

HAMAR IMRE

## HUAYAN ONTOLÓGIAI ALAPVETÉS: A TÍZ TITOKZATOS KAPU ELMÉLETE

Tőkei Ferenc korszakalkotó műve a sinológia területén az *Ókori kínai filozófia* című háromkötetes szöveggyűjtemény, amely a korai kínai filozófia legjelentősebb műveibe enged bepillantást.<sup>1</sup> Mind a mai napig magyarul ez a legteljesebb válogatás a kínai filozófia gazdag tárházából. Tőkei Ferenc szerette volna ezt egészíteni egy középkori kötettel, amely bemutatta volna a kínai filozófia fejlődését a Han-kor után. A teljes mű nem készült el, a kínai buddhista filozófiáról azonban kiadott egy rövid kötetet *Kínai buddhista filozófia* címmel.<sup>2</sup> Amikor a kötettel foglalkozott, a Kínai Tanszéken dolgoztam már aspiránsként, így felkért engem is, hogy a fordításait összevegyem az eredeti szövegekkel. A kandidátusi értekezésem témája a kínai buddhizmus egyik kiváló szerzetesének, a huayan iskola negyedik pátriárkájának, Chengguannak 澄觀 (738–839) az életrajza és filozófiája volt, így örömmel vállaltam a munkát.<sup>3</sup>

A kötetben helyet kapott egy mű, amely szorosan kapcsolódott kutatási témámhoz. Ez a *Tanulmány az Aranyoroszlánról* (*Jin shizi zhang* 金師子章), amelynek szerzője Fazang 法藏 (643–712), a huayan iskola harmadik pátriárkája, aki nem találkozott ugyan Chengguannal, hiszen már Chengguan születése előtt meghalt, a buddhista hagyomány mégis szoros szellemi kapcsolatot állapít meg a két szerzetes között. Chengguan egyrészt folytatta Fazang munkásságát, másrészt a chan buddhizmus és a hagyományos kínai filozófia hatására új távlatokat nyitott. A *Tanulmány az Aranyoroszlánról* című mű a hagyomány szerint akkor keletkezett, amikor Fazang a császári palotában található aranyoroszlán példáján magyarázta el a huayan filozófia bonyolult, nehezen érthető téziseit.<sup>4</sup> Ezek közül az egyik a tíz titokzatos kapu, amely a huayan filozófiában arra világít rá, hogy az univerzumban minden mindennel összefügg. Tőkei Ferenc így fordítja ezt a szakaszt:

---

<sup>1</sup> Lásd Tőkei: 1962.

<sup>2</sup> Lásd Tőkei: 1993.

<sup>3</sup> Doktori értekezésem a *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája* címmel jelent meg a Tőkei Ferenc által szerkesztett „Történelem és kultúra” sorozatban. Lásd Hamar 1998.

<sup>4</sup> Chen Jinhua alaposan megvizsgálta azokat a forrásokat, amelyek azt állítják, hogy az *Aranyoroszlán* Fazang Wu császárnőnek tartott előadása, és arra a következtetésre jutott, hogy ez valószínűleg nem igaz, de az nem zárható ki, hogy Fazang a császárnőnek írta ezt a művet. Chen 2007: 196–197.

## „A TÍZ TITOKZATOS [KAPU] KÉZBENTARTÁSA

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

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

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

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

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

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

7. Az oroszlán a szemében, a fülében, végtagjaiban és izületeiben, s egyenként minden szőrszálában is, mindenütt ott van az aranyoroszlán; minden

egy szörszálban oroszlán lakozik, amely egy időben és hirtelen hatolt be az egyes szörszálakba. Minden egyes szörszálban végtelen számú oroszlán van, s ráadásul minden egyes szörszál, hordozván ezeket a végtelen számú oroszlánokat, visszatérve behatol az egyes szörszálba. Így az ismétlések ismétlése nem merül ki, akárcsak az Égi Császár [= Indra] hálójának drágakövei. Ezt nevezzük Indra háló-birodalma kapujának.

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

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

10. Az arany és az oroszlán lehet rejtett és lehet megnyilvánuló, lehet egy és lehet sok, egyiknek sincs magától való természete, az elmét követve megfordulnak és átalakulnak. Akár a tényekről van szó, akár az alapelvről, megvan, ami alakítsa s megvan, ami felállítsa őket. Ezt nevezzük az egyedüli elme megfordulása és átalakulása (révén való) jó kiteljesedés kapujának.<sup>5</sup>

Ebben a cikkben arra vállalkozom, hogy bemutatom, a fentiekben összefoglalt tíz titokzatos kapu tanítása hogyan jött létre a huayan iskolában, és a huayan iskola pátriárkájának keze milyen nyomot hagyott rajta. Fontos tisztában lenni azzal, hogy egy buddhista iskola tanításai nem váltak dogmává, a külső kihívásoknak megfelelően folyamatos fejlődésen, átalakuláson mentek keresztül. A huayan iskola első pátriárkája, Du Shun 杜順 (557–640) csak néhány új fogalmat vetett fel, amelyeket a második pátriárka, Zhiyan 智儼 (602–668) a korában meghatározó jógácsára és tathátagatagarbha tanítások alapján, saját intuíciónak követve először fogalmazta meg a sajátos huayan tanokat, köztük a tíz titokzatos kaput is.<sup>6</sup> Fazang, a harmadik pátriárka – bírva Vu 武császárnő (624–705)

<sup>5</sup> Lásd Tőkei 1993: 97–99.

<sup>6</sup> Zhiyan életéről és tanításairól a legátfogóbb munka Robert Gimello doktori értekezése. Lásd Gimello 1976.

támogatását – bátran rendszerbe foglalta ezeket a tanokat, hiszen a buddhizmus ideológiát szolgáltatott a konfucianus értékrendszerrel összeegyeztethetetlen női uralom számára.<sup>7</sup> A Tang-dinasztia restaurálása után azonban ismét teret nyert a konfucianizmus és a hagyományos kínai értékrendszer, így a következő pátriárkák, Chengguan és Zongmi 宗密 (708–841) ezeket nem hagyhatták figyelmen kívül: huayan filozófiájukban helyet kellett szorítaniuk a kínai filozófiáknak.<sup>8</sup> Ebben a korban már a chan buddhizmus is jelentős befolyással bírt a társadalomra, nemcsak az iskolázatlan tömegek számára volt vonzó az írást, filozofálást elutasító, s helyette a meditációt hangsúlyozó iskola, hanem a művelt, elit rétegek körében is egyre nagyobb teret nyert. Nem csoda, hogy Chengguan komolyan foglalkozott a chan tanításokkal, Zongmit pedig már az egyik chan iskola pátriárkájaként is elismerték.

A *Tanulmány az Aranyoroszlánról* című műben kifejtett tíz titokzatos kapu nem a legrégebbi formája ennek a tanításnak; először Zhiyan fogalmazta ezt meg a *Huayan egy-kocsi tíz titokzatos kapuja* (*Huayan yisheng shixuan men* 華嚴一乘十玄門) című művében.<sup>9</sup> Az egy-kocsi a huayan tanításra utal, amely túlmutat mind a kis-kocsin (hínájána), mind a nagy-kocsin (mahájána), mivel valamennyi tanítást magában foglalja. Fontos tisztázni, hogy a tíz titokzatos kapu milyen kontextusban merül fel a huayan mesterek írásaiban, mert ez megmutathatja, mennyiben térnek el magyarázataik, s hogy milyen jelentéssel ruházzák fel ezt a tanítást.

Zhiyan azzal kezdi értekezését, hogy az *Avatamszaka-szútra* központi témája a dharmadhātu függő keletkezés (*fajie yuanqi* 法界緣起), amely azt a folyamatot mutatja be, ahogy a bódhiszattva a buddhista gyakorlatok segítségével eljut a teljes megvilágosodásig.<sup>10</sup> A huayan ezeket két szakaszra bontja: a gyakorlásra, amely a buddhaság oka, és a megvilágosodásra, amely a gyakorlás eredménye. Az előbbi Szamantabhadra szimbolizálja, míg az utóbbit Vajrócsana. A két mitikus bódhiszattvához társul még Mandzsusri, aki a bölcsességet képviseli, s így alkotják a huayan három szentjét (*huayan sansheng* 華嚴三聖).<sup>11</sup>

Zhiyan értekezésében a következő tíz titokzatos kaput<sup>12</sup> sorolja fel:

<sup>7</sup> A buddhisták „rátaláltak” a *Fehér felhő szútrára*, amely megjövendöli egy női uralkodó megszületését. Ez a szútra szolgált Wu császárné uralkodásának ideológiai támaszául. Lásd Forte 2005.

<sup>8</sup> A kínai filozófia Chengguanra gyakorolt hatásáról lásd Hamar 1999. A kínai filozófia adaptációját Zongmi teljesítette be. Lásd Gregory 1991.

<sup>9</sup> A mű angol fordítását lásd Cleary 1983: 125–146.

<sup>10</sup> A dharmadhātu függő keletkezés a függően keletkezés buddhista elméletének speciális kínai értelmezése. Lásd Lai 1977.

<sup>11</sup> Erről a hármasságról írta Chengguan egyik művét. Lásd Gimello 1996.

<sup>12</sup> Több helyen Tőkei Ferentől eltérően fordítottam az egyes kapuk elnevezését, a későbbiekben ezeket fogom használni.

1. egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés (*tongshi juzu xiangying* 同時具足相應),
2. Indra háló-birodalma (*Yintuoluo wang jingjie* 因陀羅網境界門),
3. a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése (*mimi yinxian jucheng* 祕密隱顯俱成),
4. a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (*weixi xiangrong anli* 微細相容安立),
5. a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (*shishi gefa yicheng* 十世隔法異成),
6. minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert (*zhuzang chunza jude men* 諸藏純雜具德門),
7. egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (*yiduo xiangrong bu tong* 一多相容不同),
8. a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (*zhufa xiangji zizai* 諸法相即自在),
9. a csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák (*weixin huizhuan shancheng* 唯心迴轉善成),
10. a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (*tuoshi xianfa shengjie* 託事顯法生解).

Mielőtt rátérne a kapuk egyenkénti részletes ismertetésére, felsorol tíz párt, amelyeket a tíz titokzatos kapu mindegyike külön-külön tartalmaz:

1. tanítás és tantétel (*jiao yi* 教義),
2. elv és jelenség (*li shi* 理事),
3. megértés és gyakorlás (*jie xing* 解行),
4. ok és eredmény (*yin guo* 因果),
5. ember és dharmá (*ren fa* 人法),
6. elrendezés és szintek (*fenqi jingwei* 分齊境位),
7. a dharmá-tudás és mester-tanítvány (*fazhi shidi* 法智師弟),
8. meghatározó és kiegészítő, valamint objektív és szubjektív környezet (*zhuban yizheng* 主伴依正),
9. visszafele és sorrendben haladás, illetve lényeg és működés (*nishun tiyong* 逆順體用),
10. alkalmazkodás a lények képességeihez, kívánságaihoz és természetükhöz (*suisheng genyu xing* 隨生根欲性).

Zhiyan csak nagyon röviden definiálja ezeket a fogalmakat, s nem derül ki, hogy miért éppen ezeket választotta ki. Érdeemes azonban felfigyelni arra, hogy nem

általában a világ jelenségeiből hoz példákat, hanem a buddhista gyakorlással kapcsolatba hozható különböző aspektusokat említ. Fazang már úgy tekinti ezt a tíz párt, mint a dharmák, jelenségek képviselőit, s így kétségtelenül az ontológiai értelmezéseknek ad teret.<sup>13</sup> Zhiyannél azonban úgy tűnik, ez még jobban kötődött az *Avatamszaka-szútrá*ban keresztül-kasul taglalt bódhiszattva gyakorlatokhoz, s az ennek eredményeképpen megvalósított buddhaság állapotához, így nála inkább a szoteriológiai jelentés domborodik ki.

A tanítás a buddhizmus egy-egy nagyobb irányzatát vagy iskoláját jelenti, mint például hínájána vagy mahájána, a tantétel pedig az egyes iskolák különféle doktrínáit. Zhiyan hangsúlyozza, ha valaki megérti az abszolút igazságot, azaz megvilágosodik, akkor elfeledkezik a tanítások különbözőségéről (*de li er wangjiao* 得理而忘教), mivel a végső cél elérése után eltűnnek a buddhista iskolák közti különbségek. A buddhista iskolák különböző jelenségek, dolgok kapcsán különböző elveket fogalmaznak meg. Hangsúlyozza, hogy a huayan iskola sajátossága: a jelenség és a jelenség alapján megfogalmazott elv azonos. A huayan iskola első pátriárkája, Du Shun forradalmi újításként a mahájána buddhizmus alapelvét, az ürességet az elvvel azonosnak fogta fel. Ennek következtében a pradnyápáramitá szútrákban feltűnő „forma azonos az ürességgel” (*se ji kong* 色即空) tantételt új kontextusba helyezve, a „jelenség azonos az elvvel” (*shi ji li* 事即理) tantételt fogalmazta meg.<sup>14</sup> Ez a paradigmaváltás hatást gyakorolt a huayan iskola és a kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére. A harmadik pár a megértés és gyakorlás szoros kapcsolatára hívja fel a figyelmet. Gyakorlás nélkül a megértés olyan, mintha valakinek a nevét mondanánk, anélkül hogy ismernénk őt. A huayan iskola a megértés és gyakorlás azonosságát vallja. Ez olyan, mintha valakinek látnánk az arcát, így nevének megmondása nélkül is személyesen ismerhetjük. A harmadik párban említett gyakorlás a negyedik párban szereplő ok, míg a buddhaság elérése, a megvilágosodás a gyakorlás eredménye. A személy és dharma azonosságára példa, ahogy Mandzsusri a bölcsességet, Szamantabhadra pedig a gyakorlást testesíti meg.

A hatodik pár arra világít rá, hogy a buddhista gyakorlás során elért szintek között szoros kapcsolat áll fenn: egy alacsonyabb szint már magában foglalja a magasabb szintek megvalósításának lehetőségét, míg egy magasabb szint is tartalmazza a korábbi szintek eredményeit. A tíz titokzatos kapu kifejtésekor utal majd az *Avatamszaka-szútra* híres tanítására, amely szerint a bódhiszattva már a megvilágosodás szándékának megfogalmazásakor, a bódhiszattva ösvény első szintjén megvilágosodik.<sup>15</sup> Ugyanakkor a szintek mégis különböznek, mert ellenkező esetben nem lenne értelme a vallási gyakorlatnak. A hetedik pár a mester és tanítvány kapcsolatát írja le: a mester kibontakoztatta dharmatudását, az-

<sup>13</sup> Lásd Liu 1979.

<sup>14</sup> Du Shun *A dharmadhatu szemlélete (Fajie guanmen 法界觀門)* című művében elemzi ezeket a fogalmakat. A mű kiváló angol fordítását lásd Gimello 1976: 457–510.

<sup>15</sup> A nyolcvantekercses fordításban ez a 17. fejezetben található. Lásd Hamar 2002: 47.



az a buddhista elméletben és gyakorlatban jártasságot szerzett, a tanítvány pedig lépésről lépésre halad a dharma elsajátításában. A huayan szemlélet szerint a dolgok közül ki lehet választani egyet, amelynek szempontjából a többi szemlélni lehet. Ezt nevezi meghatározónak (*zhu* 主), míg a többi kiegészítőnek (*ban* 伴). A buddhizmus szerint az újjászületésnek a szubjektív eleme (*zheng* 正), hogy milyen lényként születik valaki újjá, míg az objektív eleme (*yi* 依), hogy milyen környezetben. Így például ha valaki emberként születik meg, az a szubjektív elem, míg az, hogy milyen országban, milyen családban stb., az objektív elem. A meghatározó és kiegészítő viszonyában, az újjászületés szubjektív eleme a meghatározó, míg az objektív elem a kiegészítő. A kilencedik párost – „visszafele és sorrendben haladás, illetve lényeg és működés” – rendkívül tömören úgy definiálja Zhiyan, hogy ez a keletkezést és szétesést (*chenghuai* 成壞) jelenti. Ez feltehetően arra utal, hogy a bódhiszattva a vallási gyakorlataival szintről szintre előrehalad, de időnként előfordulhat, hogy visszaesik egy korábbi szintre. A tizedik pár a mahájána buddhizmus *upája* elméletére utal. Buddha mindig az élőlények képességeihez, kívánságaihoz igazodva tanította tanítványait, ezért olyan sokszínűek a buddhista tanítások.<sup>16</sup> A *Nirvána-szútra* hasonlata szerint a Holdat van, aki félholdnak látja, míg más teliholdnak, ám a Hold ugyanolyan valójában.<sup>17</sup>

A tíz titokzatos kapu első eleme az egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés, amely egyben a tíz kapu összefoglalása, általános jelentése. A tíz titokzatos kapu ugyanis azt világítja meg, hogy a dolgok egyszerre teljessé válnak ki, azaz együtt alkotnak egy egészet, és közben egymással szüntelen kapcsolatban állnak, egymásra reagálnak. Ennek belátása azonban nem egyszerű, a bódhiszattva a megvilágosodás felé vezető útján a megvilágosodás előtti állomásokon ezt még nem éli át, csak a megvilágosodás állapotában, amelyet az óceán-lenyomat meditációban (*haiyin sanmei* 海印三昧) tapasztal meg, amikor a dolgok valós állapotukban mutatkoznak meg. Egyszerű példákkal szemléltetve a dolgok összefüggése olyan, mint ahogy egy ház elkészítéséhez az összes alkotóelemre szükség van, mert ha egy is hiányzik, a ház nem használható; vagy hogy az utazás során minden egyes lépésre szükség van, csak így juthatunk el célunkhoz. Az *Avatamszaka-szútra* ezt úgy fogalmazza meg, hogy a végső megvilágosodás pillanatában sem hagy fel a bódhiszattva a spirituális útja kezdetén meghozott azon döntésével, hogy a megvilágosodásra fog törekedni.

<sup>16</sup> Egy korai kínai buddhista műben, amelynek címe a *Mouzi eloszlátja a kételyeket* (*Mouzi li huo lun* 牟子理惑論), felmerül a kérdés, hogy miért van szükség a buddhizmusban ilyen sokféle tanításra. A buddhizmus annyi könyvvel rendelkezik, hogy lehetetlen egy emberi élet alatt végigolvasni, míg a konfucianizmus csak néhány szent könyvet állapít meg, amelyeket kívülről meg lehet tanulni. A buddhista hitvédő válasza, hogy mindenkinek a számára megfelelő tanítást kell kiválasztania, nem kell az összes könyvet elolvasni. Úgy, mint ahogy a szomszéd ember csak annyit iszik a folyóból, hogy csillapítsa szomjúságát. Lásd Hamar 2005: 258–259.

<sup>17</sup> T12, no. 374, p. 416, a27–b1.

Zhiyan képzeletbeli opponense felteszi a kérdést, hogy ha már az első lépéssel a célba lehet érni, akkor mi szükség van a második lépésre. Ez a kérdés a buddhista praxis szempontjából igen nagy jelentőségű, előrevetíti a chan buddhizmusban hangsúlyozott hirtelen megvilágosodás problematikáját: ha már a megvilágosodás szándéka elegendő a megvilágosodáshoz, akkor mi szükség a további vallásgyakorlatra? Zhiyan hangsúlyozza, hogy csak az óceán-lenyomat meditációs állapotban, tehát a valóság teljes feltárulkozásának pillanatában lehet megérteni, hogy miként lehetséges az, hogy már az első lépés a célba visz, és mégis szükség van további gyakorlatokra. Zhiyan ugyancsak cáfolja azt a feltevést, hogy a tíz pár közé tartozó ok és eredmény között eltűnne a különbség, ha egy időben léteznének, mivel ez ismét csak a buddhista gyakorlat értelmét kérdőjelezné meg. A többi kilenc párra is ugyanígy vonatkozik, hogy egy időben léteznének, de mégsem azonosak. Fazang ezt az összetett kapcsolatot úgy fejezi ki a *Huayan egy-kocsi tantételeinek rendszere* című (*Huayan yisheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章) művében: a dolgok függően keletkezése úgy alakul ki, hogy a dolgok egymásra hatnak, de nem keverednek össze (*can er bu za cheng yuanqi* 參而不雜成緣起).<sup>18</sup> Zhiyan hangsúlyozza, hogy a múlt, jelen és jövő dolgai között is fennáll ez az egyidejű kölcsönös kapcsolódás, így jön létre a dolgok végtelensége (*wujin fu wujin* 無盡復無盡).

A második titokzatos kapu az Indra háló-birodalma, amely a *Brahmadzsála szútrá*ból kölcsönzi az Indra-háló metaforát. Az Indra-háló a későbbiekben a huayan buddhizmus lényegi tanításának szimbólumává vált. Érdekes szemügyre venni a metafora eredeti jelentését.

„Ekkor Buddha a nagy Brahmá hálóján meditált, majd a következőket mondta. »A világok számtalanok, mint a hálószemek, a világok nem azonosak, számtalan módon különböznek. Buddha tanításának módszere ugyanilyen.«”

時佛觀諸大梵天王網羅幢。因為說。無量世界猶如網孔。一一世界各各不同別異無量。佛教門亦復如是。<sup>19</sup>

Az idézetből világosan kiderül, hogy az Indra hálója eredeti kontextusban nem a világ létező dolgainak kölcsönös kapcsolódását szimbolizálja, hanem Buddha tanításának változatosságát, sokszínűségét hivatott alátámasztani. A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan viszont már a hálószemek kapcsolódásában a világok közti kapcsolat szimbólumát látja.

„A világok a hálószemekhez hasonlóan kapcsolódnak egymáshoz.”

一一世界猶如網孔遞相接連。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> T45, no. 1866, p. 499, a9. A mű angol fordítását lásd Cook 1970.

<sup>19</sup> T24, no. 1484, p. 1003, c8–16.

<sup>20</sup> T35, no. 1735, p. 584, a19–20.



Zhiyan egy másik hasonlattal világítja meg az Indra-háló jelentését. Olyan, mint ahogy a tükrök által visszatükrözött kép megjelenik egy tükörben, s így a tükrözések végtelen folyamatot alkotnak (*wujin fu wujin* 無盡復無盡). Fazang a hagyomány szerint elvégezte ezt a kísérletet: egy Buddha-szobrot állított középre, majd minden oldalára egy-egy tükröt helyezett el. Az egyes tükrökben a szobor nemcsak közvetlenül tükröződött, hanem a többi tükörben megjelenő kép is tükröződött egy tükörben, így a képek végtelen sora jött létre.<sup>21</sup> Az *Avatamszaka-szútrából* a következő idézettel illusztrálja Indra háló-birodalmát.

„Egyetlen porszemben  
megjelenik számtalan,  
végtelen Buddha,  
ahogy a tant tanítják.

Egyetlen porszemben  
látható végtelen Buddha-világ,  
Szuméru, világot körülvevő vashegy,<sup>22</sup>  
a világok nem zsúfolódnak.

Egyetlen porszemben látható,  
ahogy a három rossz-lét lényei,<sup>23</sup>  
istenek, emberek és félistenek  
tetteik jutalmát egyenként elnyerik.”

於一微塵中	各示那由他
無量數諸佛	於中而說法
於一微塵中	見無量佛國
須彌金剛圍	世間不迫迍
於一微塵中	見有三惡道
天人阿脩羅	各各受業報 <sup>24</sup>

A szútra azt is mondja, hogy minden egyes porszemben megjelennek a világok, s ahogy egy porszemben megjelenik egy ország földje, a föld minden egyes porában benne foglaltatnak a világok. Így egy végtelen folyamat keletkezik (*cheng qi wujin fu wujin* 成其無盡復無盡). Ez a dharma-dhātu függő keletkezés, amely a dolgok valós, abszolút természetét mutatja meg, úgy, ahogy Budd-

<sup>21</sup> Lásd Chen 2007. 2001-ben a Xi'an mellett lévő Zhongnanshan-hegyre épített Huayan kolostorba látogattam, amely a huayan iskola egyik székhelye volt. Itt található Du Shun és Chengguan sztúpája. Az apát megmutatott nekem egy általa készített építményt, amelynek oldalai fémlemezekből készültek, így a középre helyezett Buddha-szobrot minden oldalról viszatükrözte, hasonlóan Fazang híres kísérletére.

<sup>22</sup> A buddhista kozmológiában a világot vashegy veszi körbe.

<sup>23</sup> A három rossz-lét: a pokol, az éhes szellemek és az állatok világai. A három jó-lét: az istenek, az emberek és a félistenek világai.

<sup>24</sup> T09, no. 278, p. 564, a16–21

ha is szemléli a dolgokat, miután megvilágosodott. A szöveg kiemeli, hogy nem Buddha mágikus erejének, tehát valamilyen varázslatnak köszönhetően képesek a dolgok egymást tartalmazni és egymással kapcsolatban lenni, hanem ez a dolgok igaz természete. Felmerül persze a kérdés, hogy ha a dolgok közti határok elmosódnak, akkor hogyan lehet különbséget tenni köztük, lehet-e még okról és eredményről beszélni. A szútrából hoz fel példát arra, hogy a dolgok közti különbségek mégis megmaradnak. A szútrában többször olvassuk, hogy a tíz irányból a bódhiszattvák egy helyre érkeznek, s bár valamennyinek ugyanaz a neve, ugyanaz a lényege, mégis mindig van egy bódhiszattva, aki a vezetőjük, a többi pedig a kíséret. Ugyanígy Indra hálójában is kiválaszthatunk egy gyémántot, amelyben a többi tükröződik. A dolgok tehát egyrészt összefonódnak, ledőlnek köztük a merev határok, másrészt megőrzik különállásukat.

Fazang az aranyoroszlán példáján elmagyarázza, hogy az oroszlán minden egyes részében jelen van az aranyoroszlán, s ez logikus, mivel a részek együtt hozzák létre azt a dolgot, amit aranyoroszlánnak hívunk. Minden egyes szörszálaban végtelen számú aranyoroszlán található, s ezeknek az aranyoroszlánoknak a szörszálaiban is további végtelen oroszlán foglaltatik benne. Így az aranyoroszlánok száma a végtelenig sokszorozódik.

A harmadik kapu a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülésének kapuja (*mimi yinxian jucheng men* 祕密隱顯俱成門) azt fejezi ki, hogy a dharmák egyszer látensek, nem meghatározóak, míg máskor megjelennek, és hatást fejtenek ki a többi dharmára.<sup>25</sup> A *Nirvána-szútrából* idézi Zhiyan, hogy a Hold természete nem változik, mégis van, ahol teliholdnak látszik, máshonnan pedig félholdnak.<sup>26</sup> A Hold tehát egy időben lehet félhold és telihold. Fazang az *Avatamszaka-szútrával* illusztrálja ezt a kaput.

„Egy porszemen koncentrációba kezd,  
majd az összes porszemen kilép a szamárdhiból.”

一微塵中入正受 一切微塵三昧起<sup>27</sup>

„Vagy az látszik, hogy keleti irányban koncentrációba kezd,  
Vagy az látszik, hogy a nyugati irányban kilép a szamárdhiból;  
Vagy az látszik, hogy a nyugati irányban koncentrációba kezd,  
Vagy az látszik, hogy a keleti irányban kilép a szamárdhiból.”

或東方見入正受 或西方見三昧起  
或西方見入正受 或東方見三昧起<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Liu 1979 435–436.

<sup>26</sup> T12, no. 375, p. 657, a26–27.

<sup>27</sup> T09, no. 278, p. 439, a15.

<sup>28</sup> T09, no. 278, p. 438, b17–18.

A külső szemlélő tehát azt látja, hogy Buddha egyik helyen jelen van, míg a másik helyen rejtve marad, pedig valójában valamennyi helyen egyszerre meditációba kezd és abbahagyja a meditációt. Fazang kedvenc hasonlata a tíz érme, amely egy egységet alkot. Ha az elsőt kiemeljük a tíz közül, akkor az a megjelenő, míg a többi kilenc rejtve marad. Ha viszont a többi kilencet emeljük ki, akkor a kilenc jelenik meg, és az első rejtve marad. Az aranyoroszlán esetében, ha az arany jellegét emeljük ki, akkor az arany megjelenik, míg az oroszlán rejtve marad; ha viszont az oroszlánt hangsúlyozzuk, akkor az oroszlán jelenik meg, és az arany rejtve marad.

A megjelenés és rejtve maradás az egész *Avatamszaka-szútra* narratíváját ászövi, mivel Buddha hét különböző helyen tanítja ezt a szútrát, úgy jelenik meg azonban a tanítás következő helyszínén, hogy közben az előző helyről nem mozdul el.<sup>29</sup> Mindegyik helyszínen folyamatosan jelen van, de az egyik helyszínen megjelenik, míg a többi helyen rejtve marad.

A negyedik kapu: a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat (*weixi xiangrong anli* 微細相容安立), amely a méreteik szerint méri össze a dolgokat. A függően keletkezés törvénye miatt a dolgok valós természetére az akadálytalanság a jellemző, így kölcsönösen tartalmazzák egymást. Könnyű belátni, hogy egy hegy tartalmazza a porszemeket, a huayan filozófia szerint azonban ez fordítva is lehetséges, azaz egy parányi porszem képes magába foglalni a Szuméru-hegyet, tisztátlan és tiszta világokat. Miközben tartalmazza ezeket, a világok közti különbségek nem szűnnek meg, megőrzik eredeti tulajdonságaikat.

A szútrában az áll:

„Az összes világ benne foglaltatik egy apró porszemben,  
a világok nem zsúfolódnak össze és nem válnak el egymástól.”

一切諸世界入於一微塵中。  
世界不積聚。亦復不離散<sup>30</sup>

Fazang további példákat hoz fel a szútrából.

„A bódhiszattva egyetlen gondolatnyi idő alatt a Tusita paradicsomból anyja méhébe száll alá, egészen addig, hogy Sáriputrával osztja meg gondolatait. Az örökké létező tanítás és a lények, akik gyámolítást nyernek, általa egyetlen gondolatban megjelennek.”

<sup>29</sup> Az egyes fejezetek rövid ismertetését és a tanítás helyszíneinek bemutatását lásd Hamar 2002: 39–60.

<sup>30</sup> A szútrában eredetileg ez a szöveg található: 一切諸世界 令入一剎中 世界不積聚 亦復不離散 T09, no. 278, p. 609, b9–10. Eszerint nem egy apró porszem, hanem egy Buddha-föld foglalja magában az összes világot.

菩薩於一念中。從兜率天降神母胎。乃至流通舍利法住久遠。及所被益諸眾生等。於一念中皆悉顯現。<sup>31</sup>

„Egyetlen szőrszál csúcsán  
számtalan Buddha-föld  
díszekkel, tisztán  
tágasan és békésen elfér.”

一毛孔中  
無量佛刹  
莊嚴清淨  
曠然安住<sup>32</sup>

Felmerül a kérdés, hogy mi a különbség az előbb tárgyalt aspektus és Indra háló-birodalma között. Zhiyan szerint az Indra háló-birodalma arra mutat rá, hogy a végtelen egymásra tükröződés miként mutatja meg a jelenségeket, míg ez a kapu azt fejezi ki, hogy a jelenségek egyszerre tárulkoznak fel, anélkül hogy akadályoznák egymást.

Az ötödik kapu: a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre (*shishi gefa yicheng* 十世隔法異成). A hagyományos három időt (múlt, jelen, jövő) tovább lehet osztani múltra, jelenre, jövőre, s így ez összesen kilenc időszakot eredményez. Mind a kilenc időszak megtalálható a tizedikben, egyetlen gondolatban (*yinian* 一念). A függően keletkezés ereje miatt a tíz időszak azonos (*xiangji* 相即), áthatja egymást (*xiangru* 相入), de mégsem veszíti el a három idő jellegzetességét (*bu shi sanshi* 不失三世). Olyan, mint az ujjak, amelyek együttese az ököl, mégsem szűnik meg az önállóságuk. Ezért mondja, hogy a dharmák különbözően jönnek létre, azaz megőrzik különbségeiket.

Zhiyan a következő passzusokat idézi a szútrából.

„A múlt kalpa a jövő kalpába lép, a jelen kalpa a múltba lép, a jövő kalpa a jelenbe lép.”

過去劫入未來。現在劫入過去。現在劫入過去。未來劫入現在<sup>33</sup>

<sup>31</sup> T45, no. 1866, p. 506, b13–16. Nem pontosan idézi szútrát, az eredeti szöveget lásd T09, no. 278, p. 666.

<sup>32</sup> T09, no. 278, p. 410, c22–23.

<sup>33</sup> A hatvantekercses Huayan jingben, amelyet Zhiyan használt, nem egészen ebben a formában található ez a passzus: a „belép” (*ru* 入) helyett a „tartalmaz” (*she* 攝) szót használja: 過去未來劫攝現在劫。現在劫攝過去未來劫。未來過去劫攝現在劫。現在劫攝未來過去劫。T09, no. 278, p. 572, c22–24. A későbbi, Tang-korban készített fordításban viszont szintén a „belép” szó fedezhető fel: 過去未來劫入現在劫、現在劫入過去未來劫、過去劫入未來劫、未來劫入過去劫。T10, no. 279, p. 206, b28–c1.

„A hosszú kalpa a rövid kalpába lép, a rövid kalpa a hosszú kalpába lép, a létező kalpa a nem-létező kalpába lép, a nem-létező kalpa a létező kalpába lép.”<sup>34</sup>

長劫入短劫。短劫入長劫。有劫入無劫。無劫入有劫。

„A múlt jelen,  
a jövő múlt,  
a jelen múlt,  
a bódhiszattva tudja ezt.”

過去是未來。  
未來是過去。  
現在是過去。  
菩薩悉了知。<sup>35</sup>

„Számptalan és végtelen kalpák,  
egyetlen gondolatnyi csupán;  
akár hosszú, akár rövid  
a megszabadult ember cselekedete ilyen.”

無盡無數劫  
能作一念頃。  
非長亦非短。  
解脫人所行<sup>36</sup>

Fazang hasonlóan definiálja a kilenc időszakot, de szerinte a tizedik a kilenc összességére (*yizong* 一總), további példákat hoz a szútrából, amelyek valójában a negyedik és ötödik kapuval egyaránt kapcsolatba hozhatók.

„Egyetlen apró porszemben megjelenik a három idő összes Buddha-földje.”

於一微塵中。普現三世一切佛刹。<sup>37</sup>

„Egyetlen apró porszemben megjelenik a három idő összes lénye.”

於一微塵中。普現三世一切眾生。<sup>38</sup>

„Egyetlen porszemben megjelenik a három idő összes buddhájának tevékenysége.”

<sup>34</sup> Az előzőhöz hasonló a helyzet: 長劫攝短劫。短劫攝長劫。 T09, no. 278, p. 572, c24–25; 長劫入短劫、短劫入長劫, T10, no. 279, p. 206, c1–2.

<sup>35</sup> T09, no. 278, p. 611, a26–27.

<sup>36</sup> T09, no. 278, p. 473, b29–c1.

<sup>37</sup> T09, no. 278, p. 601, a9–10.

<sup>38</sup> T09, no. 278, p. 601, a11–12.

於一微塵中。普現三世一切諸佛佛事。<sup>39</sup>

„Egyetlen apró porszemben a három idő összes buddhája megforgatja a tan kerekét.”

於一微塵中。建立三世一切佛轉法輪。<sup>40</sup>

A jelenségek létezése elválaszthatatlan az időbeliségüktől, s ezért mondhatjuk, hogy nemcsak a jelenségek azonosak egymással és hatják át egymást, de a múlt, jelen és jövő is ugyanígy írható le.<sup>41</sup>

A hatodik kapu: minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert (*zhuzang chunza jude* 諸藏純雜具德). Ez a kapu azt magyarázza el, hogy a bódhiszattva miként gyakorolja a hat páramitát.<sup>42</sup> Ha például az adakozást gyakorolja, akkor minden dharmát adakozásnak kell tekintenie, s ebből a szempontból az adakozás tiszta. Másfelől az adakozás magában foglalja a többi páramitát, így kevertnek is mondható. A tiszta és kevert jellege nem akadályozza egymást, így mindkét tulajdonsága érvényesül.

Az aranyoroszlán példájával megvilágítva azt mondhatjuk, hogy az oroszlán szeme teljesen magában foglalja az egész oroszlánt, és a többi rész ehhez hasonlóan magában foglalja az egész oroszlánt. Az egyik rész szintén magában foglalja a másik részt. Egyrészt az összes többi szervét a szemmel azonosnak lehet tekinteni, s ebből a szempontból a szem tiszta, másrészt a szemben az összes többi szerv is megtalálható, így kevert. Érdekes, hogy ennél a kapunál sem Zhiyan, sem Fazang nem idéz az *Avatamszaka-szútrából*.

A hetedik kapu: egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága (*viduo xiangrong bu tong* 一多相容不同). Az egy és a sok között lényegüket tekintve nincs időbeli különbség, így az egy belép a sokba, és a sok belép az egybe. Közben azonban sem az egynek, sem a soknak nem változik meg a jellegzetessége, így nem lesznek azonosak. Az egy és sok egymásba-olvadása a függően keletkezés valós tulajdonságából (*yuanyi shide* 緣起實德) fakad, nem pedig isten vagy ember által alkotott. Zhiyan a következő példát idézi a szútrából:

<sup>39</sup> T09, no. 278, p. 601, a12–13.

<sup>40</sup> A szútrában eredetileg ez áll: „Egyetlen apró porszemben látható, hogy a buddhák elmondhatatlan módon megforgatják a tiszta tan kerekét.” 於一微塵中。悉能普現不可說不可說諸佛轉淨法輪。T09, no. 278, p. 601, a3–4.

<sup>41</sup> Lásd Liu 1979: 437.

<sup>42</sup> A hat páramitá vagy tökéletesség: 1. adakozás (*bushi* 布施), 2. erényesség (*chijie* 持戒), 3. türelem (*renru* 忍辱), 4. szorgalom (*jingjin* 精進), 5. meditáció (*chanding* 禪定), 6. bölcsesség (*zhahui* 智慧).



„Egyetlen Buddha-föld betölti a tíz irányt,  
a tíz irány belép az egyikbe maradéktalanul,  
s a világok saját természete nem károsodik,  
[Buddha] szabad fogadalma miatt van így.”

以一佛土滿十方。  
十方入一亦無餘。  
世界本相亦不壞。  
自在願力故能爾。<sup>43</sup>

„Az összes lény teste belép egy lény testébe, egy lény teste belép az összes lény testébe.”

一切眾生身入一眾生身。一眾生身入一切眾生身。<sup>44</sup>

A nyolcadik kapu: a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága (*zhufa xiangji zizai* 諸法相即自在), amelyet Zhiyan és Fazang is terjedelmesen magyaráz. Ez a kapu azt mutatja be, hogy a három világ dolgai (*sanzhong shijian* 三種世間) tökéletesen egymásba olvadnak, akadálytalanok és szabadok (*yuanrong wu'ai zizai* 圓融無礙自在). Ebből fakad, hogy a dolgok azonosak, egymásba lépnek, szabadok, s így alakulnak ki a végtelenségig tartó kapcsolódásaik. A dolgok azonossága a buddhista gyakorlatra is jelentős hatást gyakorol. Az *Avatamszaka-szútrában* található az a híres kijelentés, hogy a bódhiszattva fejlődésének első állomásán, mikor kitűzi maga elé célként a megvilágosodást, már átéli azt, amit később szellemi útja utolsó, tizedik állomásán kell megtapasztalnia.<sup>45</sup> Felmerül azonban a kérdés, hogy a dolgok azonossága nem vonja-e magával azt is, hogy a dolgok között megszűnik az időbeli különbség, így ok és okozat összemosódik. Zhiyan válasza, hogy a különbségek nem szűnnek meg, mivel végső soron az ok és okozat kapcsolatára épülő függően keletkezés lényegi természetéből (*tixing* 體性) fakad a dolgok egymásba olvadása.

A három-kocsi (hínájána, prajékabuddha, mahájána) jellegzetessége, hogy a buddhaság eléréséhez sok kalpányi időre van szükség. Az egy-kocsi, amely a huayan tanítás, ezzel szemben azt tartja, hogy a megvilágosodást egyetlen pillanat alatt el lehet érni. Ez a szemlélete a kelet-ázsiai buddhizmus egyik sajátos

<sup>43</sup> A szútrában az utolsó sor másképpen van: „Páratlan érdemei miatt ilyen” 無比功德故能爾。Lásd T09, no. 278, p. 414, b21–22. Fazang szintén ezt a verset idézi értekezésében, de a szútra szerint. Lásd T45, no. 1866, p. 505, a22–23.

<sup>44</sup> A szútrában nem pontosan ez áll: „az összes lény teste belép egy testbe, egy testből számtalan test lép ki” 一切眾生身悉入一身於一身出無量諸身。Lásd T09, no. 278, p. 607, c20–21. Érdekes, hogy az *Avatamszaka-szútra* Tang-kori fordítása közelebb áll ahhoz, amit Zhiyan idéz, ám ez a verzió halála után készült, így nem ismerhette. „Az összes lény teste egy testbe lép, egy test belép az összes lény testébe” 一切眾生身入一身，一身入一切眾生身。Lásd T10, no. 279, p. 258, b28–29.

<sup>45</sup> „A megvilágosodás elhatározásakor tökéletesen megvilágosodik.” 初發心時便成正覺。T09, no. 278, p. 449, c14.

vonása, s ez vezet el a chan buddhizmus által hirdetett hirtelen megvilágosodásig.<sup>46</sup> Zhiyan hangsúlyozza, hogy a három-kocsi hosszú kalpák után átélt megvilágosodása nem ér fel az egy-kocsi egyetlen pillanat alatt megtapasztalt megvilágosodásával. Az *Avatamszaka-szútra* utolsó fejezete, a *Gandavyúha* egy fiatal fiú, Szudhana szellemi útját írja le. Ötvenhárom erényes barátal (kaljánamitra) találkozik útja során, száztíz városon halad keresztül, de mindez nem ér fel az a pillanattal, amikor meglátja Szamantabhadrát. Ha valaki belép a függően keletkezés nagy óceánjába (*yuanqi dahai* 緣起大海), azaz bepillantást nyer a dolgok összefüggéseibe, egy pillanat alatt megvilágosodik. Ha valaki csak annyit ér el a meditációval, hogy elméjét lenyugtatja, azt is buddhaságnak nevezhetjük, ám ez még nem a tökéletes és végső (*yuanji* 圓極) megvilágosodás. Ahhoz hasonló, hogy a folyó is víz, mégsem azonos a tengerrel.

Az *Avatamszaka-szútrában* az áll:

„Nem igaz, hogy a buddhák már nem világosodtak volna meg korábban, de a lények miatt minden pillanatban újból és újból elvágják a kötelekeket. Már a tanulási folyamat előtt tökéletesen megvilágosodtak.”

諸佛如來非不先覺。為眾生故於念念中新新斷結。亦不住學地而成正覺。<sup>47</sup>

A kilencedik kapu: csak a tudat manifesztációja révén keletkeznek a dhar-mák (*weixin huizhuan shancheng* 唯心迴轉善成), ami a huayan buddhizmus jógácsára alapjaira világít rá.<sup>48</sup> A jógácsára filozófia alapvetése, hogy a külső tárgyak nem valóságosak, hanem a tudat manifesztálja a tárgyakat, amelyeket külső valóságként tapasztalunk meg. Fontos tudni, hogy a dolgok létezése végső alapjának tekintett árajavidnyána, a tároló tudatosság a klasszikus jógácsára elméletben nem tekinthető végső, tiszta ontológiai alapnak, mivel ez negatív és pozitív karmacsírákat egyaránt tartalmaz.<sup>49</sup> Az indiai jógácsára iratokban és önálló művekben is megjelenik azonban a tathátagagarbha fogalma, amely a lényekben benne rejlő, abszolút tiszta buddha-természet.<sup>50</sup> A kínai buddhizmus sajátossága, hogy ezt a két fogalmat ötvözte és *A Hit felkeltése a mahájánában*

<sup>46</sup> A hirtelen megvilágosodás gondolata már a kínai buddhizmus korai időszakában, Dao'an 道安 (312–385) írásaiban is megjelenik. Lásd Hamar 1998.

<sup>47</sup> Az eredeti némileg eltér: „A buddhák, hogy a lényeket megfékezzék és tanítsák, minden pillanatban megvilágosodnak. Nem mintha korábban már nem világosodtak volna meg a buddhák tanításai felől. Már a tanulás folyamata előtt tökéletesen megvilágosodtak.” 一切諸佛。調伏教化一切眾生故。於念念中。成等正覺。非不先覺諸佛正法。亦不住學地。而成正覺。T09, no. 278, p. 594, a2–5.

<sup>48</sup> A jógácsára és a huayan kapcsolatáról lásd Hamar 2000a, 2010.

<sup>49</sup> Az árajavidnyána fogalmának kialakulásáról lásd Schmithausen 1987, a fogalom jelentéséről, modern interpretációjáról lásd Waldron 2003. Az árajavidnyána egyik klasszikus forrása a *Lankávatára-szútra*, az erre vonatkozó rész fordítását lásd Hamar 1994.

<sup>50</sup> A tathátagagarbha fogalmáról és kínai értelmezéséről lásd Pap 2010.

(*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) című műben megjelenik a teljesen tiszta, abszolút tudat (*zhenxin* 真心) fogalma. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a huayan iskolára, ontológiai nézeteikben meghatározó szerepet játszott; a valóságot erre a teljesen tiszta ontológiai alapra vezeti vissza.

Zhiyan ennek alapján állítja, hogy a jelenségeket képviselő tíz párt (tanítás, tantétel, elv, jelenség stb.) a tathátagatagbha tiszta természet, a tiszta, abszolút tudat (*rulaizang xingjing jing zhenxin* 如來藏性清淨真心) hozza létre. A jó (*shan* 善) és rossz (*e* 惡) dolgokat egyaránt a tudat manifesztálja, ezért nevezik ezt a kaput úgy, hogy a tudat manifesztációja révén keletkeznek a dolgok. Ha ez a manifesztáció a helyes irányban történik (*shunzhuan* 順轉), azaz a buddhista gyakorlatokat folytatja valaki, akkor az a nirvánához visz el. Ezért mondja az *Avatamszaka-szútra*: „A tudat teremti a buddhákat (*xin zao zhu rulai* 心造諸如來).”<sup>51</sup> Ha azonban a helytelen irányba manifesztálódik a tudat, akkor a szamszára keletkezik. Ezért mondja a szútra: „A három világ illúzió, csak az egy-tudat teremti meg” (*sanjie xuwang yixin zuo* 三界虛妄唯一心作).<sup>52</sup> A szamszára és nirvána egyaránt a tudatnak köszönheti létét, így a tudat természetét nem definiálhatjuk egyértelműen (*dingshuo* 定說) sem tisztának, sem tisztátlanak. A *Nirvána-szútra* ezért mondja: „A buddha-természet nem tiszta és nem tisztátlan” (*foxing feijing yi fei bu jing* 佛性非淨亦非不淨).<sup>53</sup>

A tathátagatagbha természete, a valóságos tiszta tudat (*rulaizang xing zhenshi jing xin* 如來藏性真實淨心) nem mozdul el helyéről, mégis képes arra, hogy lényege kiterjedjen a tíz irányban (*ti ying shifang* 體應十方). Természete örök, más helyeken manifesztálódik, anélkül hogy eredeti helyét elhagyná. Nem valamilyen mágia miatt képes erre, hanem a függően keletkezés szabad erejének (*luanqi zizai li* 緣起自在力) következtében. Ezért képes a Buddha az *Avatamszaka-szútra*ban hét különböző helyen kilenc alkalommal tanítani, anélkül hogy távozna a megvilágosodás helyéről, a bódhi-fa alól.

Fazang a csak-tudaton szintén a teljesen tiszta tathátagatagbhat érti, amely létrehozza a világ összes jelenségét. Ennek a folyamatnak a leírására a huayan iskola bevezeti a természet-keletkezés (*xingqi* 性起) kifejezést. Fazang megjegyzi, hogy a természet-keletkezés az összes érdemmel rendelkezik, azaz a teljesen tiszta tathátagatagbha vagy abszolút tudat manifesztálódik. Ez a tudat teljesen szabadon funkcionál (*zizai zuoyong* 自在作用), ezen kívül más dolog nem létezik. Ezt nevezik a tudat manifesztációjának (*xinzhuan* 心轉).

<sup>51</sup> Lásd T09, no. 278, p. 466, a6.

<sup>52</sup> Pontosan idézve: „A három világ illúzió, csak a tudat teremti meg.” 三界虛妄。但是心作。 T09, no. 278, p. 558, c10. A jógácsára és az *Avatamszaka-szútra* kapcsolatáról lásd Hamar 2008.

<sup>53</sup> Pontosan az idézet: „A buddhák és bódhiszattvák soha nem állították biztosan, hogy a tudat természete tiszta vagy tisztátlan.” 諸佛菩薩終不定說心有淨性及不淨性。 T12, no. 375, p. 760, c6-7.

A tizedik kapu: a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása (*tuoshi xianfa shengjie* 託事顯法生解). Mivel minden jelenség a tiszta abszolút tudatra vezethető vissza, így a jelenségek megismerésével ezt a végső alapot is meg lehet ismerni.<sup>54</sup> Az *Avatamszaka-szútrában* nagyon sok szimbólum található, ezek a szimbólumok azonosak azzal, amit szimbolizálnak.<sup>55</sup>

Fazang korai munkáiban gyakorlatilag átvette Zhiyan elméletét, csak a tíz kapu sorrendjét változtatta meg. A fentiekben bemutatott tíz titokzatos kaput a „régí tíz titokzatos kapunak” nevezik, mert Fazang később jelentős változtatásokat hajtott végre. Ezt a megreformált tanítást nevezik az „új tíz titokzatos kapunak”. A kapuk sorrendje jelentősen átalakult, de az egyes kapuk elnevezését is módosította.<sup>56</sup> Az „Indra háló-birodalma” (*Yintuoluo wang jingjie* 因陀羅網境界門) névben a „birodalom” szót kicserélte a „dharma-dhátu” kifejezésre. A változtatást valószínűleg az indokolta, hogy a tíz titokzatos kapu a dharma-dhátu függően keletkezést mutatja be, így ennek a kifejezésnek a használata megfelelőbb.<sup>57</sup> A „látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése” (*mimi yinxian jucheng* 祕密隱顯俱成) névből törölte a „látens” szót, ami valószínűleg félrevezető lehetett, mivel ez a kapu a dharmák együttes létezését hangsúlyozza.

Jelentősebb átalakítás, hogy két kaput két másikra cserélt. A „minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert” kaput kihagyta, feltehetően azért, mert a dharmák kölcsönös egymásra hatását már más kapuk is kifejtették. A „csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák” kapuját viszont azért távolíthatta el, mert ez a mahájána végső tanításának a tantétele, nem pedig az ennél magasabb szintű tanítás, a tökéletes tanítás elmélete.<sup>58</sup> A két kieső kapu helyére kerülő két új kapu: „a széles és szűk szabad akadálytalansága” (*guangxia zizai wu'ai* 廣狹自在無礙) és „az elsődleges és másodlagos tökéletesen ragyogó és minden érdemmel felruházott” (*zhuban yuanming jude* 主伴圓明具德).

<sup>54</sup> Lásd Liu 1979: 436.

<sup>55</sup> Lásd Cook 1970: 522.

<sup>56</sup> Ezt az új tíz titokzatos kaput az *Avatamszaka-szútrához* írott kommentárjában, a *Feljegyzések az Avatamszaka-szútra titokzatosságának kitapintásáról* (*Huayan jing tanxuan ji* 華嚴經探玄記) című művében mutatja be. Lásd T35, no. 1733, p. 123, a27–b4.

<sup>57</sup> Lásd Liu 1979: 438.

<sup>58</sup> A huayan iskola Buddha tanításait öt szintre osztotta: hínájána, mahájána kezdeti, mahájána végső, hirtelen, tökéletes. A huayan Buddha végső, legnehezebben érthető tökéletes tanítása. Lásd Hamar 2000b.

Régi tíz titokzatos kapu	Új tíz titokzatos kapu
1. egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés ( <i>tongshi juzu xiangying</i> 同時具足相應)	egy időben való kiteljesedés és kölcsönös megfelelés ( <i>tongshi juzu xiangying</i> 同時具足相應)
2. Indra háló-birodalma ( <i>Yintuoluo wang jingjie</i> 因陀羅網境界門)	<b>a széles és szűk szabad akadálytalansága</b> ( <i>guangxia zizai wu'ai</i> 廣狹自在無礙)
3. a látens rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése ( <i>mimi yinxian jucheng</i> 祕密隱顯俱成)	egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága ( <i>yiduo xiangrong bu tong</i> 一多相容不同)
4. a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat ( <i>weixi xiangrong anli</i> 微細相容安立)	a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága ( <i>zhufa xiangji zizai</i> 諸法相即自在)
5. a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre ( <i>shishi gefa yicheng</i> 十世隔法異成)	a rejtőzés és megjelenés együtt teljesülése ( <i>yinmi xianliao jucheng</i> 隱密顯了俱成)
<b>6. minden jelenség tulajdonságait tekintve egyaránt tiszta és kevert</b> ( <i>zhuzang chunza jude men</i> 諸藏純雜具德門)	a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat ( <i>weixi xiangrong anli</i> 微細相容安立)
7. egy és a sok egymásba-olvadása és nem-azonossága ( <i>yiduo xiangrong bu tong</i> 一多相容不同)	Indra háló-dharma-dhátuja ( <i>Yintuoluo wang fajie</i> 因陀羅網法界)
8. a dharmák kölcsönös azonossága és szabadsága ( <i>zhufa xiangji zizai</i> 諸法相即自在)	a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása ( <i>tuoshi xianfa shengjie</i> 託事顯法生解)
<b>9. a csak-tudat manifesztációja révén keletkeznek a dharmák</b> ( <i>weixin huizhuan shancheng</i> 唯心迴轉善成)	a tíz korszak elválasztott dharmái különbözően jönnek létre ( <i>shishi gefa yicheng</i> 十世隔法異成)
10. a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása ( <i>tuoshi xianfa shengjie</i> 託事顯法生解)	<b>az elsődleges és másodlagos tökéletesen ragyogó és minden érdemmel felruházott</b> ( <i>zhuban yuanming jude</i> 主伴圓明具德)

A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan Fazang nyomdokában járt, az ő tanításait tekintette az ortodox huayan buddhizmusnak, így a tíz titokzatos kapu magyarázata közben is őt követte.<sup>59</sup> Chengguan több helyen megpróbálja megmagyarázni, hogy az egyes kapuk milyen módon kapcsolódnak egymáshoz. Az első kapu összefoglalja a tíz kapu tanítását, ezért van az első helyen. A többi egy-egy aspektusát tárja fel ennek az igazságnak, s a második azért az első ezek között, mivel rámutat, hogy a dharmák, miközben megőrzik sajátos tulajdonságaikat, kölcsönhatásban vannak a többi dharmával, s így el is veszíthetik a sajátosságukat. Chengguan így magyarázza el a tíz titokzatos kaput:

„Az első az egy időben egymást tartalmazás és a kölcsönös megfelelés kapuja, amely összefoglalja a [tíz titokzatosságot], s ezért a kilenc kapu előtt helyezkedik el.

一同時具足相應門。以是總故。冠於九門之初。

A második a széles és a szűk szabad akadálytalanságának kapuja. Azért ezzel kezdjük a kifejtést, mert ez az egy-egy aspektust magyarázó kapuk kiindulópontja. A jelenségek és az elv akadálytalanságának magyarázata közben láttuk, hogy az elv és a jelenségek hatnak egymásra. Ez a többi kapu oka. A jelenségek az elvhez hasonlóan hatnak [másokra], így szélesek, s [közben] nem szűnnek meg saját jellegzetességeik, így szűkek. Ez tehát a jelenségek akadálytalanságának kezdete.

二廣狹門別中先辯此者。是別門之由。由上事理無礙中。事理相遍故。生下諸門。且約事如理遍故廣。不壞事相故狹。故為事事無礙之始。

A harmadik: a széles és a szűk akadálytalan, így [egy jelenség] áthatja a többit, az egy és a sok tartalmazza egymást. Tartalmazzák egymást, így kettőjük lényege egymás mellett létezik, de erejük és működésük összefonódik.

三由廣狹無礙故。所遍有多。以一望多故。有一多相容。相容則二體俱存。但力用交徹耳。

A negyedik az azonosság kapuja: »ez« tartalmazza »azt«, ezért »az« azonos ezzel; »ez« hat »arra«, ezért »ez« azonos »azzal«.

四由此容彼。彼便即此。由此遍彼。此便即彼等故。有相即門。

<sup>59</sup> A szöveg fordítását lásd Hamar 1998: 106–107. A kapuk neveit helyenként a cikk korábbi részében használt fordításnak megfelelően átirтам. Az eredeti kínai szöveg Chengguan *Avatamszaka-szútrához* írott kommentárjának magyarázatában, az alkommentárban található. Lásd T36, no. 1736, p. 75, c5–26.



Az ötödik: tartalmazzák egymást, így elrejtik és megjelenítik egymást. Azáltal, hogy [az egyik jelenség] tartalmazza a másikat, a másik láthatóvá válik [benne], így egymásba lépnek. Másrészről, miközben a másikat tartalmazza, a másik lényeg nélküli, így azonosak egymással. Tartalmazza a másikat, s noha a másik létezik, mégsem látható. Az elrejtés és a megjelenítés [két] külön kapu. Ez a három kapu [3, 4, 5] a kölcsönös tartalmazásnak [1] köszönheti létét. Az egymásba lépés olyan, mint ahogy a hullám és a víz tartalmazzák egymást. Az elrejtés és a megjelenítés pedig olyan, mint a Hold és egy részének ragyogása.

五由互相攝。則互有隱顯。謂攝他時。他可見故。有相入門。又攝他時。他無體故。有相即門。攝他他雖存。而不可見故。有隱顯門。以為門別故。故此三門皆由相攝而有。相入則如二鏡互照。相即則如波水相收。隱顯則如片月相映。

A hatodik: »ez« tartalmazza a másikat, mindent egyformán felölel, »az« is ugyanígy [mindent] felölel. Ez a kapu: a parányi magába foglalja és elrendezi a nagyokat.

六由此攝他。一切齊攝。彼攝亦然。故有微細相容安立門。

A hetedik: egymást tartalmazzák keresztbe-kasul. Ez Indra hálójának végtelensége.

七由互攝重重故。有帝網無盡。

A nyolcadik: ha olyan, mint Indra hálója, akkor »egy« azonos az összes végtelenségével. Ez a kapu: a dharmák bemutatása a jelenségek alapján és a megértés létrehozása.

八由既如帝網。隨一即是一切無盡故。有託事顯法生解門。

A kilencedik: a fenti nyolc kapu a támasz, s a támaszul szolgáló dharmák összeolvadnak. Ezután térünk rá annak tárgyalására, amit ezek támasztanak. Ilyen például az idő, a kilencedik kapu.

九由上八皆是所依。所依之法既融。次辯能依。能依之時亦爾。

A tizedik: mivel valamennyi dharma ilyen, ezért bármelyiket kiemelhetjük, s megtehetjük a feltételektől függő keletkezést irányító vezetőnek. Így létrejön az elsődleges és másodlagos [viszonya], amely igen széles körben [alkalmazható], mint azt majd a későbbiekben látni fogjuk.”

十由法法皆然故。隨舉其一。則便為主。連帶緣起。便有主伴。廣如下釋。

A fentiekben bemutattuk a huayan buddhizmus egyik legfontosabb, legismertebb tanítását, amely a tíz titokzatos kapu néven vált ismertté. A tíz titokzatos kapu a jelenségvilág egy-egy aspektusára mutat rá: a jelenségek láthatatlan szálakkal kapcsolódnak egymáshoz, azonosak egymással és mégis különbözőek. Ennek oka, hogy valamennyi jelenséget a tiszta tudatra lehet visszavezetni, így különbözőnek tűnnek ugyan, egyedi jellegzetességekkel bírnak, végső soron azonban egyformák, természetük nem különbözik, mivel valamennyien a tiszta forrásból keletkeztek. A huayan iskola pátriárkái eltérően magyarázták ezt a tanítást: Zhiyan külön művet szentelt ennek az új elméletnek, amelyet Fazang korai műveiben szinte változatlan formában vett át, később azonban jelentős változtatásokat hajtott végre. Chengguan Fazang új elméletét vette át, de írásaiban hangsúlyozta az egyes kapuk közti összefüggéseket.

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chen Jinhua (2007): *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*. Leiden: Brill.
- Cleary, Thomas (1983): *Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cook, Francis H. (1970): *Fa-tsang's Treatise on the Five Doctrines: An Annotated Translation*. Ph.D. dissertation.
- Gimello, Robert M. (1976): *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Gimello, Robert M. (1996): „Ch'engguan on the Hua-yen Trinity.” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 9: 341–411.
- Gregory, Peter N. (1991): *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Forte Antonino (2005): *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the Seventh Century*. (Italian School of East Asian Studies Monographs volume 1.) Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull' Asia Orientale.
- Hamar Imre (1994): „Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából.” In: *Tibeti buddhista filozófia*. (Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata 11.) Budapest: Balassi Kiadó: 59–76.
- Hamar Imre (1998a): *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. (Történelem és kultúra 15.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre (1998b): „A hirtelen megvilágosodás előfutára: Tao-seng.” *Korunk* 8, Kolozsvár: 76–80.
- Hamar Imre (1999): „Buddhism and The Dao in Tang China: The Impact of Confucianism and Daoism on the Philosophy of Chengguan.” *Acta Orientalia Hung.* 52 (3–4): 283–292.
- Hamar Imre (2000a): „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban.” In: *Mitoszok és vallások Kínában*. Budapest: Balassi Kiadó: 50–65.
- Hamar Imre (2000b): „A buddhista tanok rendszerezése Kínában.” In: *Állandóság a változásban, Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Szerk. Puskás Ildikó, Budapest: 382–397.
- Hamar Imre (2002): *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó.

- Hamar Imre (2005): „Mou mester eloszlatja a kételyeket: az első kínai buddhista apológia.” In: *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán.* (Sinológiai Műhely 5.) Budapest: Balassi Kiadó: 235–295.
- Hamar Imre (2008): „A Yogācāra filozófia hatása az Avatamsaka-sūtrában és kínai értelmezésiben.” *Kérényomok* 2008. nyár: 5–24.
- Hamar Imre (2010): „Interpretation of Yogācāra Philosophy in Huayan Buddhism.” *Journal of Chinese Philosophy* 37.2: 181–197.
- Lai, Whalen (1977): „Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahayana Understanding of Pratitya-samutpada.” *Philosophy East and West* 27.3: 241–264.
- Liu, Ming-Wood (1979): *The Teaching of Fa-tsang: An Examination of Buddhist Metaphysics.* Ph.D. dissertation, University of California.
- Pap Melinda (2010): „A Buddha-természet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a kínai buddhizmusban a lefordított szútrák és értekezések tükrében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010/1: 31–74.
- Schmithausen, Lambert (1987): *Ālayavijñāna: On the Origin and Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy.* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series IV.a) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Tőkei Ferenc (1962): *Kínai filozófia.* I–III. kötet, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tőkei Ferenc (1993): *Kínai buddhista filozófia.* (Történelem és kultúra 10.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Waldron, William S. (2003): *The Buddhist Unconscious: The ālayavijñāna in the context of Indian Buddhist Thought.* London and New York: RoutledgeCurzon.