁵¹ A következő tíz egy-tudatot sorolja fel:⁵²

1. az egy-tudat nem valós állítása (*jiashuo yixin* 假說一心),
2. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik (*xiangjian jucun gu shuo yixin* 相見俱存故說一心),
3. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába (*shexiang guijian gu shuo yixin* 攝相歸見故說一心),
4. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba (*sheshu guiwang gu shuo yixin* 攝數歸王故說一心),
5. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe (*yi mo guiben gu shuo yixin* 以末歸本故說一心),
6. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek visszatérnek a [Buddha]-természetbe (*shexiang guixing gu shuo yixin* 攝相歸性故說一心),
7. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek és a természet egymásba olvadnak (*xingxiang jurong gu shuo yixin* 性相俱融故說一心),
8. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást (*rongshi xiangru gu shuo yixin* 融事相入故說一心),
9. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással (*quanshi xiangji gu shuo yixin* 全事相即故說一心),
10. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan (*diwang wuai gu shuo yixin* 帝網無礙故說一心).

Két változtatás rendkívül szembetűnő. Az egyik, hogy míg Fazang csak-tudatosságról beszélt, addig Chengguan egy-tudatról. Kétségtelen, ezzel hangsúlyozta *A hit felkeltése a mahájánában* című mű jelentőségét, amely bevezeti az egy-tudat fogalmát. Az egy-tudatnak két aspektusát különbözteti meg: a nirvánát és a szamszárát. Ez a mű amellelt foglal állást, hogy az abszolút tudat megjelenik a szennyezett jelenségek világában is, nem csak teljesen tiszta aspek-

⁵¹ Chengguan életrajzát lásd Hamar 1998b, 2002.

⁵² *Dafangguang fo huayan jing shu* 大方廣佛華嚴經疏, T35, no. 1735, p. 806, b28-p. 807, a10.

tussal rendelkeznek. Ez az értekezés nagy hatást gyakorolt a huayan buddhizmus, s az egész kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére. A másik fontos változtatás, hogy Chengguan első szintre helyezi a hínájána tanítást, amely meglepő, mivel a hínájána nem tanította, hogy a külső tárgyak nem léteznek. Chengguan tömören így magyarázza ezt:

A [hínájána] azt tanítja, hogy valóban léteznek a külső dharmák, de a tudat mozdítja ezeket. A következő kilenc kapu valóban csak egy-tudat.⁵³

謂實有外法但由心變動故。下之九門實唯一心。

Elég homályos, hogy mit értett Chengguan azon, hogy a külső dharmákat a tudat mozdítja, de talán utalhat ez arra, hogy a külső tárgyak észlelését a tudat befolyásolja. A következő öt szint teljesen megegyezik Fazang rendszerével. A hetedik szint azonban, amelyik Fazangnál a hatodik, eltér. Fazang hatodik szintjét, amely szerint az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek, Chengguan kihagyta, helyette bevezette azt, hogy a jelenségek és a természet egymásba olvadnak. Fazangnál a hetedik helyen az elv és a jelenségek tökéletes összeolvadása állt, amely hasonló Chengguan jelenség és természet egymásba olvadásához. Az utolsó három teljesen azonos.

A japán kegon szerzetes, Gyōnen 凝然 (1240–1321) szerint Chengguan azért változtatta meg Fazang rendszerét, mert a csak-tudatosság tíz szintjét összhangba akarta hozni a négy *dharmadhātu* elméletével,⁵⁴ amely saját újítása volt a huayan filozófiában.⁵⁵ Ez elképzelhető, bár Chengguan sehol nem vont párhuzamot a két elmélet között. Chengguan filozófiájának jellemzője, hogy az összes buddhista tanítást magában foglalja, így valószínűleg ennek köszönhető, hogy a hínájána tanokról sem feledkezett meg. Ugyanez érvényes Xuanzang jógácsára iskolájára, amelyet Fazang élesen támadott, Chengguan viszont szintén nem zárta ki, gyakran utalt tanításaira.⁵⁶ A Kínában fejlődő jógácsára, amelyre a huayan iskola is támaszkodik, és Xuanzang újonnan Indiából hozott jógácsára tanainak harmonizálása fejeződik ki a jelenségek és természet egymásba olvadásában a hetedik szinten.⁵⁷

Chengguan nem az öt tanítás hagyományos elnevezését használja, hanem az elsőt hínájánána tanításnak mondja, a következő hármát átmeneti tanításnak

⁵³ T35, no. 1735, p. 806, b28–29.

⁵⁴ Chengguan elméletét a négy *dharmadhātu*ról lásd Hamar 1998a.

⁵⁵ Gyōnen számos művet írt az egy-tudat tíz szintjéről. Lásd Jin 1989a, b; Muramaki 1995: 41–47.

⁵⁶ Lásd Hamar 2009.

⁵⁷ Néha a *faxiangzongot* a kínai jógácsárának tekintik, míg a *faxiangzongot* Xuanzang iskolájának. Valójában a két kifejezés jelentése ennél összetettebb. Lásd Hamar 2007.

(*quanjiao* 權教), az azt követő négyet valós tanításnak (*shijiao* 實教), s az utolsó hármatot tökéletes tanításnak.

Zongmi módosítása

Chengguan tanítványa, Zongmi a huayan iskola ötödik pátriárkája, de egyúttal a chan iskola Heze Shenhui 菏泽神会 (670–762) ágának is pátriárkája. Tanításainak jellemzője a két iskola tanainak összehangolása volt (*jiaochan yizhi* 教禪一致). Nem követte a Fazang-tanítások osztályozását, hanem eredeti módon a nem buddhista tanokat, a konfucianizmust és a taoizmust is beépítette ebbe a rendszerbe, s a legmagasabb szintre azt a tanítást helyezte, amelyik feltárja a természetet.⁵⁸

Zongmi Chengguanhoz hasonlóan egy-tudatról beszél, de csak öt szintet különböztet meg:⁵⁹

1. a srávakák, aki nem ismerik a dharmák [ürességét], a nem-valós egy-tudatot tanítják (*yufa shengwen jiao jiashuo yixin* 愚法聲聞教假說一心),

2. a mahájána átmeneti tanítása megvilágítja, hogy a különböző magokat érlelő *álajavidnyána* az egy-tudat (*dasheng quanjiao ming yishu laiye ming wei yixin* 大乘權教明異熟賴耶名為一心),

3. a mahájána valós tanítása megvilágítja, hogy a *tatháगतagarbha* és az *álajavidnyána* az egy-tudat (*dasheng shijiao ming rulaizang zangshi wei shi yixin* 大乘實教明如來藏識唯是一心),

4. a mahájána hirtelen tanítása azt tanítja, hogy a szennyezettség és tisztaság meghaladása az egy-tudat (*dasheng dunjiao minjue ranjing gu shuo yixin* 大乘頓教泯絕染淨故說一心),

5. a tökéletes tanítás azt tanítja, hogy az összes létező azonos az egy-tudattal (*zonggai wanyou ji shi yixin* 一乘圓教總該萬有即是一心).

Az átmeneti tanítás felöleli Chengguan rendszerének második, harmadik és negyedik szintjét, míg a valós tanítás az ötödik és hatodik szintjét. A hetedik szintet, amely a *tatháगतagarbha* tanítás legmagasabb szintje, Zongmi átnevezte hirtelen tanításnak, s ezzel a chan buddhizmusnak előkelőbb helyet biztosított. Míg a valós tanítás második szintje „a szennyezettség és tisztaság visszatér a *tatháगतagarbhába*” (*zongshe ranjing gui rulaizang* 總攝染淨歸如來藏) azt fejezi ki, hogy minden jelenség végső soron a tiszta tudatból származik, a hirtelen tanítás felszámolja ezt a kettősséget. Zongmi ezt írja:

⁵⁸ Gregory 1991, 165.

⁵⁹ Zongmi két művében magyarázza az egy-tudat tíz szintjét: 1. Chengguan kommentárjához írt kommentárban (*Huayan jing xingyuanpin shuchao* 華嚴經行願品疏鈔, XZJ 7, p. 843, b16-p. 846, a1), 2. *A tökéletes megvilágosodás szútrához* írt kommentárjában (*Yuanjue jing dashu* 圓覺經大疏 XZJ 14, p. 276, a2-p. 277, a4.).

A negyedik a mahájána hirtelen tanítása, amely a szennyezettség és tisztaság felülmúlása miatt hirdeti az egy-tudatot. Ez azt jelenti, hogy a tiszta gyökér-tudat eredendően nem rendelkezik a szennyezettség és tisztaság kettősségével. A téves felfogás szennyezettsége miatt átmenetileg nevezik tisztának [a tudatot]. A téves [felfogás] eredendően üres, és a tisztaság ismertetőjegyei is megszűnnek, s így az eredendően megvilágosodott tudat tisztasága megjelenik.⁶⁰

第四大乘頓教泯絕染淨故說一心。謂清淨本心。元無染淨對。妄想垢假說名淨。妄既本空。淨亦相盡。唯本覺心清淨顯現。

A chan buddhizmus álláspontja világosan kitűnik a fenti idézetből: az eredendően tiszta tudat a téves felfogás miatt válik szennyezetté, s amint ez a téves felfogás megszűnik, a tudat eredeti tisztaságában jelenik meg. A tökéletes tanítás szerint minden létező dolog csak-tudat. Ezen a szinten a gyakorló megvilágosodik, és belátja, hogy a tudatot nem lehet szavakkal jellemezni, és minden jelenség a tudatból származik. Mivel valamennyi jelenség az abszolút tudatból ered, így a huayan szemlélet szerint tartalmazzák egymást, azonosak egymással és számtalan módon hatnak egymásra. Zongmi a tökéletes tanítás esetében is a tiszta abszolút tudat jelentőségét hangsúlyozza, mint a huayan szemlélet előfel-tételét, s így megteremti a chan és huayan harmóniáját.

Az ötödik a tökéletes tanítás, [amely szerint] minden létező egy-tudat. Ez azt jelenti, hogy [a gyakorló kezdetben] nem tudja, hogy a tudat felülmúlja a [jelenségek] ismertetőjeleit. A megvilágosodás [pillanatában] az ismertetőjelek megszűnnek, s így a csak-tudat megjelenik. Az összes észlelt jelenség a tudat. Csak ekkor lehet megérteni a tudat végső természetét. Ahogy a huayan tanítja: mivel minden abszolút tudat, így jön létre a három aspektus.⁶¹

第五一乘圓教總該萬有即是一心。謂未知心絕諸相。令悟相盡。唯心然見。觸事皆心。方了究竟心性。如華嚴說。良由皆即真心。故成三義。

A fentiekben láttuk, hogy a huayan iskola ptáriárkái, Fazang, Chengguan és Zongmi miként megszerezték a jógácsára tanításokat. A rangsor legaljára került Xuanzang indiai jógácsára tanítása, utána következett a tathátagatgarbha tanítást felölelő kínai jógácsára, s legmagasabb szintre természetesen a huayan

⁶⁰ XZJ 7, p. 845, a11–13; XZJ 14, p. 276, b8–11.

⁶¹ XZJ 14, p. 276, b13–15. A másik változat némileg eltér. Lásd XZJ 7, p. 845, a17–b3.

FAZANG 《華嚴經探玄記》	CHENGGUAN 《大方廣佛華嚴經疏》	ZONGMI 《華嚴經行願品疏鈔》 《圓覺經大疏》
<p>1. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya és alanya egyaránt létezik 一相見俱存故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>1. az egy-tudat nem valós állítása 一門假說一心</p> <p>→ <i>hinajánána tanítás</i></p>	<p>1. a srávakák, aki nem ismerik a dharmák [ürességét], a nem-valós egy-tudatot tanítják 第一愚法聲聞教假說一心</p>
<p>2. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgyait visszavezetjük az észlelés alanyához 二攝相歸見故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>2. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik 二相見俱存故說一心</p> <p>→ <i>átmeneti tanítás</i></p>	<p>2. a mahájána átmeneti tanítása megvilágítja, hogy a különböző magokat érlelő <i>ájtavidnyána</i> az egy-tudat 第二大乘權教明異熟賴耶名為一心</p> <p>2.a. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik 一相見俱存故說一心</p>
<p>3. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 三攝數歸王故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>3. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába 三攝相歸見故說一心</p> <p>→ <i>átmeneti tanítás</i></p>	<p>2.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába 二攝相歸見故說一心</p>

FAZANG 《華嚴經探玄記》	CHENGGUAN 《大方廣佛華嚴經疏》	ZONGMI 《華嚴經行願品疏鈔》 《圓覺經大疏》
<p>4. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, az ágak visszatérnek a gyökérbe 四以未歸本故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>4. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 四攝數歸王故說一心</p> <p>→ átmeneti tanítás</p>	<p>2.c. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 三攝所歸王說一心</p>
<p>5. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ismertetőjegyek visszatérnek a [buddha]-természetbe 五攝相歸性故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>5. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe 五以未歸本故說一心</p> <p>→ valós tanítás</p>	<p>3. a mahájána valós tanítása megvilágítja, hogy a <i>taihátatagarbha</i> és az <i>árlajavidnyána</i> az egy-tudat 第三大乘實教明如來藏藏識唯是一心</p> <p>3.a az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a hét tudatosság visszatér az <i>árlajavidnyána</i>ba 一攝前七識歸於藏故說一心</p>
<p>6. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek 六轉真成事故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>6. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek visszatérnek a [buddha]-természetbe 六攝相歸性故說一心</p> <p>→ valós tanítás</p>	<p>3.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a szennyezett és tiszta visszatérnek a <i>taihátatagarbha</i>ba 二總攝染淨歸如來藏故說一心</p>

<p>7. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az elv és a jelenségek tökéletesen összeolvadnak 七理事俱融故說唯識</p> <p>→ <i>a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</i></p>	<p>7. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek és a természet egymásba olvadnak 七性相俱融故說一心</p> <p>→ <i>valós tanítás</i></p>	<p>4. a mahájána hirtelen tanítása azt tanítja, hogy a szennyezettség és tisztaság meghaladása az egy-tudat 第四大乘頓教泯絕染淨故說一心</p>
<p>8. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek kölcsönösen tartalmazzák egymást 八融事相入故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>8. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást 八融事相入故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5. a tökéletes tanítás azt tanítja, hogy az összes létező azonos az egy-tudattal 第五一乘圓教總該萬有即是一心</p> <p>5.a. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást 一融事相入故說一心</p>
<p>9. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 九全事相即故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>9. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 九全事相即故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 二融事相即故說一心</p>
<p>10. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy Indra-hálója akadálytalan 十帝網無礙故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>10. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan 十帝網無礙故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5.c. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan 三帝網無盡故說一心</p>

tanítások kerültek. Az elméletet Fazang dolgozta ki, de Chengguan és Zongmi is módosította, hogy jobban illeszkedjen filozófiájukhoz. Chengguanra jellemző, hogy valamennyi buddhista tanítást felölelt, így a hínájánát sem hagyta ki ebből a rendszerből. Zongmi a chan buddhizmus hatására a chan és huayan szintézisét teremtette meg.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chen, Jinhua 2007. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643–712)*. Leiden: Brill.
- Fujimaru, Kaname 藤丸 要 1994. „Kegon jūjū yuishiki setsu ni kan suru ichi kōsatsu 華嚴十重唯識説に関する一考察.” In: *Nakanishi Chikai sensei kanreki kinen ronbunshū: Shinran no bukkyō* 中西智海先生還暦記念論文集：親鸞の仏教. Kyoto: Nagatabunshōdō, 679–698.
- Gimello, Robert M. 1976. *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. (Ph.D. dissertation, Columbia University)
- Gregory, Peter N. 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hamar Imre 1994. „Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából.” In: Fehér Judit (szerk.) *Tibeti Buddhista filozófia*. [Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata.] Budapest: Balassi Kiadó, 59–76.
- Hamar Imre 1995. „A »csak-tudatoság« logikai bizonyítása – Vaszubandhu: A húsz versszak kommentárja.” In: Fehér Judit (szerk.) *Buddhista logika*. [Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata.] Budapest: Balassi Kiadó, 61–78.
- Hamar Imre 1998a. „Chengguan’s Theory of Four Dharma-dhātus.” *Acta Orientalia Hung.* 51.1–2: 1–19.
- Hamar Imre 1998b. *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs’eng-kuan élete és filozófiája*. [Történelem és kultúra 15.] Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre 2000a. „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínában*. Budapest: Balassi Kiadó, 50–65.
- Hamar Imre 2000b. „A buddhista tanok rendszerezése Kínában.” In: Puskás Ildikó (szerk.) *Állandóság a változásban, T’ung-Pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest: Politika + Kultúra Alapítvány, 382–397.
- Hamar Imre 2002. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan’s Biography*. [Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XII.] Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies.
- Hamar Imre 2007. „A Huayan Paradigm for Classification of Mahāyāna teachings: The Origin and Meaning of *Faxiangzong* and *Faxingzong*.” In: Hamar, Imre (ed.) *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 195–220.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nágárdzsuna-mű a Csoma Gyűjteményben – A függő keletkezés.” *Távolkeleti Tanulmányok* 1.1: 27–42.
- Jin, Young You 陳 永裕 1989a. „Kegon jūjū yuishiki no chūshaku ni mirareru Gyōnen kyōgaku no tokushoku 華嚴十重唯識の注釈にみられる凝然教学の特色.” *Komazawa daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒沢大学仏教学部論集 20: 287–297.
- Jin, Young You 陳 永裕 1989b. „Kegon jūjū yuishiki ni okeru tenshin jōji no kōsatsu 華嚴十重唯識における転真成事の一考察.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 75 (38.1): 241–243.

- Kamata Shigeo 鎌田茂雄 1965. *Chūgoku kegon shisōshi no kenkyū* 中国華嚴思想の研究. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Lai, Whalen 1986. „The Defeat of Vijñāptimatratā in China: Fa-tsang on Fa-hsing and Fa-hsiang.” *Journal of Chinese Philosophy* 13: 1–19.
- Liu Ming-Wood 1981. „The P’an-chiao System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism.” *T’oung Pao* 67: 10–47.
- Liu Ming-Wood 1985. „The Mind-only Teaching of Ching-ying Hui-yüan: An Early Interpretation of Yogācāra Thought in China.” *Philosophy East and West* 35.4: 351–376.
- Lusthaus, Dan 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*. London: RoutledgeCurzon.
- Muller Charles 2007. „Wōnhyo’s Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrances.” In: Hamar, Imre (ed.) *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 281–296.
- Murakami, Takashi 村上俊 1995. „Jūjū yuishiki setsu ni tsuite 十重唯識説について.” *Ryūkoku daigaku daigakuin kiyō* 龍谷大学大学院紀要 16: 1–16.
- Nakamura, Kaoru 中村薫 1991. „Kenju daishi Hōzō no jūjū yuishiki setsu ni tsuite 賢首大師法蔵の「十重唯識説」について.” *Dōhō daigaku ronsō* 同朋大学論叢 64–65: 101–124.
- Paul, Diana Y. 1981. „The Structure of Consciousness in Paramārtha’s Purported Trilogy.” *Philosophy East and West* 31.3: 297–319.