

PAP MELINDA

AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK BUDDHA-TERMÉSZETÉNEK BIZONYÍTÁSA ZHANRAN A *GYÉMÁNT PENGE* CÍMŰ MŰVÉBEN

A cikk összefoglalja azokat az érveket, melyekkel Zhanran megcáfolja azt az általánosan elfogadott nézetet, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen tárgyra.

A bevezető részben röviden bemutatásra kerül a buddha-természet fogalmának eredete és jelentésköre. Ezt követi a tiantai filozófia alapjainak tárgyalása, kiemelve azokat az elveket, melyekre Zhanran érvelése épül. A bevezetés fő gondolata az, hogy bár Zhiyi soha nem állította, hogy az élettelen tárgyaknak van buddha-természetük, mégis a tiantai alapelvek által közvetített világkép, a lételemek tökéletes és teljes kölcsönös tartalmazásának gondolata Zhanran végkövetkeztetésének tökéletes premisszája.

A vitapartner a *Nirvāṇa sūtrára* alapozza legfőbb ellenvetését, amely világosan megfogalmazza, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen tárgyra. Zhanran úgy érvel, hogy az idézett sorok a *Nirvāṇa sūtrában* kifejtett relatív tanításhoz (*upāya*; *quan*) tartoznak, és nem fejezik ki a végső soron valós igazságot (*shi*). A továbbiakban más *sūtrákból* és értekezésekből idéz, bemutatja az ellenvéleményt, majd következetesen megcáfolja mindet. A cikk témája az érvek és ellenérvek bemutatása.

BEVEZETÉS

Zhanran 湛然 (711–782) a kínai buddhizmus tiantai irányzatának (*tiantai zong* 天台宗) hagyományos szemlélet szerinti kilencedik pátriárkája, és az iskola-alapító Zhiyi 智顓 (538–597) után a második legmeghatározóbb személyiség a tiantai kínai történetében. Zhanran életműve *A gyémánt penge* (*Jingang bei* 金剛鐮; T46:1932) 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 megalapozott szellemi hagyomány örököse volt, aki ezekből az alapokból kiindulva, és a kínai buddhista irodalom átfogó ismeretének eszközével értelmezte a tanításokat. Így keresett válaszokat azokra a filozófiai kérdésekre, melyek korának buddhista gondolkodóit foglalkoztatták, továbbá saját iskolájának védelmében vitába szállt más irányzatok képviselőivel. Azzal, hogy új megvilágításba helyezte Zhiyi elméleteit, új lendületet és irányvonalat adott a tiantai iskola további fejlődéséhez. Zhanran volt az, aki a tiantai iskola egyik lényeges elméletét – az „öt korszak és nyolc tanítás” (*wushi bajiao* 五時八教) átfogó eszmerendszerét – koherens, jól kidolgozott

rendszerre formálta úgy, hogy később ez lett az iskola legalapvetőbb, legismeretesebb tanítása, és a tanítások rendszerezésének (*panjiao* 判教) mindenkori mintapéldája. Zhanran másik fontos hozzájárulása a tiantai filozófia további fejlődéséhez az élettelen tárgyak buddha-természetének (*wuqing you xing* 無情有性) bizonyítása. Zhanran ennek egy egész művet szentelt, egyetlen nem kommentár formában írott önálló értekezése, *A gyémánt penge* ezt a témát járja körül. A bizonyításban helyet kapnak a tiantai filozófia alapelvei, a tanítások rendszerezése, a három igazság stb. A mű utókorra gyakorolt hatását bizonyítja, hogy a tiantai iskolán belül mind Kínában, mind Japánban általánosan elfogadott nézetté vált, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddha-természetük.¹ *A gyémánt penge* Zhanran legutolsó műve, melyet közvetlenül halála előtt írhatott, ez Zhanran filozófiai szempontból legkiforrottabb, és irodalmi szempontból is legeredetibb műve.

A BUDDHA-TERMÉSZET FOGALMA

A buddha-természet (*foxing* 佛性) a *mahāyāna* buddhizmus egyik sarkalatos tantétele. Általánosságban összefoglalva, azt a minden lényben benne lévő valós és változatlan tiszta természetet jelenti, amely a Buddháéval azonos, és amely lehetővé teszi, hogy valaki elérje a megvilágosodást. Ennek értelmében a megvilágosodás azt a pillanatot jelenti, amikor valaki ráébred a mindvégig benne rejlő buddha-természet lényegiségére, és azt megvalósítja. Ez a felismerés egyetlen pillanat műve, így a buddha-természet fogalma szorosan kötődik a hirtelen megvilágosodás gondolatához. A lényekben eredendően benne rejlő buddha-természet tehát a megvilágosodás záloga, ezért ez a tantétel a *mahāyānához* tartozó irányzatok elméleti tanításában és vallásgyakorlatában egyaránt rendkívül fontos szerepet játszik. A buddha-természetnek alapvetően két aspektusa van: az egyik lehetőségként, ok vagy mag (*yin* 因) formában van jelen minden lényben, a másik pedig a beteljesített, eredmény vagy gyümölcs (*guo* 果) formában létező buddha-természet, mely a megvilágosodott lények, buddhák sajátja. Ahhoz, hogy ez a mag kihajtson, majd gyümölcsöt hozzon természetesen a tanulás, önművelés és vallásgyakorlat feltételeire (*luan* 緣) van szükség, tehát ok és feltétel együttesen vezet el a megvilágosodás megvalósításához.²

¹ Penkower 1993, p. 364.

² Lásd: Hamar 2004, pp. 48–54. „Az ok és a feltételek nem választhatók el egymástól. Az okok és a feltételek miatt vezethet a tanulás a buddhaság eléréséhez.” (Daosheng) (T37, 1763: 461a).

Kínában a buddha-természet gondolata a *mahāyāna Nirvāṇa sūtra* fordításainak³ megjelenésével egy időben – az Északi és Déli dinasztiák korában (420–581), vagyis már a tiantai iskola kialakulása előtt – került az érdeklődés középpontjába. A hagyomány szerint ez a szútra tartalmazza Buddha utolsó tanítását, melyet közvetlenül nirvánába való távozása előtt tanított. A mű jelentősége abban áll, hogy először írja le a nirvánát pozitív fogalmakkal, mint ami örök, boldog, személyes és tiszta. A *Nirvāṇa sūtra* azt is tanítja, hogy minden lény elérheti a buddhaságot, mivel még a leggonoszabbaknak is van buddha-természetük. A *Nirvāṇa sūtra* legkorábbi, Faxian 法顯 (?–423) általi fordításában még az olvasható, hogy a leggonoszabb lényeknek – az *icchantikák*knak (*chānti* 闍提 vagy *yichānti* 一闍提), vagyis javíthatatlanoknak, akik minden pozitív karmikus gyökeret teljes mértékben nélkülöznek – nem lehet buddha-természetük. De egy déli szerzetes, Daosheng 道生 (390?–434) úgy gondolta, hogy a fordítás ezen a ponton hibás, mivel bizonyos lények kizárása a megvilágosodás lehetőségéből ellenkezne a *mahāyāna* együttérzést hangsúlyozó etikájával. Daoshenget ezért szerzetestársai eretnokség vádjával illeték és kiközösítették. Nemsokára Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–433) fordítása is eljutott a déli fővárosba, és Daosheng állítása beigazolódott, ebben valóban az áll, hogy minden lény, még az *icchantikák* is rendelkeznek buddha-természettel.⁴ Az ötödik század közepére már általában minden iskola által elfogadott nézetté vált, hogy minden lény rendelkezik az ok formában létező buddha-természettel.

A TIANTAI FILOZÓFIA ALAPJAI ÉS A BUDDHA-TERMÉSZET

Zhiyi soha nem állította, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddha-természetük, de világról alkotott képe és vallásfilozófiájának alappillérei megadják a lehetőséget egy ilyen következtetésre. Zhiyi egyik sokat idézett tézise, mely mindhárom fő művében több helyen is megtalálható, így hangzik: „Nincs oly szín és nincs oly illat, mely ne lenne azonos a középúttal.” 一色一香無非中道。⁵ A középút fogalma a három igazság (*san di* 三諦) tanítását idézi,

³ A *mahāyāna Mahā-parinirvāṇa sūtra* kínai fordításai: 1. *Foshuo dapan nihuan jing* 佛說大般泥洹經 (T12: 376), fordítók: Faxian 法顯 (?–423) és Buddhahadra (Fotuobatuoluó 佛陀跋陀羅; 359–429). 2. *Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (T12: 374) „északi szöveg” (*beiben* 北本), fordító: Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–431), készült 421-ben. 3. *Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (T12: 375) „déli szöveg” (*nanben* 南本): Faxian fordításának átdolgozása Huiyan 慧嚴 (363–443), Huiguan 慧觀 (?–453) és Xie Lingyun 謝靈運 (385–433) által.

⁴ Hamar 2004, pp. 47–54.

⁵ A *Lótusz szútra 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 szútra szöveg-*

mely egyike a Zhiyi által kidolgozott leglényegesebb tiantai alaptanításoknak. A három igazság a függő vagy jelenségvilág (*jia* 假) igazságát, az üresség (*kong* 空) igazságát és a közép (*zhong* 中) igazságát jelenti. Elsődleges szinten 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.⁶ A harmadik a közép igazsága, mely azt jelenti, hogy e két jelleg végső soron nem különböző. Eszerint szemlélni a valóságot annyi, mint egyszerre meglátni az üres, függő és közép igazságát minden létezőben, vagyis azt, hogy egy lételem (*dharmā; fa* 法) egyszerre jelenség, üresség és e kettő egyszerre, és mindhárom igazság minden pillanatban teljesen tartalmazza a másik kettőt.⁷ Ennek megfelelően a világban megjelenő különböző létezők sokaságát egy egységes egészként kellene látni, amelyben minden részecske minden más részecskével összefügg, mivel az egyes tartalmazza a nagy egészet, és a nagy egész is visszatükröződik, benne található valamennyi részecskében. Egy lételem mint jelenség egyedi és megismételhetetlen, térben és időben önálló egységet alkot, valamennyi lételemnek a végső természete azonban a kettősségektől, különbségektől mentes üresség-termesztet. Ez a Zhiyi által megfogalmazott kölcsönös tartalmazás (*hujū* 互具, *xingju* 性具, *ju* 具) elve, amely a három igazsággal együtt, a mindenkori tiantai filozófia minden problémával szemben sikeresen alkalmazható megoldó kulcsa. 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 a középúthoz a buddha-természet fogalmát társította (*zhongdao foxing* 中道佛性), és e kettőt egy fogalompárként használta, a társítás alapja az, hogy mindkettő a létezők abszolút, végső soron valós jellegét fejezi ki.⁸

elemzésében (*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.

⁶ A két igazság (*paramārtha-satya* és *saṃvṛti-satya*) elmélete Nāgārjuna (*Longshu* 龍樹; Kr. u. 2–3. sz.) *madhyamaka* filozófiájából ered, az első az üresség igazságát jelenti, mely minden lételem végső természete, a második a jelenségek függő igazságát, Zhiyi újítása a harmadik igazság, a közép igazságának bevezetése.

⁷ A szemlélődés három módszere (*san guan* 三觀) az a tiantai iskola által kidolgozott és rendkívül hatékonynak tartott meditációs módszer, melyben 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).

⁸ Lásd NG Yu-Kwan 1993, „Middle Way-Buddha Nature as the Truth” című fejezet: pp. 62–89.

Zhiyi filozófiájának alappilléreit alkotják azok a szentenciák, melyek kijelentik, hogy: egy gondolat-pillanatban benne található mind a háromezer világ (*yinian sanqian* 一念三千), a létezés tíz birodalma⁹ kölcsönösen tartalmazza, átjárja egymást (*shijie huju* 十界互具), és a három igazság egy teljes egységet alkot (*yuanrong sandi* 圓融三諦) stb.¹⁰ 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 tizet. 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 buddha-természet mint mag vagy ok van jelen, és csak a tizedikben, a buddhák birodalmában nyilvánul meg eredményként vagy okozatként. A világokban a szubjektív és objektív karma működése által jönnek létre személyek vagy tapasztaló alanyok (*zheng* 正) és az azoknak megfelelő objektív környezet (*yi* 依), vagyis a megtapasztalt világ.

Ezekből következik Zhiyi egyik legtöbbet vitatott kijelentése, mely szerint a buddha-természet jót és gonoszat egyaránt magába foglal (*xing ju shan e* 性具善惡), illetve jó és gonosz egyformán okai a buddha-természetnek. Ennek oka az, hogy a buddha-természet kettősségen túli, vagy pontosabban fogalmazva a három igazság fényében nem kizárja, hanem tartalmazza az ellentétes pólusokat. Ezek után szükségképpen felmerül a kérdés: ha minden részecske egy egységet alkot, akkor mégis miért van az, hogy a létezők különböző formákban nyilvánulnak meg? Ennek egyik oka az, hogy a kilenc szennyezett világ tudatlanságban élő lényei a nagy egésznek csak bizonyos szeleteit fogják föl, és kettősségekben (jó–rossz, vágy–ellenszenv stb.) gondolkodnak. A kettősségekben való gondolkodás annyit jelent, hogy a nagy egésznek csak egy részével azonosulnak, és minden mástól elkülönülten határozzák meg önmagukat. A másik ok az, hogy a buddhák könyörületességből mindig az adott tévhitnek megfelelően válaszolnak a lények segélykéréseire, és mindig a legmegfelelőbb módszert alkalmazva tanítanak.¹¹ Ezt nevezik ügyes eszköznek vagy megfelelő módszernek (*upāya, fangbian* 方便 vagy *quan* 權). Az ügyes eszközök szerinti

⁹ 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. pokol (*diyu* 地獄); 2. éhező szellemek (*egui* 餓鬼); 3. állatok (*chusheng* 畜生); 4. titánok vagy *asurák*: harcos félistenek (*axiuluo* 阿修羅); 5. emberek (*ren* 人); 6. istenek (*tian* 天); 7. *śrāvákák* (*shengwen* 聲聞); 8. *pratyeka-buddhák* (*dujue* 獨覺; *yuanjue* 緣覺); 9. bódhiszattvák (*pusa* 菩薩); 10. buddhák (*fo* 佛).

¹⁰ Lásd Swanson 1989, pp. 115–157.

¹¹ Ziporyn 2000, p. 161.

tanítások végső soron nem felelnek meg az abszolút igazságnak, hanem olyan relatív igazságok, melyek a végső igazság irányába mutatnak. Az ügyes eszközök legismertebb kifejtése a *Lótusz szútrában* található.¹² Az a gondolat, hogy Buddha könyörületességéből mindig az adott hallgatóság tudati szintjének megfelelően tanított, és sokszor egymásnak ellentmondó elveket, a tanítások rendszerezésének (*panjiao* 判教) legfőbb rendezőelve. Ennek segítségével valamenyny tanítás és elmélet megtalálja az öt megillető helyet a buddhista tanítások hatalmas egészében. Továbbá ez a szemléletmód nyilván számtalan vitára ad alkalmat, melyeknek témája az, hogy Buddha mely tanítása, illetve melyik szútra jelenti Buddha végső soron valós tanítását, és melyek csupán „ügyes módszerek”. A tiantai filozófia szerint Buddha végső soron valós tanítását leg-tökéletesebb formában a *Lótusz szútra* tartalmazza, mivel a *Lótusz szútra* képes ügyes módszerekkel megmutatni a végső soron valós tanítást (*kai quan xian shi* 開權顯實).¹³ Zhiyi A *Lótusz szútra 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 szútra* felnyitotta a nem végső tanításokat és kinyilvánította a végső tanítást, valamennyi szútra és valamennyi tanítás megnyílik, és a végső igazság hordozójává, kifejezőeszközévé válik. A *Lótusz szútra* nagysága abban áll, hogy képes ezt a változást előidézni.¹⁴ Hasonlóképpen egy megvilágosodott buddha szeme előtt valamennyi szennyezett lételemben a tökéletesen tiszta abszolút princípium (*li* 理) vagy buddha-dharma (*fofa* 佛法) ölt testet. Tehát a buddha-természet eredmény szintjéről nézve a lételemek akadálytalanok (*wu'ai* 無礙), vagyis nincs bennük kettősség, különbözőség, valamennyi az abszolút princípium kifejeződése. Továbbá minden egyes lételem tökéletesen tartalmazza a mindenséget. Bár Zhiyi soha nem állította, hogy a buddha-természet az élettelen tárgyakra is vonatkozik, mégis egy ilyen világszemlélethez nagyon közel áll ez a gondolat.

Az, hogy a lények természetüktől fogva hogyan tartalmazzák a buddha-természet okát, illetve mit értünk tartalmazáson, szintén magyarázatra szorul. Guanding¹⁵ hasonlaltal élve így szemlélteti:

¹² *Lótusz szútra: Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經; *Saddharmapuṇḍarīka*. (T09: 262). A kínai változat Kumārajīva (344–413/409) fordítása.

¹³ A Zhanran által kidolgozott öt korszak (*wushi* 五時) alapját képezi a Zhiyinél fontos szerepet betöltő öt íz (*wuwe* 五味) (tej, tejföl, túró, vaj és ghí), mely szerint a szútrákat rendszerezte. Minden tanítás Buddhától ered, ahogyan az öt tejterméket is a tehén adja, de mégis egyre kifinomultabb szinteket jelképeznek. Zhiyi szerint a *Lótusz szútra* és a *Nirvāṇa sūtra* a legkifinomultabbak, olyanok, mint az öt íz közül a ghí íze. Lásd, Hamar 2004, pp. 114–116.

¹⁴ Ziporyn 2000, pp. 144–149.

¹⁵ Guanding 灌頂 (561–632) Zhiyi legismertebb tanítványa és tanításainak lejegyzője volt.

Ha valaki azt hallja, hogy a *tathāgata-garbha*¹⁶ nem más, mint hogy a tudat tartalmazza a tízezer lételemet [dharmákat], és azt gondolja, hogy [a lételemek és a buddha-természet oka úgy vannak benne a tudatban], mint homokszemek egy zsákban, továbbá, ha valaki azt hallja, hogy a tudatban nincs benne a tízezer lételem, és azt gondolja, hogy [úgy nincs benne], mint ahogy a nyúlknak nincs szarva, akkor ezek mindketten örök-ké hamis nézeteket vallók. Akkor hogyan tudnánk elmagyarázni a valóságot? A [*Nirvāṇa*] *sūtra* a hárfá [*konghou*] hangjához hasonlítja [a lételemek és a buddha-természet okának meglétét a tudatban]. [A hangok hárfában való] létezését nem lehet meghatározott helyhez kötni. Ezért, ha a létre és nemlétre alkalmazott négy állítással¹⁷ [próbáljuk meghatározni], akkor olyanokká leszünk, mint az ostoba király, aki elszakította a húrokat, hogy megtalálja a hangokat a hárfában. Ha így keressük az abszolút princípium [buddha-természet jelenlétét a tudatban], akkor a létre és nemlétre alkalmazott négy állítás mind hamis! De ha képesek vagyunk oly bölcsen felfogni a valóságot, ahogyan a tudós miniszter ügyes ujjai hívták elő a hangokat a hárfából, akkor mind a négy állítás kifejezi a valóságot!¹⁸

聞心具萬法是如來藏，即謂如囊之盛沙，聞心無萬法即謂之如兔角，斯並永執邪見之人。何可論道者乎？經取譬如箜篌之聲，不可定實。責之有無四句，若如癡王斷弦求箜篌聲者。斯人求理四句有無，皆是邪見。苟執能如智臣善取聲者，巧能會真，四句皆是得門也。

Tehát a buddha-természet a lények tudatában nem helyhez köthető, vagyis nem mondhatjuk, hogy tudaton belül van, és azt sem, hogy azon kívül. Ahogyan a hárfában lévő hangokat sem tudjuk helyhez kötni, hiszen sincsenek sem a hárfába zárva, sem azon kívül, sem mindkét helyen egyszerre, és az sem igaz, hogy egyik helyen sincsenek. De ha kellő ügyességgel és tudással játszunk a hárfán, akkor azt tapasztaljuk, hogy a megszólaltatott hangok a hárfában, és azon kívüli is, mindkét helyen egyszerre jelen vannak, de külön-külön, konkrétan egyikben sincsenek. Ebben az esetben mind a négy állítás egyformán igaz.

¹⁶ A *tathāgata* jelentése 'így érkezett', ez Buddha egyik neve. A *garbhā*nak két jelentése van: 'embrió' és 'anyaméh'. A szóösszetétel jelentése tehát 'buddha-embrió' vagy 'buddha méhe'. Kínai neve *rulaizang* 如來藏, ami 'buddha-tárházat' jelent. A *tathāgata-garbha* kifejezés lényegében az ok formában létező buddha-természet szinonimája. Lásd Hamar 2004, pp. 78–88.

¹⁷ A négy állítás a következő: 1. létezik. 2. nem létezik. 3. létezik is és nem is. 4. sem nem létezik, sem nem nem létezik.

¹⁸ Guanding: *Kommentár az Értkezés a tudaton való szemlélődés című műhöz* (*Guan xin lun shu* 觀心論疏). (T46: 1921, p. 597, c5–13.). A buddha-természet tudatban való létét a *Nirvāṇa sūtra* hasonlítja a hangok hárfában való létehez, ugyanitt található az ostoba király és bölcs miniszter hasonlata is: T12: 374, p. 519, b4–21.

Tehát a buddha-természetet bölcsességgel és intuitív megismeréssel találhatjuk meg a tudatban, ahogyan a bölcs miniszter ügyes ujjai csalják elő a hangokat a hárfából.

Zhiyi *A Lótusz szútra rejtélyes jelentésében* a buddha-természet három aspektusát különbözteti meg, melyeket a buddha-természet három okának (*san yin foxing* 三因佛性) nevez. A buddha-természet mint feltétel- vagy tett-ok (*yuanyin* 緣因) arra utal, hogy a lények tetteikkel, érdemek felhalmozásával, gyakorlással képesek elérni a buddhaságot. Az értelem- vagy bölcsesség-ok (*liaoyin* 了因) azt jelenti, hogy a lényekben eredendően benne van a bölcsesség kifejlesztésének képessége. Az alapvető vagy fő ok (*zhengyin* 正因) azt jelenti, hogy a buddha-természet minden lényben létezésénél fogva, eredendően benne van.¹⁹ Az alapvető probléma az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyításában az, hogy a bölcsesség- és tett-okok csak emberi lények esetében értelmezhetők, vagyis nem beszélhetünk önművelésről vagy bölcsességről egy kő vagy egy porszem esetében.

Azt, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddha-természetük, már Zhanran előtt megfogalmazta a neves *madhyamaka* (*sanlun* 三論) filozófus szerzetes, Jizang 吉藏 (549–623). Ő így foglalta össze: „Ha meg akarjuk világítani azt, hogy mely létezőknek van buddha-természetük, akkor azt kell mondanunk, hogy nemcsak a lényeknek van buddha-természetük, hanem a fűeknek és fának is van.”²⁰ Ez a kijelentés nem keltette fel a kor szerzeteseinek érdeklődését, és gyakorlatilag figyelmen kívül maradt.²¹ Zhanran művének jelentősége abban áll, hogy ő volt az első, aki átfogóan és megalapozottan, egy különálló mű keretein belül, módszeresen bizonyította ezt a tételt. Zhanran műve nagyon nagy visszhangot keltett.

¹⁹ Lásd: Swanson 1989, pp. 133–134.

²⁰ 若欲明有佛性者。不但眾生有佛性。草木亦有佛性。Jizang *Értekezés a mahāyāna rejtélyéről* (*Dasheng xuanlun* 大乘玄論) (T45: 1853, p. 40, b19–20).

²¹ Zhanran *A gyémánt penge* című művében nem említi, hogy előtte bárki is megfogalmazta volna az élettelen tárgyak buddha-természetének elméletét, és nem idézi Jizangot. Lehet, hogy valóban nem tudott róla, de az is lehetséges, hogy szándékosan tesz úgy, mintha ő lenne az első szerzetes, aki erre a következtetésre jutott. Penkower 1993, p. 366, pp. 459–462.

AZ ÉLETTELEN TÁRGYAK BUDDHA-TERMÉSZETÉNEK BIZONYÍTÁSA A GYÉMÁNT PENGE CÍMŰ ÉRTEKEZÉSBEN

A továbbiakban az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítását fogom vázlatosan bemutatni Zhanran *A gyémánt penge* című műve alapján. Az elemzéshez felhasználtam a Song-kori Jingjue Renyue²² 淨覺仁岳 (992–1064) a műhöz írt szerkezeti vázát (*Jingangbei ke* 金剛鉷科; X933), amelyben az eredetileg egységes szöveget nagy alapossággal rövid gondolati egységekre bontotta, majd mindegyikhez címet és alcímeket rendelt. Felhasználtam továbbá a műhöz írt legkorábbi kommentárt, amely Zhanran egyik személyes tanítványának tollából származik. A kommentár címe *Személyes jegyzetek A gyémánt penge értekezéshez* (*Jingangbei lun siji* 金剛鉷論私記; X0932), a szerző neve Mingkuang 明曠.²³ *A gyémánt penge* a buddhista értekezésekre és kommentárookra jellemző szerkezeti felépítést követi, vagyis három fő részből áll. Első a bevezetés (*xu* 序), ami itt is, mint általában, a mű megírásának céljait, okait tárgyalja, megfogalmazza a továbbiakban kifejtésre kerülő legfontosabb gondolatokat, bevezeti a buddha-természet gondolatát és az alaptételt: azt, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddha-természetük. A második, legterjedelmesebb rész a fő tétel kifejtése vagy a fő tanítás (*zhengzong* 正宗), ez alkotja a mű törzsét, ebben Zhanran különböző szempontokból közelíti meg az alaptételt, idézi opponensei véleményét, majd a szútrákból vett idézetekkel sorra megcáfolja őket. A harmadik, befejező rész az elterjedés (*liutong* 流通), amely a mű megírásának távlati értékét, jövőbeli hatását, gyakorlati következményeit mutatja be, és azt is, hogy hogyan kell gyakorolni és továbbadni ezt a tanítást. Ez a felosztás Renyue műve, Zhanran nem osztotta fejezetekre az értekezést, az eredeti szöveg egy összefüggő tömböt alkot, de a szöveg tartalma megfelel az itt felvázolt gondolati struktúrának. A szöveg szerkezeti váza (*kepan* 科判) sokban segíti a helyes értelmezést.²⁴ Zhanran egy álombeli párbeszéd kerettörténetén belül fejt ki gondolatait, melynek főszereplői ő maga és egy váratlan vendég. A mű végén a kezdetben ellenséges és kételkedő vendég megtér, legvégül Zhanran felébred álmából.

²² Jingjue Renyue 淨覺仁岳 (992–1064) Zhili 知禮 (960–1028) legtehetségesebb tanítványa volt, 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.

²³ Mingkuang Zhang'an 章安 mellett született, ezért ezen a néven is említik. Félreértésre adhat okot, hogy ugyanez volt Guanding másik neve is, ráadásul Guandingnek 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 gao-seng zhuan* 宋高僧傳; T50: 2061) található életrajzában szerepel, mint Yuanhao tanulóútára, tehát Zhanran tanítványa. Penkower 1993, p. 127.

²⁴ A kommentárok szerkezetéről lásd: Hamar 2003, pp. 253–272.

Bevezetés (xu)

A buddha-természet definíciója: a főcím magyarázata

A tulajdonképpeni bevezetés előtt található a főcím (*Jingang bei* 金剛錘, *A gyémánt penge*) magyarázata.²⁵ A mű címében három írásjegy szerepel: a *jin* jelentése arany, a *gang* jelentése erő vagy szilárdság, e kettő együtt gyémántot jelent, a harmadik írásjegy, *bei* vagy más olvasattal *pi* kisméretű, nagyon éles vágóeszközt, pengét vagy nyílhegyet jelent. A mű a kifejezések eredetével, jelentésével indít, és összefüggésbe hozza azt a buddha-természet fogalmával. Zhanran csak utal a „gyémánt penge” kifejezés eredetére, de Minkuang részletesen megmagyarázza a következőképpen:

Az arany penge mint fogalom a *Nirvāṇa sūtra* nyolcadik fejezetében, „A Tathāgata természetéről” címűben [található, a következő kontextusban]: „Kāśyapa bódhiszattva megkérdezte Buddhától: A buddha-természetet meglátni, belső lényegét kifürkészni, mondd mennyire nehéz? Buddha így szólt: Hasonló [ez a következő példázathoz:] egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy meggyógyítsa a szemét. A jó orvos egy arany pengével eltávolította a szemét fedő hályogot, majd felmutatta egy ujját és megkérdezte tőle, hogy látja vagy sem. A vak ekkor azt válaszolta, hogy nem lát semmit. Az orvos ismét felmutatta két, majd három ujját és megkérdezte, hogy látja vagy sem. Erre [a beteg] azt válaszolta, hogy homályosan látja [...].”²⁶ Zhang’an [Guanding]

²⁵ A buddhista kommentárirodalom nagy figyelmet fordít a címben szereplő írásjegyek magyarázatára. Zhiyi például *A Lótusz szútra rejtélyes jelentésében* egy egész fejezetet szentel a „rejtélyes” *miao* 妙 írásjegy elemzésének.

²⁶ Az arany penge hasonlat a *Nirvāṇa sūtra* (*Dapan niepan jing* 大般涅槃經) „A Tathāgata természetéről” (*Rulai xing pin* 如來性品) című fejezetében található: „Kāśyapa bódhiszattva így szólt Buddhához: Mily csodálatos a buddha-természet mélységesen titokzatos tanítása, melyről a Világ Tiszteltje beszélt. Mélységesen titokzatos, oly nehéz meglátni, oly nehéz belső lényegét kifürkészni, hogy a *śrāvakák* és *pratyeka-buddhák* képtelenek rá. Buddha így szólt: Nemes ifjú! Így van, így van, amit most mondtál, nem tér el tanításomtól. Kāśyapa bódhiszattva így szólt Buddhához: Világ Tiszteltje, mondd, a buddha-természet mennyire mélységesen titokzatos, mennyire nehéz meglátni és mennyire nehéz belső lényegét kifürkészni? Buddha így szólt: Nemes ifjú! Olyan ez, mint amikor egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy meggyógyítsa 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. Nemes ifjú! Ugyanígy, mielőtt a Tathāgata ezt a csodálatos *Nirvāṇa sūtrát* megtanította volna, a megszámlálhatatlanul sok bódhiszattva, akik valamennyi *pāramitā* gyakorlását tökéletesen elsajátították, és a tizedik fokozatra is eljutottak, még nem voltak képesek meglátni önnön buddha-természetüket. Most, hogy a Tathāgata megtanította [a *Nirvāṇa sūtrát*], már homályosan látják.”

magyarázata: Az egy ujj felmutatása olyan, mint az ürességen való szemlélődés, ezért mondja azt, hogy nem látja [a beteg az orvos ujját]. A három ujj pedig olyan, mint a tökéletes tanítás szerinti tizedik tartózkodási hely, a szemlélődés három módszere és az igazság részleges meg tapasztalásának fokozata,²⁷ ezért azt mondja, hogy [ezen a fokozaton a bódhizattva már] látja kevésbé [saját buddha-természetét]. A különleges tanítás szerinti tizedik tartózkodási hely fokozatán²⁸ még nem lehet látni [a buddha-természetet].²⁹

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。是時良醫即以金鍼決其眼膜，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.)

²⁷ A szemlélődés három módszere: a függő, üres és közép igazságának megfelelően látni a lételemeket. Az azonosság hat fokozata (*liu ji* 六即): a tökéletes tanítás szerinti fokozatokat jelenti, mely során a gyakorló egyre mélyebben megismeri és belátja, hogy minden azonos a közép igazságával, és végül eléri a megvilágosodást. 1. Azonosság az elv szerint (*li ji* 理即): belátása annak, hogy mindennek van buddha-természete, „nincs oly szín és nincs oly illat, mely ne lenne azonos a középpúttal”. 2. Azonosság nevek és szavak szerint (*mingzi ji* 名字即): olvasni vagy hallani ezekről az igazságokról. 3. Azonosság meditációval és gyakorlással (*guanxing ji* 觀行即): a fenti tanítás szerint gyakorolni. 4. Azonosság hasonlóság szerint (*xiangsi ji* 相似即): a végső megvalósításhoz hasonló állapot, a hamis nézetektől való megszabadulás, és belső tisztaság megvalósítása. 5. Azonosság részleges megvalósítás szerint (*fenzheng ji* 分證即): az alapvető tudatlanság részleges megszüntetése, az igazság tapasztalat általi bizonyítása. 6. Végso azonosság (*jiujing ji* 究竟即): minden tudatlanság megszüntetése, és a tökéletes bölcsesség elérése. Chappel 1983, p. 161.

²⁸ A különleges tanítás szerint a bódhizattvának összesen 52 fokozatot kell végigjárnia a végső, tökéletes megvilágosodásig. Az 52 fokozat a következő: 1–10: Tíz hit (*shi xin* 十信), 11–20: Tíz tartózkodási hely (*shi zhu* 十住), 21–30: Tíz gyakorlat (*shi xing* 十行), 31–40 Tíz érdem átruházás (*shi huixiang* 十迴向), 41–50 Tíz föld (*shi di* 十地), 51: Előzetes megvilágosodás (*dengjue* 等覺), 52: Tökéletes megvilágosodás (*miaojue* 妙覺). A fokozatok részletes felsorolását lásd: Chappel 1983, pp. 129–143.

²⁹ X932: 490c02–c07. Guanding a *Kommentár a Nirvána szútrához* (*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: „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-satyā*, ami az üresség igazságának felel meg], még nem látható a buddha-természet. A felmutatott két ujjat sem látja, ami azt jelképezi, hogy az üres és a függő két igazsága szerint sem látható a buddha-természet. 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 nevezük buddha-természetnek.” 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.)

言金錍者，《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。良醫即以金錍抉其眼膜，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。

A fenti példázat Buddha válasza Kāśyapa azon kérdésére, hogy „a buddha-természet mennyire mélységesen titokzatos, mennyire nehéz meglátni, és mennyire nehéz belső lényegét kifürkészni?”

A térítés négy doktrínája különbözőképpen közelíti meg az üresség, illetve az abszolút igazság kérdését. A tripitaka (*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 lételemek inherens ürességének gondolatáig. A közös (*tong* 通) tanítás – általánosságban a *prajñā-pāramitā* szútrák és Nāgārjuna bizonyos művei – már a lételemek lényegi ürességét tanítja, azonban túl nagy hangsúlyt fektet az ürességre, ezért a „kizárólagos üresség” (*dan kong* 但空) tanításának is nevezik. Túlságosan nagy hangsúlyt fektetni az üresség eszméjére olyan, mint a fenti hasonlatban az egy ujj felmutatása, tehát kizárólag az üresség igazságát szem előtt tartva nem lehet meglátni a buddha-természetet. A különleges (*bie* 別) tanítás – amely általában a bódhiszattvák 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.³⁰ A különleges tanítás a buddhák tiszta világát a kilenc szennyezett birodalomtól elkülönülve szemléli, a buddha-természet 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 tökéletes tanítással azonosítja saját elméleteit. 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.³¹ Fontos megjegyezni, hogy a tiantai filozófia szerint valamennyi tanítás az egy tökéletes tanítás felé vezet,

³⁰ A tiantai iskola Song-kori teoretikusa, Zhili 知禮 (960–1028) a különleges tanítást általában a huayan 華嚴 iskolával azonosította, mivel a huayan a kölcsönös tartalmazás helyett a természet keletkezést (*xing qi* 性起) tanítja, melynek lényege az, hogy a világon minden a tökéletesen tiszta buddha-természetből keletkezik. A tiantai szemlélet szerint azonban ez különválasztaná a kilenc szennyezett világot az egy tisztától. Ziporyn 2000, pp. 122–126.

³¹ Ziporyn 2000, pp. 114–117.

és az egyes doktrínáknak megfelelő szintek között van megfelelés és átjárás, ez a szemlélet megfelel a *Lótusz szútra* egy jármű (*ēkayāna*; *yisheng* 一乘) tanításának. A fenti szövegben a szemlélődés három módszere a világ három igazság szerinti szemléletét jelenti, úgy, ahogyan a tökéletes tanítás tanítja. Tehát a buddha-természet lényege a tökéletes tanítás szerinti szemléletmóddal válik láthatóvá. Amennyiben az abszolút princípiumot vagy a buddha-természetet csak üresként, vagy a profán jelenségektől elkülönülten, tiszta létükben szemléljük, nem fürkészhetjük ki a buddha-természet belső lényegét. Amint Guanding magyarázata is sugallja, a buddha-természet a három igazság együttes szemlélésekor válik láthatóvá, vagyis akkor, amikor a világot a kölcsönös tartalmazás által jellemzett, semmit sem kizáró egy egységes egészként szemléljük.

Zhanran címmagyarázata és egyben művének első bekezdése így hangzik:

A tökéletes [*siddham*] „i” betű³² arany pengéje a négy szemet elfedő tudatlanság homályát eloszlatva minden helyen egyaránt láthatóvá teszi Vairocana³³ Buddha buddha-természetének jelét. Az erő hozzáadásával a részreahljó és a nem végső, relatív [tanítás] kételyei darabokra törnek.³⁴

圓伊金鏘，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。

A háromszög alakban elhelyezett körökből álló *siddham* „i” betű szintén a *Nirvāna sūtra* egyik hasonlata, melyben a három kör a tökéletes megvilágosodáshoz szükséges három erényt jelképezi. A három erény ugyanaz, mint a nirvāna három 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 e három nem teljesen azonos, de nem is különböző, nincs köztük hierarchia, külön-külön egyik sem azonos a megvilágosodással, hanem együttesen, egymást kölcsönösen tartalmazva vezetnek el a megvilágosodáshoz.³⁵

³² A *siddham* (*xitan* 悉曇) egy észak-indiai írásmód neve, melyet a szanszkrit nyelv leírására használtak a Kr. u. 6. századtól a 13. századig. Napjainkban is használják Japánban az ezoterikus buddhizmusban mantrák és szútrák másolására. A *siddham* „i” betű csúcsával lefelé fordított háromszög alakban elhelyezett körökből áll, felül két kör alkotja, a lenti körnek balra kinyúló szára van, de íráskör formában is.

³³ *Vairocana* vagy *Mahāvairocana* az öt égi buddha (*dhyāni-buddha*) közül az első, szimbóluma a Nap. A formán túli világban (*arūpa-dhātu*) lakozik, a legfelsőbb bölcsesség és abszolút tisztaság megtestesítője.

³⁴ T46: 1932, p. 781, a17.

³⁵ *Nirvāna sūtra*: „[A megszabadulás, a Tathāgata tanteste és a bölcsesség úgy alkotja a nirvānát], ahogyan a *siddham* „i” betű három pontja [elhelyezkedik]. 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

A három erény vagy három nirvána a „hármasságok” további csoportjait is implikálja, és megfelel a buddha-természet három okának és a három igazságnak is:

<i>san dao</i> 三道 A <i>samsāra</i> 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 nirvána	<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 karmikus ok	<i>zicheng</i> 資成 gyakorlás	<i>jietuo</i> 解脫 megszabadulás	<i>huashen</i> 化身 átváltozás-test	<i>jia</i> 假 függő, jelenség
<i>huo</i> 惑 szenvedélyek	<i>liaoyin</i> 了因 értelem-ok	<i>guan Zhao</i> 觀照 tudatosság	<i>bore</i> 般若 bölcesség	<i>baoshen</i> 報身 jutalom-test	<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 buddha-természet ok aspektusait, a jobb oldali három oszlopban pedig az eredmény aspektusokat összegzem.

A négy szem³⁶ a tudatlanság által elhomályosított négy szemet jelenti, az ötödik szem a Buddha szeme (*foyan* 佛眼), amely a megvilágosodott lény tudati szintjét, bölcességét jelenti. Ahogyan a jó orvos eltávolítja a hályogot a

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 nirvánával, a Tathāgata tanteste sem azonos a nirvánával, és a hatalmas bölcesség (*mahāprajñā*) sem azonos a nirvánával. Ez a három külön-külön sem azonos a nirvánával. Én most nyugalomban belépek ebbe a három lételeembe [megszabadulás, Tathāgata tanteste, bölcesség], és a lények javára belépek a nirvánába, 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).

³⁶ A négy szem: hús-vér szem (*rouyan* 肉眼): a fizikai szem és annak érzékelése; isteni szem (*tianyan* 天眼): isteni lények szeme és érzékelése, akik képesek a jövőbe látásra stb.; bölcesség-szem (*huiyan* 慧眼): *śrāvakák* és *pratyeka-buddhák* szeme és érzékelése, akik felismerik a jelenségek ürességét; Dharma-szem (*fayan* 法眼): a bódhiszattvák szeme és érzékelése, akik a lények megmentése érdekében sajátítják el a tant. A négy szem a lét kilenc birodalmának tudati érzékelése, míg az ötödik, a Buddha-szem a Buddha birodalmának tudatossága, amely magába foglalja az előző négyet. Lásd *Jingang boreboluomi jng* 金剛般若波羅蜜經 (T08: 235, p. 751). Magyarul lásd Agócs 2000, p. 26.

beteg szemről, úgy távolítja el a tökéletes kölcsönös tartalmazásban lévő három igazság (*yuanrong sandi* 圓融三諦) is a tudatlanság homályát, melynek következtében mind a tíz világban és minden lételemben láthatóvá válik a buddha-természet.

A cím magyarázata után Zhanran a buddha-természet megértésének fontosságát hangsúlyozza, kijelenti, hogy ez a *mahāyāna* tanításának alapja, minden vallásgyakorlat végső célja, és ha nem értjük a buddha-természet jelentését, akkor minden gyakorlás hiábavaló. Mielőtt rátérne az élettelen tárgyak buddha-természetének kérdésére, tömören összefoglalja azt a tiantai tanítást, mely szerint a buddha-természet jót és gonoszt egyaránt tartalmaz (*xing ju shan e* 性具善惡), és a tíz világ kölcsönösen tartalmazza egymást:

Ha [a buddha-természet] alapján elmélkedünk, és erre hagyatkozva meditálunk, akkor a közönséges és a szent egyé lesz, mint ahogyan a színek és az illatok³⁷ [különbözősége] is szertefoszlik, és kitisztul minden. [Megértjük, hogy] az *Avīci* pokol³⁸ objektív és szubjektív létezői [vagyis az ottani életkörülmények és az azt benépesítő lények]³⁹ teljes egészében a legszentebb lény tudatában lakoznak, és Vairocana [Buddha] személye és birodalma sem található a legközönségesebb lény egyetlen gondolatán kívül.⁴⁰

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。

Mingkuang kommentárjában fölveti a kérdést, hogy a kölcsönös tartalmazás elve szerint vajon a szennyezett lételelemek természete is mindent áthat, és vajon a poklok perzselő tüzei is áthatják a buddhák birodalmát? Majd megválaszolja ezeket, 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, melyet az öröm jellemez, de a buddhák tiszta világában minden kettősség eltűnik azáltal, hogy a megvilágosodott lények minden lételemet a tökéletes tartalmazás állapotában érzékelnek.

³⁷ Utalás Zhiyi korábban már említett tézisére: „Nincs oly szín és nincs oly illat, mely ne lenne azonos a középúttal.”

³⁸ 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.

³⁹ A karma két típusa: a közvetlen vagy szubjektív karma (*zhengbao* 正報), ami a személyiséget eredményezi, és a függő vagy objektív karma (*yibao* 依報), amely a személyt körülvevő környezetet, világot eredményezi.

⁴⁰ T46: 1932, p. 781, a24–26.

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 égnak el, majd végül nem marad más, mint a tűz természete. A jelenségek szerinti természet feltételek szerint változik, de a lényegét alkotó abszolút princípium nem változik, nem szenved kárt, és nem pusztul el, hasonlattal élve olyan ez, mint amikor a rablók megkötöznék egy embert, a kötelékek csak a testét érintik, tudata „szabadon kószál a végtelenben”.⁴¹

A *gyémánt penge*, mint főcím, arra enged tehát következtetni, hogy Zhanran művét egy olyan eszközhöz tekinti, amely a tudatlanságot eloszlatva képes minden helyen láthatóvá tenni a buddha-természet valóságát.

A fő tanítás (*zhengzong*)

Az élettelen tárgyak buddha-természetének fő bizonyítása a *Nirvāṇa sūtra* alapján

Az elméleti bevezetés után elénk táruló történet a következő: egy csendes éjszakán Zhanran sokáig elmélkedett a buddha-természet lényegén, amikor hirtelen álomba merült. Öntudatlanul, álmában így szólt: „Az élettelen dolgoknak van buddha-természetük! (*Wu qing you xing* 無情有性)”⁴² Azután még mindig álmában meglátott egy embert, aki tiszteletlenül kérdőre vonta, hogy hogyan állíthat olyasmit, ami ellentétben áll a *Nirvāṇa sūtra* mondanivalójával.

A vita legelején a vendég idézi a *Nirvāṇa sūtrából* azt az egyértelmű kijelentést, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen dolgokra.⁴³ Ezután Zhanran több lépésben cáfolja e kijelentés abszolútérvényűségét. Az első érv így hangzik: „Régen az emberek még azt mondták, hogy az *icchantikáknak* nincs [buddha-természetük], [ezért] nem csodálkozom azon, hogy most azt mondják, hogy az élettelen dolgoknak nincs.”⁴⁴ Zhanran ezzel felidézi a Daosheng idejében zajló vitát, utalva arra, hogy ahogyan akkor is tévesen értelmezték a *Nirvāṇa sūtrát*, úgy most is ugyanaz a helyzet. A második érv a következő:

Azonban a tanítás *mahāyānára* és *hīnayānára* oszlik, és e két irányzat tanítása sok mindenben eltér egymástól. Amikor az élettelen dolgokról beszélnek [a *hīnayānában*], akkor nem mondják, hogy ezeknek van

⁴¹ X932: 0491a12–b03.

⁴² T46: 1932, p. 781, a27–28.

⁴³ *Nirvāṇa sūtra*: „Nincs buddha-természete az összes úgynevezett élettelen dolognak, a falaknak, kerítéseknek, cserepeknek, köveknek.” 非佛性者，所謂一切牆壁瓦石，無情之物 (T12: 375, p. 828, b27–28.)

⁴⁴ 古人尚云一闍提無，云無情無，未足可怪。(T46: 1932, p. 781, b4–5.)

buddha-természetük. Amikor a buddha-természet birtoklásáról beszélnek [a *mahāyānā*ban], akkor nem hozzák kapcsolatba az élettelen dolgokkal.⁴⁵

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。

E kijelentés értelme Mingkuang kommentárját olvasva válik világossá:

A tudatlanság és a megvilágosodás [állapota] ellentétei egymásnak. Ha a tudatlanságot követve a jelenségeknek megfelelően gondolkodunk, akkor ugyan miféle buddha-természete lehetne élőknek 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 számon tartsa az élőket és életteleneket?⁴⁶

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？

Zhanran szerint a *mahāyāna* azért nem beszél élettelen tárgyokról, mivel eleve nem tesz különbséget élő és élettelen között. Az abszolút princípium kettősségektől mentes, tehát nem lehet előre és élettelenre osztani, így amikor a buddha-természet vagy abszolút princípium egyetemességét állítjuk, akkor nem zárhatunk ki belőle semmit, mivel minden kettősség csak a jelenségek szintjén értelmezhető.

Ezután hangzik el a fejezet fő tétele, mely a következő:

Ezennel kijelentem, hogy a lényekben alapvető ok [formájában megtalálható buddha-természet] lényegisége mindenhol jelen lévő.⁴⁷

今立，眾生正因體遍。

A kijelentés értelme az, hogy a buddha-természet alapvető oka mindent áthat, beleértve a környezetet és az élettelen tárgyakat is. Az állítás hitelességét a *Nirvāṇa sūtra*ból vett idézettel támasztja alá, amelyben Buddha a lények buddha-természetét az üres térhez hasonlítja, és azt is mondja, hogy mivel mindent átjár, nem lehet külső vagy belső része.⁴⁸ A belső itt azt jelenti, hogy a

⁴⁵ T46: 1932, p. 781, b5–7.

⁴⁶ X932: 491c03–c05.

⁴⁷ T46: 1932, p. 781, b12.

⁴⁸ *Nirvāṇa sūtra*: „A lények buddha-természete sem nem belső, sem nem külső, olyan, mint az üres tér, sem nem belső, sem nem külső. 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.”

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

lényeken belül, a külső pedig azt, hogy a lényeken kívül, az objektív környezetben, tárgyakban található. Zhanran a lényekben benne lévő buddha-természet alapvető okát az abszolút princípium alapvető okával azonosítja, ennek lényege, hogy a lételemekben benne rejlő abszolút princípium egyetemes, és nem korlátozható csak az élőkre. A fő tétel alátámasztása érdekében tovább idéz a *Nirvāna sūtrából*: Kāśyapa kérdésére, hogy miért hasonlítja a buddha-természetet az üres térhez, Buddha azt válaszolja, hogy a buddha-természet eredmény szintjének akadálytalansága miatt.⁴⁹ Zhanran ezután emlékezteti az olvasót, hogy az ok és eredmény aspektus nem kettős, vagyis nem különböző, tehát, ha az eredmény aspektus akadálytalan, vagyis minden áthat, akkor az ok aspektus is hasonló kell legyen.⁵⁰ Kāśyapa ellentmond Buddhának és a relatív tanítás szerinti eredményt hangoztatja, mondván, hogy az értelem-okból (*liao* 了) a bölcsesség (*zhi* 智) által keletkezik a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége (*bodhi*; *puti* 菩提), és a tett-okból (*luan* 緣), a szennyezett karmikus okok elvágása (*duan* 斷) során keletkezik a nirvána (*niepan* 涅槃).⁵¹ Csak

不得言一切處有。(T12: 375, p. 809, a19–21.)

⁴⁹ A *Nirvāna sūtrában* Buddha következőképpen válaszol erre a kérdésre: „Az üres tér természete, hogy nincs múltja, nincs jövője és nincs jelene. A buddha-természet ugyanilyen! Nemes ifjú, 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 buddha-természet is ilyen. Nemes ifjú, az üres tér azért időtlen, mivel nem létező, a buddha-természet pedig azért időtlen, mert örök. Nemes ifjú, a Tathāgata már elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttarasamyak-sambodhi*), ezért minden buddha-természet és minden buddha-dharma örök és változatlan. Ezek miatt nincs jelen a három világban [időtlen], és hasonlatos az üres térhez. Nemes ifjú, az üres tér, mivel nem létező, ezért nem belső és nem külső, a buddha-természet, mivel örök, ezért nem belső és nem külső. Ezért mondtam, hogy a buddha-természet 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 buddha-dharma közt nincs akadály, ezért mondom azt, hogy a buddha-természet olyan, mint az üres tér.” (T12: 375, p. 828, a27–b15).

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。

⁵⁰ Zhanran a *Nem kettősség tíz kapuja* (*Shi bu er men* 十不二門) című kommentárjában részletesen kifejti az ok és eredmény nem kettősségének kérdését. T46: 1927, p. 703, b24–c9.

⁵¹ T46: 1932, p. 781, b19–20.

elő lények esetében beszélhetünk bölcsességről és helyes cselekvésről, tehát Káśyapa szerint a buddha-természet tett- és értelem-oka nem egyetemes, és nem hat át mindent, mint az üres tér.

A továbbiakban Zhanran kontextusba helyezve idézi a *Nirvāṇa sūtra* azon mondatát, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen dolgokra, és bebizonyítja, hogy ez a kijelentés a relatív (*quan*), végső soron nem valós tanításhoz tartozik, és csupán ügyes eszköz (*upāya*), melyet Buddha a tan hanyatlási korszakában élő, gyenge képességű lények kedvéért tanított:

Mivel van olyan, ami nem-nirvána, ezért beszélek arról, ami nirvána. Ami nem-nirvána, annak neve összetett és szennyezett (*kleśa*). Mivel létezik nem-Tathāgata, ezért beszélek arról, ami Tathāgata. Nem Tathāgatának nevezzük az *icchantikáktól* a két járműig⁵² [valamennyi fokozaton álló lényt]. Mivel van olyan, ami nem buddha-természet, ezért beszélek arról, ami buddha-természet. Nem buddha-természetnek nevezzük a falakat, kerítéseket, cserepeket és köveket.⁵³

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，謂闍提、二乘。為非佛性，說為佛性。非佛性者，謂牆、壁、瓦、礫。

Tehát Buddha először a relatív tanítás mentén megkülönbözteti az okok és eredmények három, egymással ellentétes csoportját. Mivel a végső tanítás szintjén nincs kettősség ok és eredmény között, ezért ez a magyarázat – melynek része az a kijelentés, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen

⁵² A két jármű lényei: *śrāvakák* (*shengwen* 聲聞) és *pratyeka-buddhák* (*dujue* 獨覺; *yanjue* 緣覺). A *śrāvakák* a *hīṃyāna* követői, akik az arhatság elérésére törekednek, és a Négy Nemes Igazságot tartják a legfontosabb tanításnak. A *pratyeka-buddhák* olyan bölcsek, akik saját erejükből, egymagukban érték el a megvilágosodást, a bódhiszattváknál alacsonyabb szinten állnak, mivel nem képesek másokat tanítani. Főleg a tizenkét tagú oksági láncolat tanítását gyakorolják.

⁵³ T46, no. 1932, p. 781, b24–27. *Nirvāṇa sūtra*: „A Buddha mondta: Nemes ifjú! A nem-nirvánával szemben nevezük meg a nirvánát. A nem-Tathāgatával szemben nevezük meg a Tathāgatát. A nem buddha-természettel szemben nevezük meg a buddha-természetet. Mit nevezünk nem-nirvánának? Minden szennyezett és összetett lételemet. Ami az összetett és szennyezett lételemek [képződését] megtöri, azt nevezük nirvánának. Nem-Tathāgatának nevezzük az *icchantikáktól* kezdve egészen a *pratyeka-buddhákig* [az összes lényt]. Aki megtöri [meghaladja] az *icchantikáktól* kezdve a *pratyeka-buddhákig* [ekként való létet], azt nevezük Tathāgatának. Nem buddha-természetnek nevezzük a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket stb., minden élettelen dolgot. Az ezekhez hasonló élettelen dolgoktól megkülönböztetve nevezük meg a buddha-természetet.”

佛言：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。(T12: 375, p. 828, b21–28.)

dolgokra – nyilvánvalóan Buddha relatív tanításának részét képezi, a végső tanítás szintjén pedig igaz kell legyen az az állítás, hogy az élettelen dolgoknak is van buddha-természetük. Ezek után Zhanran végkövetkeztetése így hangzik:

Na mármost megkérdézem, ha a cserepek és kövek örökre nélkülözik [a buddha-természetet], akkor vajon a két járműből [*śrāvākák* és *pratyeka-buddhák*] és a szennyezett [lételemekből] sem lehet soha [Tathāgata és nirvána]?⁵⁴

今問，若瓦石永非，二乘、煩惱亦永非耶？

Köztudott, hogy a *śrāvākák* és *pratyeka-buddhák* a bódhiszattvákhoz hasonlóan a buddhaság várományosai, és a szennyezett lételemekből a megvilágosodást követően nirvána lesz, tehát a cserepek és kövek is tartalmazzák a buddha-természetet.

A *Nirvāṇa sūtrában* Buddha az üres térhez hasonlítja a buddha-természet alapvető okát, mivel mindkettő az időn kívül helyezkedik el, és mindent áthat, de leszögezi, hogy a kettő mégsem azonos, mivel a buddha-természet örök, az üres tér pedig nem létező.⁵⁵ Ezután Buddha felsorol az üres térre vonatkozó tíz hamis nézetet, melyeknek lényege az, hogy ha az üres tér tudati tényező, fény, forma stb. lenne, akkor léteznie kellene az időben. Mivel az üres tér nem létezik az időben, és a tíz állítás közül egyik sem állja meg a helyét, ezért az üres tér nem létező kategória. Zhanran mind a tíz hamis nézet rövid összefoglalása után megállapítja, hogy azt mondani, hogy a buddha-természet a személyen belül van, vagyis csak az élőlényekben található meg, ugyanolyan téves, mint azt állítani, hogy az üres tér tudati tényező, fény, forma stb.

Zhanran így összegzi az üres tér hasonlatát és a buddha-természet három okának kérdését:

Az emberek gyakran idézik a *Nirvána [szútrát]*, hogy ellentmondjanak [annak, hogy az élettelen tárgyaknak van buddha-természetük], ezért széles körben idézik [a *Nirvāṇa sūtra* azon passzusát, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen dolgokra], és nem olvassák a többi részt. Te minden bizonnyal nem is láttad a *Nirvāṇa sūtra* szövegét,

⁵⁴ T46: 1932, p. 781, b27–28.

⁵⁵ *Nirvāṇa sūtra*: „A Buddha mondta: Nemes ifjú! Ha azt mondjuk, hogy a nirvánára nem terjed ki a három idő fogalma [nincs múltja, jelene és jövője], és az üres tér hasonló hozzá, akkor ez helytelen. Miért? A nirvána létező, látható, bizonyítható, [a nirvána] forma, nyom, szöveg és mondat, [a nirvána] létező, jelleg, forrás, és mindennek alapja. Tiszta, fénylő, csendes az a túlpárt, ezért neve: időtlen. Az üres teret ezek közül egyik sem jellemzi, ezért neve: nem létező.”
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.)

és gondolkodás nélkül megtanultad az emberektől, hogy a [buddha-természet] nem járja át a cserepeket és köveket. A [buddha-természet] tett- és értelem-[okára hivatkozva] kételkedni az alapvető-[ok egyetemességében,] teljességgel értelmetlen. [...] Továbbá mennyivel inkább [értelmetlen] az alapvető-okot az üres térhez hasonlítani, és azt mondani a tett- és értelem-okoról, hogy ezek behatároltak. Mint amikor Kāśyapa azt mondja, hogy a három [ok] mind az élőlényekre vonatkozik. Ez a *Nirvāṇa sūtra* relatív [*upāya*] tanítása, ezért Buddha Kāśyapával egyetértésben mindháromról [azt állítja, hogy] az élőlényekre vonatkozik. [...] Mivel Buddha el akarja magyarázni, hogy a lények eredendően, kezdetől fogva rendelkeznek a [buddha-természet] alapvető okával, azt mondja, hogy az alapvető ok mindenhol jelen lévő, és hasonló az üres térhez. [De Buddha] a tan hanyatlási korszakának⁵⁶ [körülményeihez] alkalmazkodik, és ezért egyetért Kāśyapával. Kāśyapa vajon nem azért kérdez, mivel ismeri a [hanyatlás korszakának] 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. Tehát a *Nirvāṇa sūtra* a buddha-természetet nem egyfajta szemszögből tárgyalja, [hanem hol a relatív, hol a végső soron valós tanítás szerint].⁵⁷

世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空數世人瓦、石之妨。緣、了難正，殊不相應。(…)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。(…)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。故《涅槃》中，佛性之言，不唯一種。

A buddha-természet három oka úgy viszonyul egymáshoz, mint a három igazság, a tökéletes tanítás értelmében egymástól el nem választható, mindegyik egyaránt tartalmazza a másik kettőt. Olyan, mint a mű kezdősoraiban említett *siddham* „i” betű három pontja. Ezért értelmetlen azt mondani, hogy az egyik egyetemes, a másik kettő pedig behatárolt. De mivel a tan hanyat-

⁵⁶ A három Buddha-kalpa közül az utolsó, a tan hanyatlásának és eltűnésének korszaka, ez Zhanran kora is. Guanding *A Nagy Nirvāṇa sūtra kommentárja* (*Dapan Niepan jing shu* 大般涅槃經疏) című művében ezt írja a hanyatlás korszakának körülményeiről: „Azok, akik a hanyatlás korszakában csak az *upāya* tanítását érthetik meg, alkalmatlanok arra, hogy azt hallják [és megértsék], hogy a *samsāra* [létforgatag] azonos a nirvánával, a két jármű [lényei] azonosak a Tathāgatával, és a cserepek és kövek azonosak a buddha-természettel.” 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。(T38: 1767, p. 212, a20–21.)

⁵⁷ T46: 1932, p. 782, a9–19.

lásának korszakában a lények képtelenek lennének megérteni, hogy a tett- és értelem-okok is mindent áthatnak, ezért Buddha számukra a relatív tanítás (*upāya*) szerint tanítja ezt a két okot.

Miután Zhanran a legnyomósabb ellenérvet megcáfolta, tovább bizonyítja az élettelen tárgyak buddha-természetét, más szempontok alapján, és a *Nirvāṇa sūtrán* kívül más szútrákat is idéz.

Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása különböző szútrákból vett idézetek alapján

Ebben az alfejezetben Zhanran először a *Nirvāṇa sūtrából* idézi azt a részt, amelyben Buddha így határozza meg a buddha-természetet:

A buddha-természet a következőket jelenti: [Buddha] tíz ereje,⁵⁸ [négy] félelemnélkülisége,⁵⁹ [tizennyolc] megkülönböztető [jellemvonása], a hatalmas együttérzése [stb].⁶⁰

言佛性者，所謂：十力、無畏、不共、大悲

⁵⁸ Buddha tíz ereje (*daśabala*) a következő: 1. Az igaz és hamis [tudásának] ereje. 2. A karma tudásának ereje. 3. A meditáció [ismeretének] ereje. 4. A gyökerek [ismeretének] ereje. 5. A vágyak [tudásának] ereje. 6. A természet [tudásának] ereje. 7. Minden út végpontjának [tudása]. 8. Az előző életek [tudásának] ereje. 9. Az isteni szem ereje. 10. A hiánytalanság ereje. (Mingkuang kommentárja alapján. Buddha tíz erejének felsorolása kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálható a *Da zhidu lun* 大智度論 és *Jushe lun* 俱舍論 [*Abhidharma-kośa*] című művekben.)

⁵⁹ A négy félelemnélküliség (*abhaya*): 1. Buddha mindentudásból eredő félelemnélkülisége. 2. A szennyezetségek teljes hiányából eredő félelemnélküliség. 3. Az akadályok tanítás általi legyőzéséből eredő félelemnélküliség. 4. A szenvedés útjának tanítás általi véget vetéséből eredő félelemnélküliség. (Mingkuang kommentárja alapján. Buddha tíz erejének felsorolása kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálható a *Da zhidu lun* és *Jushe lun* című művekben.)

⁶⁰ T46: 1932, p. 782, a20–21. *Nirvāṇa sūtra*: „Ami a Tathāgatát és a buddha-természetet illeti, kétfajta van belőle, az egyik létező, a másik nem létező. Létező [buddha-természetnek] nevezük a [Buddha] harminckét elsődrendű és nyolcvan másodrendű [fizikai] tulajdonságát, a tíz erőt, a négy félelemnélküliséget, a három egy helyben nyugvó gondolatot, a hatalmas együttérzést és hatalmas kegyelmet, a minden akadály legyőzésének (*sūraṅgama*) mérhetetlen *samādhija*, a gyémánt mérhetetlen *samādhija*, az *upāya* mérhetetlen *samādhija*, az öt bölcsesség pecsétjének mérhetetlen *samādhija*. Ezeket nevezük létező [buddha-természetnek]. Nem létező [buddha-természetnek] nevezük a Tathāgata múltban elkövetett temérdek jó, nem jó és semleges karma-okát, és annak szenvedésteli okozatát, az öt *skandhát* és a tizenkét tagú oksági lánccolatot. Ezeket nevezük nem létező [buddha-természetnek].”

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。(T12: 375, p. 821, b17–23.)

Ezek mind a megvilágosodott lény tulajdonságai, tehát ha ezt az idézetet ragadjuk ki, és ez alapján határozzuk meg a buddha-természetet, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy egyetlen lénynek sincs buddha-természete, csakis a buddháknak van:

Te miért nem a fenti sorokat idézed, és miért nem állítod ez alapján, hogy egyetlen lénynek sincs [buddha-természete]? Miért csak a cserepeknek és köveknek [ne lenne buddha-természetük]? Ha azt mondod, hogy ezek [a fent felsorolt tulajdonságok a buddha-természet] eredményének erényei, és hogy az élőlények rendelkeznek ezzel az eredmény természettel, akkor az eredmény természet személyes és környezeti [tényezője: a buddhák teste és földje] hogyhogy nem hatja át a cserepek és kövek kategóriájába tartozó [élettelen dolgokat] is?⁶¹

子何不引此文，令一切眾生亦無？何獨瓦石？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 tíz birodalom mindegyikének van személyes, szubjektív (*zheng* 正) és függő, személytelen, környezeti tényezője (*yi* 依). Ha az eredmény szintjének erényei megtalálhatók az élőlényekben mag formában, akkor az analógiának megfelelően az eredmény szintjének környezeti tényezői – vagyis a buddha-földek – is megtalálhatóak kell legyenek a kilenc szennyezett világ környezetében. A környezetet vagy életteret a teremtő tudat hozza létre, tehát az alapvető és a függő nem kettős természetű, és nem különbözhet egymástól.⁶² Zhanran a *Nirvāṇa sūtra* tartalmára vonatkozó megállapításait a következő mondattal zárja le:

A *Nirvāṇa sūtra* a relatív tanítást [ügyes módszert] hordozva fejt ki az igaz tanítást. Ezért az üres térhez hasonlítja az alapvető-okot [a végső tanítás értelmében], de nem hasonlítja hozzá a tett- és értelem-okokat [a relatív tanítás miatt].⁶³

《涅槃經》中，帶權說實。故得以空譬正，未譬緣、了。

A *Nirvāṇa sūtra* tehát úgy tanítja a végső soron valós tanítást, hogy közben az alacsonyabb szinten álló lények érdekében a relatív tanítást is alkalmazza. Zhanran a szövegben számos példát emel ki a *Nirvāṇa sūtrából*, melyek vagy a relatív, vagy a végső tanításoknak felelnek meg. Általánosságban elmondható, hogy amely tanítás a buddha-természetet fokozatokra osztja vagy behatá-

⁶¹ T46: 1932, p. 782, a21–22.

⁶² A *Nem kettősség tíz kapuja* a szubjektív (*zheng*) és objektív (*yi*) nem kettősségét is külön tárgyalja és bizonyítja. T46: 1927, p. 703, c26–p. 704, a10.

⁶³ T46: 1932, p. 782, a12–13.

rolja, a relatív tanításhoz tartozik, amely pedig mint egyetemes, felfoghatatlan, csodálatos és kettősségeken túli princípiumot írja le, a végső tanításhoz tartozik.⁶⁴ A továbbiakban Zhanran rátér a különböző szútrákban kifejtett relatív és végső soron igaz tanítások meghatározására, és összefüggésbe hozza ezeket Buddha életének öt korszakával⁶⁵ (*wushi* 五時):

Továbbá [Buddha] egész életében [a tanítás mind az öt korszakában] többször is kinyilatkoztatta a hirtelen [igaz és tökéletes] tanítást. Például, az *Avataṃsaka sūtrá*ban [a tanítás első korszakában] az áll, hogy a függő [objektív, tárgyi környezet, világ] és az alapvető [szubjektív alanyok] nem különböznek egymástól, *Samantabhadra* [bódhiszattva együtt érző] szeme mindent lát, és a három [a Buddha, a tudat és a lények] közt nincs különbség.⁶⁶ A *Mahāsaṃghāta sūtra* szerint a szennyezett és tiszta [lételelemek] egymást tartalmazzák, és mindent egyaránt áthatnak.⁶⁷ A *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* „Felfoghatatlanról” című fejezetében az áll, hogy a bőr egyetlen pórusa is tartalmazza [az egész világot].⁶⁸ A *Siyi sūtra*

⁶⁴ Relatív tanítás például a lények buddha-természetének vérrel kevert öt íz szerinti rangsorolása, a Gangesz hétfajta élőlényéről szóló hasonlat stb. Végső tanítások például a *siddham* „i” betű hasonlata, a két madár hasonlat, a három együttérzés stb.

⁶⁵ A tiantai iskola szerinti öt korszak (*wushi* 五時) tanításának lényege, hogy Buddha közvetlenül megvilágosodása után a végső soron valós tanítást tanította, de csak a legmagasabb szinten álló bódhiszattvák voltak képesek megérteni, a hallgatóság többi részénél süket fülekre talált. Ez a tanítás első korszaka. Ezután Buddha a lények iránt érzett könyörületből elkezdett egyszerűbb tanításokat tanítani, majd fokozatosan egyre bonyolultabbakat, míg végül, az ötödik korszakban megtanította ugyanazt, mint az elsőben, de ekkor már mindenki megértette. Az öt korszak a következő: 1. az *Avataṃsaka sūtra* tanításának korszaka (*Huayan* 華嚴); 2. A Szarvasligetben elhangzott tanítások (*hīṃyāna*) korszaka (*Luyuan* 鹿苑); 3. A *Vaipulya* (terjedelmes) szútrák tanításának korszaka (*Fangdeng* 方等); 4. A *prajñā-pāramitā* (tökéletes bölcsesség) szútrák tanításának korszaka (*bore* 般若) 5. A *Lótusz* és *Nirvāṇa sūtrák* tanításának korszaka (*Fahua* 法華, *Niepan* 涅槃). Lásd: Hamar 2004, pp. 114–115.

⁶⁶ *Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經. T0278; T0279. Az alapvető a szubjektív tudat, a függő pedig az objektív környezet, körülmények, külvilág, amit a tudat létrehoz. *Samantabhadra* bódhiszattva (*Puxian pusa* 普賢菩薩) a Buddhák meditációból és gyakorlásból eredő erőneinek megtestesítője, általában Mañjuśrī bódhiszattvával (*Wenshu pusa* 文殊菩薩) együtt ábrázolják, Śākyamuni Buddha jobb és bal oldalán. Mañjuśrī a Buddhák tudásából, bölcsességéből és megvilágosodásából eredő erőneinek megtestesítője. *Samantabhadra* a mindenhova kiterjedő jóság, kegyesség és a törvény bódhiszattvája, akinek együtt érző szeme a világ minden szegletébe ellát. *Samantabhadrát* fehér elefánton lovagolva ábrázolják, mennyei birodalma keleten van. Tíz fogadalma az *Avataṃsaka sūtra* szerint a bódhiszattvák tíz legfontosabb fogadalma.

⁶⁷ *Da fangdeng daji jing* 大方等大集經. T0397.

⁶⁸ A *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* „A felfoghatatlanról” (*Busiyi* 不思議) című fejezete: „A tíz irány országainak és földjeinek valamennyi napja, holdja, csillaga és csillagképe meglátható a bőr egyetlen pórusában.” 十方國土，所有日月星宿，於一毛孔普使見之。(T14: 475, p. 546, c17–18).

szerint nincs olyan *dharmadhātu*⁶⁹ [lételem világ], melyet Wangming [bódhiszattva] ne ragyogna be.⁷⁰ A *prajñā-pāramitā sūtrák* szerint minden lételem átjárja egymást, és nincs közöttük kettősség. A *Lótusz szútra* tanítása szerint a kezdet és a vég végső soron való jellege azonos.⁷¹

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。

Zhanran a buddha-természet megértését az öt korszakhoz társítja, mondván, hogy a *śrāvakák* és *pratyeka-buddhák* mindvégig hallották a mahāyāna tanítását, mégis csak a *Lótusz szútra* kifejtésének korszakában kezdtek el hinni saját buddha-természetükben. Tehát annak elfogadása, hogy az élettelen tárgyaknak is van buddha-természetük, csakis a bölcsesség és megértés magasabb fokán állók számára lehetséges, ezért nem tanítja Buddha ezt a tanítást a gyengébb képességűek számára. A hirtelen tanítás általában a tanítás első korszakát jelenti, melyet Buddha közvetlenül megvilágosodása után hirdetett, és az *Avatamsaka sūtrával* azonosítják. Ebben a korszakban Buddha a végső soron valós tanítást tanította, ekkor azonban még csak a legfejlettebb bódhiszattvák voltak képesek megérteni. A függő és alapvető fogalompáros első tagja az objektív környezetet vagy világot jelenti, melyet a tapasztaló tudat felfog, és a tapasztalás tárgyaként érzékel. Az alapvető magát az aktív, tapasztaló tudatot jelenti, melyet a tudat személyes, szubjektív kategóriaként érzékel. Valójában a kettő közt nincs különbség, a tapasztaló alany és a megtapasztalt tárgyak vagy külső világ egyformán tudat természetű. Az *Avatamsaka sūtra* híres hasonlata szerint a tudat úgy hozza létre a világot, ahogyan a festő festi meg a vásznon a külső tárgyakat: „A tudat miként a festő, / képes megfesteni a világokat, / az öt skandha belőle születik, / nincs, amit ne teremtene.”⁷² Szintén az *Avatamsaka sūtra* tanítása, mely 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.”⁷³

⁶⁹ A *dharmadhātu*, kínaiul *fajie* 法界 fogalom átfogó magyarázatát lásd Hamar 1998, pp. 137–151.

⁷⁰ *Siyi isten szútrája; Siyi fantian suowen jing* 思益梵天所問經 T0586.

⁷¹ T46: 1932, p. 782, b12–16. A tíz tulajdonság (*shi ru* 十如) utolsó tagja a kezdet és a vég végső azonossága (*benmo jiuqing deng* 本末究竟等), amely minden tulajdonság azonosságát alapítja meg. Zhiyi: *A Lótusz szútra rejtélyes jelentése*.

⁷² Hamar 2008, p. 15.

⁷³ Hamar 2008, pp. 6–7.

Zhanran a *mahāyāna* iskolák által általánosságban elfogadott „csak-tudat” (*weixin* 唯心; *weishi* 唯識; *vijñānavada*; *cittamatra*) filozófiát is felhasználja érvként. Ha elfogadjuk, hogy a tudat által felfogott tárgyak is tudat természetűek, és a külső tárgyak a személyes tudatban lakoznak, akkor azt állítani, hogy a tudat élettelen tárgyainak nincs buddha-természetük, ugyanazt jelenti, mint azt állítani, hogy saját tudatunknak nincs buddha-természete. A teremteni képes tudat és az általa teremtett világ egyformán csak tudat, ezért a tudat lényegisége nem korlátozható és nem köthető helyhez:

Hinni abban, hogy a csak-tudat mindent magába foglal, és mégis bizonytalanok lenni [afelől, hogy az élettelen tárgyaknak] van vagy nincs [buddha-természetük], annyi, mint bizonytalanok lenni afelől, hogy saját tudatunknak van [buddha-természete] vagy sem. [...] Ezért tudom, hogy minden egyes porszem, és minden egyes tudat [természete azonos] valamennyi élőlény és Buddha tudatának természetével. Hogyan is [lehetnének bizonytalanok] egyedül afelől, hogy saját tudatunknak van [buddha-természete] vagy sem?⁷⁴

信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。（…）
故知一塵、一心，即一切生、佛之心性。何獨自心之有無耶？

Ezután Zhanran újra visszatér a *hīnayāna* és *mahāyāna* különbségeinek hangsúlyozására. Az a tanítás, hogy a fűveknek és fáknak nincs tudatuk, a *hīnayānából* ered, az pedig, hogy az abszolút (*zhenru* 真如; *bhūtatathatā*) feltételektől függően örökké változó (*suiyuan zhenru* 隨緣真如), mégis lényegét tekintve örökké változatlan (*bubian zhenru* 不變真如), *mahāyāna* tanítás.⁷⁵ Zhanran következtetése az, hogy ostobaság egy alacsonyrendű tanítás eszközeivel cáfolni egy felsőrendű, abszolút tanítást. A feltételek szerint változó és egyben változatlan abszolút természetet Mingkuang egy hasonlat segítségével szemlélteti:

Az abszolút természet feltételek szerint változik, de természetének lényegisége változatlan marad, olyan, mint a tűz, amely a fához idomulva [ég], de [égés közben] nem változik meg tűz természetére, [hanem az égés folyamán] a fa egésze válik tűz természetűvé, [ezért a tűz] olyan, mint a buddha-természet.⁷⁶

真如隨緣，性體無變，如火隨木，火性無移，全木是性，如即佛性。

⁷⁴ T46: 1932, p. 782, c8–9.

⁷⁵ Zhanran ezeket a fogalmakat a *huayan* 華嚴 filozófiából kölcsönözte. Lásd Hamar 1998, p. 47.

⁷⁶ X932: 496a01–a02.

A továbbiakban úgy érvel Zhanran, hogy ugyanez az abszolút princípium ölt testet élőekben és élettelenekben, és habár a jelenségek szintjén elkülönül egymástól élő és élettelen – mivel az abszolút jelleg feltételek szerint változó –, de végső soron – az abszolút jelleg örök és változatlan aspektusa miatt – nem lehet különbséget tenni e kettő között. Zhanran ezt a viszonyt a víz és a hullám hasonlatával magyarázza, ahol a hullámok jelentik a különböző formában megnyilvánuló jelenségeket, a nedvesség természetű víz pedig az egységes, változatlan abszolút jelleget:

Mind a tízezer lételem azonos az abszolúttal, mivel [az abszolút] örök és változatlan. Az abszolút a tízezer lételemben [világmindenségben] ölt testet, mivel feltételek szerint változó. Hinni abban, hogy az élettelen dolgoknak nincs buddha-természetük, vajon nem azt jelentené, hogy a világmindenségben nincs jelen az abszolút? Ezért tehát inkább kizárnánk a világmindenség fogalmából a porszemeket? Ugyan miért sajátítanánk ki az abszolút lényegét az ő és én kategóriáira [személyekre]? [...] Habár van tiszta és van zavaros [hullám], mégis az egy természet [nedvesség] tekintetében semmi különbség köztük. Habár [az ok-okozati feltételeknek megfelelően] létrejön a személyiség [szubjektív karma] és létrejön a környező világ [objektív karma], az abszolút princípium tekintetében, végső soron nincsenek különböző utak.⁷⁷

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？(…)

雖有清，有濁，而一性無殊。縱造正，造依，依理，終無異轍。

A buddha-természet és dharma-természet fogalmak tisztázása

Zhanran és a vendég párbeszédének történetében, ezen a ponton Zhanrannak sikerült álláspontjáról részben meggyőzni a vendéget, a vendég azonban egy újabb ellenérvvel hozakodik elő, ezúttal a *Dazhidu lunra* 大智度論 hivatkozva.⁷⁸ A párbeszéd így hangzik:

⁷⁷ T46: 1932, p. 782, c19–25.

⁷⁸ A *Dazhidu lun* (*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*; T25, no. 1509) egy a hagyomány által Nāgārjunának tulajdonított kommentár, melyet a *Mahāprajñāpāramitā* szútrához írt. A mű szerzősége vitatott, a kínai fordítás Kumārajīva munkája. A tiantai hagyományban különösen fontos szerepe van, mivel a legenda szerint a második 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 Huiwen között.

Jómagam korábban hallottam valakit a *Dazhidu lun*ból idézni azt, hogy: „Az élettelen dolgokban lévő abszolút jelleget (*bhūtatatahātā*) mindig dharmatermészetnek (*dharmatā*) kell nevezni, az érző lényekben lévő pedig mindig buddha-természetnek (*buddhatā*).” Te miért használod [mindkettőre] a buddha-természet elnevezést? Én így feleltem: Jómagam korábban végigolvastam a [*Dazhidu lun*t], és alaposan tanulmányoztam az értekezés szövegét, de sehol sem találtam benne ezt az idézetet. Attól tartok, hogy valaki ostobán egy kommentárból idézett [és a *Dazhidu lun*t nevezte meg forrásként], és így [a fenti idézet] tévesen terjedt tovább a világban. Általánosságban összefoglalva: [akik a fentieket hangoztatják,] tévesen használják a neveket, és nem ismerik azok jelentését.⁷⁹

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？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。汎為通之：此乃迷名，而不知義。

A *Dazhidu lun*ban valóban nem található ilyen vagy ehhez hasonló állítás.⁸⁰ Zhanran, miután kijelentette, hogy ez az idézet nem a *Dazhidu lun*ból származik, rátér az idézet tartalmának cáfolatára. A Buddhát ráébredtnek (*jue* 覺), felébredtnek vagy megvilágosodottnak nevezi. A lételemekeket nem ráébredt formában létezőknek (*bu jue* 不覺) vagy a ráébredés tárgyainak (*suo jue* 所覺) nevezi, a lényeket pedig a ráébredés alanyainak (*neng jue* 能覺), akikben még nincs meg a kellő bölcsesség ahhoz, hogy ráébredtekké, megvilágosodottakká váljanak. Majd kijelenti, hogy miután ráébredünk a nem ráébredt formában létezőkre, azok is ráébredtekké lesznek, tehát a megvilágosodást követően nem lehet elkülöníteni a ráébredőt a ráébredés tárgyától. A megvilágosodásban nincs nem ráébredt formában lévő lételem, tehát mindent egyformán buddha-természetnek kell nevezni, és nem dharmatermészetnek, ami egy *hīnayāna* fogalom. A továbbiakban Zhanran az *Avatamsaka sūtr*ából idéz, és bebizonyítja, hogy Buddha mindhárom teste (*trikāya*; *sanshen* 三身)⁸¹ benne található a lételemekekben (*dharmák*ban).

⁷⁹ T46: 1932, p. 783, a5–8.

⁸⁰ Zhanran itt a huayan iskolával vitatkozik. A huayan iskola harmadik pátriárkája Fazang 法藏 (643–712) állította ezt a *Magyarázatok A hit felkeltése a mahájánában* című értekezéshez (*Dasheng qixin lun yiji* 大乘起信論義記) című művében: „[Az abszolút jelleget] az élő lényekben buddha-természetnek kell nevezni, a nem élőkben pedig dharmatermészetnek.” 狂眾生數中，名為佛性，狂非眾生數中，名為法性。T44: 1846, 0247c13–c14. A *Dazhidu lun*ban viszont valóban nem szerepel ez a kijelentés.

⁸¹ Buddha három teste: az átváltozás-test Śākyamuni Buddha világban megjelent, földi teste, a jutalom-test az a forma, amelyben a buddhák saját buddha-földjeiken megjelentek, és amely a

A jutalom-test (*sambhogakāya*; *baoshen* 報身) szerinti buddha-természet – Vairocana a jutalom-testben létező Buddha – lételemekben való létezésének bizonyítása:

Az *Avatamsaka sūtra* „Ének a Sumeru hegy csúcsán” című fejezetében ez áll: „Ismerd fel, hogy valamennyi lételem közül egynek sincs öntermészete. Ha képes vagy így szemlélni [a lét elemeit], akkor meglátod [bennük] Vairocana Buddhát.”⁸² Ez vajon nem azt jelenti, hogy minden lételemben eredendően benne van Vairocana Buddha természete? És ezt is írja [ugyanaz a fejezet]: „A lételemek (*dharmák*) természete eredendően üres és csendes, megfoghatatlan és láthatatlan, a természet üressége maga Buddha, [mindez] értelemmel felfoghatatlan.”⁸³

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。”

Az átváltozás-test (*nirmāṇakāya*; *huashen* 化身; *yingshen* 應身) szerinti buddha-természet – Śākyamuni, vagyis a földi világban megjelent, történelmi Buddha az átváltozás-testben megjelent Buddhát képviseli – lételemekben való létezésének bizonyítása:

Továbbá [ugyanebben a fejezetben] Eltökélt Bölcsesség bódhiszattva így szól: „A lételemek természete eredendően makulátlan és tiszta, hasonlatos az üres térhez, és tulajdonságoktól mentes. [Aki így szemléli a lételemeket,] akár törekvés nélkül is megláthatja a hatalmas Śākyamunit.”⁸⁴ Vajon ha nem lenne benne [a lételemekben] a buddha-természet, akkor mondhatná azt, hogy törekvés nélkül meglátható [bennük] Śākyamuni [Buddha]?⁸⁵

vizualizáció tárgya, a tantest pedig a buddhaság végső, formán túli valódi lényegisége.

⁸² *Avatamsaka sūtra* „Ének a Sumeru hegy csúcsán” című fejezet (Győzedelmes Bölcsesség bódhiszattva, *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.)

⁸³ T46: 1932, p. 783, a22–24. *Avatamsaka sūtra* „Ének a Sumeru hegy csúcsán” című fejezet. (Minden Bölcsességnek bódhiszattvája [*Yiqiehui pusa* 一切慧菩薩] mondja.) Pontos idézet. (T10: 279, p. 81, c15–16.)

⁸⁴ *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 szemléli mindent, távol tartja magát a lételemről 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.)

⁸⁵ T46: 1932, p. 783, a26–27.

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？

A tantest (*dharmakāya; fashen* 法身), vagyis a buddhaság valódi, láthatatlan és abszolút lényegisége szerinti buddha-természet lételemekben való létezésének bizonyítása:

Továbbá Igaz Bölcsesség bódhizattva így szól: „Valamennyi lételem ismertetőjel nélküli, ez tehát Buddha valódi lényegisége.”⁸⁶ Ez azt jelenti, hogy Buddha valódi lényegisége benne található valamennyi lételemben.⁸⁷

又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體，在一切法。

A fenti idézetek mind azt bizonyítják, hogy az *Avatamsaka sūtra* nem tesz különbséget buddha-természet és dharmatermészet között. A továbbiakban Zhanran azonosítja az abszolút fogalmát a buddha-természettel:

Tehát a feltételek szerint változó abszolút (*bhūtatahatā*) a feltételek szerint változó buddha-természettel azonos, a buddha szó pedig a tantestben megnyilvánuló Buddhát jelenti. Ezért Buddha tanteste és az abszolút lényegében azonos, és csak a neveik különböznek. Ezért az *Értekezés a buddha-természetről [Foxing lun]*⁸⁸ első fejezete ezt írja: „A buddha-természet a személy és a lételemek ürességében megnyilvánuló abszolút.” Ebből tudjuk, hogy az abszolút a buddha-természet másik neve.⁸⁹

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。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 végkövetkeztetés az, hogy habár ezek az elnevezések (abszolút, buddha-természet stb.) eltérnek egymástól, lényegi jelentésük mégis azonos. Ezután Zhanran meghatározza az azonos jelentésű, de eltérő nevű fogalmak használatának általános szabályát:

Habár [a fogalmak] lényegi jelentése azonos, mégis vannak kisebb különbségek. Minden olyan kifejezés, amelyben benne van a természet

⁸⁶ *Avatamsaka sūtra* „Ének a Szuméru hegy csúcsán” című fejezet. Pontos idézet. (T10, no. 279, p. 83, b1.)

⁸⁷ T46: 1932, p. 783, a28–29.

⁸⁸ Az *Értekezés a buddha-természetről (Foxing lun 佛性論)* című művet a hagyomány szerint Vasubandhu (Tianqin 天親) írta, Paramārtha (Zhendi 真諦) fordítása: „A buddha-természet a személy és a lételemek ürességében megnyilvánuló abszolút jelleg (*bhūtatahatā*).” 佛性者，即是人法二空，所顯真如。(T31: 1610, p. 787, b4–5.)

⁸⁹ T46: 1932, p. 783, b1–5.

(*xing* 性) szó, többnyire a profánban megtalálható abszolút princípiumot jelöli, mint például: buddha-természet (*fo xing* 佛性), abszolút princípium természet (*li xing* 理性), abszolút természet (*zhen xing* 真性), tárház [*tathāgata-garbha*] természet (*zang xing* 藏性), igazi természet (*shi xing* 實性) stb. Azok a kifejezések, melyekben nincs benne a természet szó, általában a profánra és a szentre, az okra és az okozatra, a jelenségre és a princípiumra egyformán vonatkoznak, például: *dharmā-dhātu* (*fajie* 法界), valós jelleg (*shixiang* 實相) stb. Az olyan szavakat, mint *samādhi* (*sanmei* 三昧), *dhāraṇī* (*tuoluoni* 陀羅尼), *pāramitā* (*boluomi* 波羅蜜) stb. [szanszkrit kifejezések hangzás utáni átírásai], csak az eredmény szintjére alkalmazzák.⁹⁰

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。

Tehát a buddha-természet inkább az ok szintjén létező valós természetet jelenti, és azt fejezi ki, hogy a lények még nem váltak buddhává, de bennük van a buddhává válás lehetősége. A *Nirvāṇa sūtrā*ban a felsorolt kifejezések közül a buddha-természet fordul elő leggyakrabban, mivel azt tanítja, hogy valamenyi lényben megtalálható az eredmény szintjén álló Buddha természet.

Magyarázata annak, hogy a buddha-természet három oka egyaránt mindenhol jelen lévő

Az álombeli párbeszédben ezen a ponton a vendég elhiszi, hogy az alapvető okként megnyilvánuló buddha-természet valóban mindent áthat, beleértve az élettelen tárgyakat is. De még mindig nehezebbre esik elhinni, hogy a buddha-természet tett- és értelem-oka is benne található az élettelen környezetben, hiszen mind a tett-, mind pedig az értelem-ok művelése gyakorlást és önművelést igényel, melyre csakis értelmes lények, emberek képesek. Nem gyakorolhat meditációt, erkölcsi önfegyelmet egy fa, egy fűszál, egy cserép, egyszóval az élettelen tárgyak. A vendég ellenvetése így hangzik:

A vendég mondta: Nagyszerűen elválasztottad [az igazat a hamistól], és valóban leromboltad legnagyobb kételyeimet. Elhiszem, hogy valamenyi lételem tartalmazza a [buddha-természet] alapvető okának természetét. De még mindig bizonytalan vagyok abban, hogy az alapvető okhoz

⁹⁰ T46: 1932, p. 783, b10–13.

tartozó magvak [okok], gyakorlás (*xiu* 修) és gyümölcs [eredmény] is mindenre kiterjed, valamint abban, hogy minden egyes porszem és minden egyes tudat azonos valamennyi élőlény és Buddha tudatának természetével.⁹¹

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法，皆正因性。而云，正中三因，種遍，修遍，果遍，又云，一塵一心，即一切生佛之心性，情猶未決。

Zhanran válaszképpen negyvenhat kérdést⁹² intéz a vendéghez, melyek mindegyike egy-egy paradoxont tartalmaz. Zhanran azt ígéri, hogy ha csak egyetlen kérdést is helyesen megválaszol, akkor minden kételye nyomban szertefoszlik, és a lételemek világát tökéletes összhangban, mindent felölelő egységben fogja látni:

Minden félreértés megszűnik a hatalmas szemlélődésben, mélységeiben átlátod majd, hogy a *dharmadhātu* [a lételemek teljességének világa], az élőlények, és Buddha, az objektív [világok] és szubjektív [alanyok] egyetlen gondolat-pillanatban teljesen és tökéletesen benne található, úgy, hogy egyetlen porszem sem marad ki [abból a pillanatból].⁹³

釋然大觀，洞見法界、生、佛、依、正，一念具足，一塵不虧。

A negyvenhat kérdés kilenc témára terjed ki, ezek: a buddha-természet, élettelen dolgok, csak-tudat, élőlények, buddha-föld, eredmény, hasonlatok és a gyakorlás témakörei. Néhány példa:

Kérdés: A buddha-természet állandó vagy állandótlan? Ha állandótlan [változó], 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。

A jelenségek szintjén vagy az ok szintjén minden dolog örökké változik, keletkezik, fennáll és megszűnik. Ha a buddha-természet az ok szintjén létezne, akkor a jelenségekkel együtt keletkezne és elenyészne, tehát nem lehetne örök, állandó, abszolút természetnek nevezni. Az eredmény szintjén a buddha-természet örök, állandó és változatlan. Ha viszont valami örök és változatlan,

⁹¹ T46: 1932, p. 783, c11–13.

⁹² Zhanran magyarázata szerint egyetlen kérdés is elegendő lenne a kételyek lerombolásához, és csakis a lassú felfogásúak kedvéért tesz fel negyvenhatot. Zhanran megmagyarázza, hogy azért pont negyvenhat kérdést tesz fel, mert a hat fokozat (*liu ji* 六即) közül az ötödik, az azonosság részleges megvalósítás szerint (*fen zheng ji* 分證即) negyvenegy részre oszlik, és ha ehhez hozzáadjuk a másik öt fokozatot, akkor ennek összege negyvenhat.

⁹³ T46: 1932, p. 783, c17–20.

akkor nem létezhet a jelenségekben, melyeket az örök változás, állandótlanság törvénye határoz meg. A válasz túlmutat a racionális, fogalmi gondolkodáson. A válasz az, hogy ok és eredmény nem kettős természetű, a nem kettősség azt jelenti, hogy sem nem azonos, sem nem különböző, és mindkettő egyszerre. Hasonló a három igazság bevezetőben tárgyalt összefüggéseihez, vagy a forma és üresség egymáshoz való viszonyához. A buddha-természet úgy van jelen a tudatban és a lételemelekben, mint hangok a hárfában, ahogyan azt a bevezetőben tárgyaltuk. Ha összetörjük a hangszeret, ezzel mit sem ártunk a hangoknak, mégis a hangszeren játszva szólaltathatjuk meg a hangokat. A buddha-természet feltételek szerint változik, mégsem enyészik el a jelenségek megszűnésének pillanatában. Minden lételemet áthat, ugyanakkor örök és változatlan. A *mahāyāna* filozófia kulcsfontosságú kérdéseinek megválaszolása nem racionálisan történik, hanem intuitív bölcsességgel, mely gyakorlással, meditációval sajátítható el. A racionálisan megoldhatatlan kérdések az intuitív bölcsesség általi megértés kifejlesztését célozzák.

Egy másik kérdés:

Kérdés: Az élőlények létezésének alapja a tudatlanság, [eszerint] a tudatlanság azonos [lenne] Buddha megvilágosodásával? Buddha a már megvilágosodottat jelenti, [eszerint] a tudatlanság a megvilágosodásból keletkezett?

問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？

A tudatlanság azt jelenti, hogy a megvilágosodás még nem következett be, a mag nem érett gyümölcsé. A tudatlanság szintjén a buddha-természet ok aspektusként van jelen, és eredmény aspektusa még nem teljesedett ki. Az ok gyakorlás és önművelés, meditáció és bölcsesség során válik eredménnyé. A tudatlanság és megvilágosodás nem egymásból keletkezett, hanem egyazon buddha-természet két különböző aspektusa. A megvilágosodás gyakorlás hiányában tudatlanságként nyilvánul meg, és pontosan a tudatlanság az, amely a megvilágosodás lehetőségét hordozza magában. A tudatlanság és 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 vissza maggá, ugyanakkor a gyümölcs természete minden magban megtalálható. A fogalompár viszonya nem keletkezésen, hanem kölcsönös tartalmazáson alapul. Mingkuang a fa – tudatlanság – és a tűz – megvilágosodás – hasonlatával illusztrálja a kettő egymáshoz való viszonyát:

[Válasz] a tizenkilencedik [kérdésre]: 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 természete teljesen tartalmazzák egymást.⁹⁴

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。

Egy másik kérdés:

Kérdés: Amikor megszületik egy buddha, és létrejön egy buddha-föld (*buddhaksetra*), akkor az összes többi [buddha és buddha-föld] vele együtt jön létre? Ha az összes többi [buddha és buddha-föld] nem [vele egyszerre] jön létre, akkor azonosak [vele], vagy különböznek [tőle]?⁹⁵

問：佛成土成，與彼彼成？彼彼不成，為一異耶？

Az idő csak a jelenségvilág szintjén létező kategória, a megvilágosodás szintjén 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, ha feltételezzük, hogy van idő. Az eredmény szintjén nincs idő, ezért egy lény buddhává válásának pillanata nem történhet a többi lény buddhává válásának pillanatával egy időben, sem az előtt, sem az után. A megvilágosodás az időn 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 jutalom-test és átváltozás-test a lények megsegítése, tanítása érdekében jelenik meg úgy, mint látszólag egyedi tulajdonságokkal bíró lény. Mingkuang a következőképpen válaszolja meg a kérdést:

[Válasz] a huszonnyolcadik [kérdésre]: Amikor egy buddha és földje létrejön, akkor az előrevetíti egy másik buddha jövőbeli megvalósítását, és a lények [buddhaságának és buddha-földjének] megvalósítását, de az abszolút valóság szerint [egy föld létrejötte] nem ad hozzá [a buddha-földekhez] és nem is csökkent belőlük. Ahogyan Vimalakīrti mondja: „Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és léptékei 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.”⁹⁶

⁹⁴ X932: 499a02–04.

⁹⁵ T46: 1932, p. 783c20–784b12.

⁹⁶ X932: 499b14–17. *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra* (*Weimojie suoshuo jing* 維摩詰所說經): „Śāriputra így szól: Most a számos buddha eléri a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttaraszámjak-szambodhi*), [de vajon] már korábban elérték, vagy pedig csak a jövőben fogják elérni?

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。”

Miután mind a negyvenhat kérdés elhangzott, a vendég kijelenti, hogy megértette a tanítás lényegét, majd Zhanran felszólítására röviden összefoglalja meglátásait és egyben válaszol a kérdésekre:

Vajon nem úgy van, hogy ha megértjük a legutolsó kérdés értelmét, mely szerint a három [tudat, Buddha és a lények] között nincs különbség, akkor azt is megismerjük, hogy a személyes tudat (*woxin* 我心), valamennyi más lény és minden egyes pillanat közt nincs egyetlen sem, amely Vairocana Buddha eredményének erényével, testével és tudatával, objektív (*yi* 依) [környezeti] és szubjektív (*zheng* 正) [személyes aspektusaival], magával (*zi* 自) és másokkal (*ta* 他) 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 buddha-természetnek. Ez a buddha-természet hoz létre mindent, ez okoz minden átváltozást, és tartalmaz mindent. Az emberek nem értik a *mahāyāna* tanításának lényegét, ezért beszélnek élettelen dolgokról, és nem mondják, hogy ezeknek is van buddha-természetük. Ezért szükséges kijelentenünk, hogy az élettelen dolgoknak van buddha-természetük! Ha megértettük azt, hogy a buddha-természet 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] 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 (*wo zhi* 我執) 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, ak-

Az istenség így szól: 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 bölcsesége (*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）

kor 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 [viszonya] világossá válik számunkra. Tudnunk kell, hogy az élőlények csak a [buddha-természet] abszolút princípiumával rendelkeznek, a buddhák pedig megjelenítve, valósággá váltották azt. Az élőlények csak a jelenségeket [szemlélük], a buddhák viszont bizonyosságot szereztek az abszolút princípium felől. Ezért tehát a lények csak a tudatlanságon, tévelygésen (*mi* 迷) belül [látják] a jelenségeket és az abszolút princípiumot. A buddhák pedig rendelkeznek a megvilágosodáson (*wu* 悟) belüli jelenségekkel és az abszolút princípiummal. A tudatlanság és megvilágosodás habár különböznek egymástól, [e kettőn belül megjelenő] jelenségek és abszolút princípium lényegisége azonos. Ezért, ha egy buddha megvalósítja a tant [eléri a megvilágosodást], akkor a lételemek világában (*fajie* 法界; *dharma-dhātu*) nem marad olyan [létező], amely ne ennek a buddhának az objektív és szubjektív [világa] lenne. Ez egy buddha és valamennyi buddha esetében is így van. A lények maguk is a buddhák objektív és szubjektív [világán] belül helyezkednek el, ők azonban megkülönböztetve látnak fájdalmat és örömet, felemelkedést és hanyatlást. Minden dolgot egyenként mérlegelnek, és kialakítják saját személyüket és saját világukat, [melyben] tiszta és szennyezett keveredik egymással, és teremtés és rombolás egyformán benne található. A te kérdéseid értelme vajon nem ez volt röviden?⁹⁷

豈非曉最後問，三無差別，即知，我心、彼彼眾生、一一剎那，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。世人不了，大教之體，唯云無情，不云有性。是故須云，無情有性。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。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？

Annak bizonyítása, hogy a buddha-természet három oka mindenhol jelen van, nem a logika eszközével, és nem is a szútrákból vett idézetekkel történik,

⁹⁷ T46: 1932, p. 784, c13–p. 785, a1.

hanem a paradoxonokat tartalmazó kérdések az intuitív megértésre, bölcseségre kívánnak hatni. Ez azt is jelenti, hogy ezen a ponton többre van szükség racionális felfogásnál, a hallgató intuitív bölcsességére van szükség a megértéshez. Az ilyen érvelés nem ritka a tiantai filozófiában, Zhiyi is gyakran úgy jellemzi a végső igazságot, mint ami gondolati úton felfoghatatlan (*bu ke siyi* 不可思議), kifinomult és csodálatos (*miao* 妙). Mivel a hanyatlás korszakában élő lények nem képesek a csodálatos és kifinomult tanítások megértésére, ezért Buddha a *Nirvāṇa sūtrá*ban a relatív tanítás szerint tanította a tett- és értelem-okokat, és csak az alapvető-okról állította, hogy egyetemes, és minden helyen megtalálható. Ezután Zhanran elismeri, hogy a vendég valóban megértette a tanítás lényegét, és ezzel a meglátással nem csupán negyvenhat kérdést válaszolt meg, hanem „száz, ezer és tízezer kérdést”. Ugyanakkor figyelmezteti a vendéget, hogy mindez a tudás helyes gyakorlás nélkül semmit sem ér, majd rátér a tanítás megvalósításának az „öt korszak és nyolc tanítás” szerinti magyarázatára, melyet szintén hosszasan fejteget.

Elterjedés (*liutong*)

A harmadik, befejező részben a gyakorlásra vonatkozó útmutatások mellett Zhanran azt is elmagyarázza, hogy a vendég hogyan adja tovább az élettelen tárgyak buddha-természetének tanítását, melyben más megközelítésben, röviden újra összefoglalja a mű mondanivalóját. A tanítást a következőkben felvázolt lépések szerint kell továbbadni. Először ezt kell mondanunk tanítványunknak:

Neked kezdetektől fogva semmi másod nincs, csakis tudati szennyezettség (*fanna* 煩惱), karma (*ye* 業) és szenvedés (*ku* 苦). Ezek teljességgel azonosak az abszolút természet három okával. Mivel te még soha nem törekedtél tudatosan a buddhaságra (*fa xin* 發心), és semmilyen gyakorlatot nem tettél ennek érdekében, ezért [a te esetemben] a buddha-természet tett- és értelem-oka egyformán alapvető-oknak nevezendő. Ezért mondom azt, hogy valamennyi lény birtokolja a buddha-természet alapvető okát.⁹⁸

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。

Tehát, amikor azt mondjuk, hogy a lényeknek van buddha-természetük, akkor ezt úgy kell érteni, hogy az alapvető-ok révén a buddha-természet mindhárom okának magvát tartalmazzák, úgy, ahogyan a hárfában benne található a hangok. A lények esetében a buddha-természet három oka azonos a *samsāra* három okával, melyek a tudati szennyezettség vagy szenvedély, a karma és a

⁹⁸ T46: 1932, p. 786, a13–15.

szenvetés.⁹⁹ A tett-okból lesz végül a buddhák átváltozás-tese (*nirmāṇakāya*), az értelem-okból a jutalom-test (*sambhogakāya*), az alapvető-okból pedig a tantest (*dharmakāya*). E hármasságok a három igazság értelmében nem különíthetők el egymástól, mindegyik tartalmazza a másik kettőt, szimbólummal kifejezve olyanok, mint a *siddham* „i” betű három pontja. A tudatlanság szintjén nincs semmi más, csak a létforgatag (*saṃsāra*) három útja, vagyis szennyezettség, karma és szenvedés, és pontosan ez az a három ok, amelyekből helyes tudatossággal és helyes cselekedetekkel a buddhaság és nirvána megvalósul. Ebben az értelemben a tudatlanság – mint a *saṃsāra* három útja és egyben a buddha-természet három oka – és megvilágosodás közti végső azonoság nem egyirányú, hanem kettős, a megvilágosodás jelen van a tudatlanságban, a tudatlanság pedig a megvilágosodás megnyilvánulásának 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 tett-ok karma, az értelem-ok pedig tudati szennyezettség, vágyak, ragaszkodás és tudatlanság formájában nyilvánul meg.¹⁰⁰ A két ellentétes minőség ellentétes és ugyanakkor azonos is, ugyanúgy, mint ahogy a jelenségek függő igazsága és az üresség igazsága is kettős és nem kettős.

A tan átadásának második lépése a következő:

Miután [a tanítványod] már elhitte, hogy az ő tudata is tartalmazza ezt a buddha-természetet, akkor a következő lépésben bizonyítsd be, hogy ez a buddha-természet sem nem belső, sem nem külső, áthatja a végtelen teret, azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a lét [tíz] birodalmával. Miután [a tanítványod] már elhitte, hogy [a buddha-természet] mindent áthat, akkor a következő lépésben bizonyítsd be neki, hogy mindent tartalmaz. Mivel azonos valamennyi buddhával, és egyenlő a lét birodalmaival, ezért ez a mindent átható buddha-természet tartalmazza valamennyi buddha testét [mely átváltozás-, jutalom- és tantest egyben], egy testet és minden testet, ehhez hasonlóan tartalmazza minden buddha teremtett földjét (*gan tu* 感土), egy földet és minden földet. A testek és földek egymás megfelelői, [ezért] ami elmondható a testről, elmondható a földről is. Ugyanígy van kicsi és nagy [testek és földek], egy és sok esetében is. Mivel [a földnek is] ugyanaz a természete, mint annak [a testnek], ezért mondjuk, hogy [a földnek is] van buddha-természete.¹⁰¹

⁹⁹ A pontos megfelelésekről lásd a hármasságokat tartalmazó táblázatot.

¹⁰⁰ Ziporyn 2000, pp. 186–195.

¹⁰¹ T46: 1932, p. 786, a15–21.

既信己心有此性已，次示此性非内外，遍虚空，同諸佛，等法界。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。

A buddha-természet tehát nem belső és nem külső, nem a lények testét alkotó belső térben található, hanem egyetemes és minden lételemet áthat. Vég-ső soron nem tehetünk különbséget élő és élettelen között, ezért a buddha-természet hármassága, mint abszolút princípium, középút és végső igazság mindenhol és mindenben megtalálható.

A mű zárósoraiban az álombeli vendég megtér, és Zhanran felébred:

A vendég örvendezve borult le előttem, és ezt ígérte: Én mindörökre csak ezt [a tanítást] fogom fölemelni és megtartani. Bárhol lennék, hirdetni fogom, és nem fogok véteni akaratod ellen. Derűs arccal meghajolt újra, majd távozott békével. Ekkor hirtelen felébredtem álmomból, és nem volt sehol sem kérdező, sem választ adó, sem kérdés, sem válasz.¹⁰²

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。
忽然夢覺，問者，答者，所問，所答，都無所得。

IRODALOM

- 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 Alaya-vijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Ceng Qihai 曾其海 (2008): *Tiantai zong Shanjia Shanwai zhi zheng* 天台宗山家山外之爭 [A tiantai iskola ortodox és heterodox irányzatainak vitája.] Shanghai上海: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe 上海社会科学院出版社.
- Chappel, David W. (1983): *T'ien-t'ai Buddhism: An outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobo.
- Chen Jian 陈坚 (2007): *Fannaoyi puti: Tiantai xing'e sixiang yanjiu* 烦恼即菩提 – 天台性恶思想研究 [A szennyezettség és a tökéletes tudat azonossága. Tanulmány a tiantai filozófiáról, mely szerint a buddha-természet a gonosz is tartalmazza.] Beijing 北京: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社.
- Dong Ping 董平 (2002): *Tiantai zong Yanjiu* 天台宗 研究 [Tanulmány a tiantai iskoláról.] Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.
- Donner, Neal-Stevenson, Daniel B. (1993): *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

¹⁰² T46: 1932, p. 786, b18–20.

- Fehér Judit (1997): *Nágárdzsuna, a mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Gregory, Peter N.–Gentz Jr., Daniel A. (ed.) (1999): *Buddhism in the Sung* (Studies in East Asian Buddhism 13.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre (1998): *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. (Történelem és kultúra 15.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre (2002): „A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography”. In: *Studia philologica Buddhica Occasional Paper Series XII*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Hamar Imre (2003): „Buddhista kommentáriródalom Kínában”. In: Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára*. (Sinológiai műhely 4.) Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre (2004): *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Hamar Imre (2008): „A Yogācāra filozófia hatása az *Avatamsaka sūtrában* és kínai értelmezéseiben”. In: *Keréknyomok 4. Orientalisztikai és buddhológiai folyóirat*, Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Hamar Imre (2009): „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben – *A függően keletkezés*.” In: *Távol-keleti Tanulmányok 1.*, Budapest: Távol-keleti Intézet.
- Han Huanzhong 韩焕忠 (2005): *Tiantai panjiao lun* 天台判教论, Bashu shushe 巴蜀书社, Chengdu 成都.
- 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.
- Lai Yonghai 赖永海 (1999): *Zhongguo foxing lun* 中国佛性论 [A buddha-természet elmélete Kínában.] Beijing 北京: Zhongguo qingnian chubanshe 中国青年出版社.
- 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 [A kínai tiantai iskola átfogó története.] Nanjing 南京: Jiangsu Guji chubanshe 江苏古籍出版社.
- 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.
- Ra, Lang Eun (1988): *The T'ien-t'ai philosophy of non-duality: A study in Chan-jan and Chih-li*. Temple University.
- 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.
- 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.
- Wayman, Alex and Hideko (1974): *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 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.
- Ziporyn, Brook (2000): *Evil and/or/as The Good: Omniscentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.