

KÓSA GÁBOR

A TAI-HEGY KIRÁLYA

Kezdett már elszállni a bor gőze a majomkirály fejéből. Feleszmélkedett, körülnézett, hát a városfalra szegezve ott egy vaspajzs, a vaspajzsra meg rávésve nagy betűkkel: ‘Az alvilág birodalma.’ (...) Nagy haragra gerjedt ettől a majomkirály (...) berontott a városfal kapuján. (...) Én a Virág-gyümölcs Hegy Vízfüggöny Barlangjának égtől nemzett szentje, Szun Vu-kung vagyok – bőmbölte Szun Vu-kung dühösen. – Hát nektek mi a rangotok? Földig hajolt a tíz király, úgy felelte: – Mi vagyunk az alvilág tíz királya.¹

A 16. századi *Nyugati utazás* című regényből származó mottó által említett Tíz király (*shi wang* 十王) egy Kínában valamikor a Tang-kor (i. sz. 618–907) idején született elképzelésre utal. Az elképzelés írásos alapja egy apokrif, tehát a hagyományos kínai buddhista kánonba fel nem vett szútra, a „A Tíz király szútrája”, melynek teljes kínai címe: *Fo shuo Yanluo wang shouji sizhong yuxiu shengqi wangsheng jingtu jing* 佛說閻羅王授記四衆預修生七往生淨土經.² A Dunhuang környékén a 10–11. században már biztosan népszerű szútrát talán egy Zangchuan 藏川 nevű, 8–9. századi kínai buddhista szerzetes írta Chengduban 成都 (Sichuan), a Dashengci-kolostorban (Dashengcisi 大聖慈寺),³ de az is elképzelhető, hogy Zangchuan csak a verses részek szerzője.⁴ Az egykor Kínában bizonyára nagy népszerűségnek örvendő szútrából összesen 32 példány maradt fenn, melyből hatot illusztráltak. Az illusztrációk tekintetében a megőrződött dunhuangi kéziratok között fennmaradtak olyanok, amelyekben csak képek (P.4523), illetve csak szöveg (P.5580) található, valamint olyanok, amelyekben a kép és a szöveg együttesen szerepel (pl. P.2003,

¹ *Nyugati utazás avagy a majomkirály története*, 3. fejezet. Fordította Csongor Barnabás (1980: 56–57). Jelen tanulmány az OTKA 100632 számú pályázata keretében készült. A T-vel jelölt buddhista szövegek a *Taishō shinshū daijōkyō*ból 大正新脩大藏經 származnak, az X-szel jelöltek pedig a *Xu Zangjing* 續藏經 gyűjteményből.

² Teiser 1994.

³ Teiser 1994: 69–71.

⁴ Teiser 1994: 8.

P.2870).⁵ A legkorábbi datált szöveg i. sz. 908-ból származik,⁶ az eredeti szöveg valamikor 720–908 között keletkezhetett.⁷

A 10–11. századi dunhuangi példányok illusztrált verzióin túl létezik egy önálló képi hagyomány, amely Délkelet-Kínában volt népszerű a 13–14. század környékén.⁸ A valószínűsíthetően szintén dunhuangi mintára visszavezethető, Ksitigarbha-ábrázolásokból önállósuló képtípus elsősorban Ningbo 寧波 (Zhejiang) környékén volt rendkívül elterjedt. A Dunhuangban talált önálló Ksitigarbha-képeken a tíz király általában két oldalt, egymással szemben helyezkedik el, előttük néha asztal, illetve néhány attribútum (pl. Yama [Yanluo 閻羅] előtt a karmikus tükör).⁹ Egyes illusztrált *Tíz király szútrák* szintén tartalmaznak olyan nyitóképet, amelyen egy központi alak körül (Buddha) hasonló módon van elrendezve a Tíz király (pl. Pelliot chinois 2003, Pelliot chinois 2870, Pelliot chinois 4523). A dunhuangi önálló Ksitigarbha képekhez, illetve a Tíz király nyitóképekhez hasonlóan öt–öt király balra, illetve jobbra néz a Ningbóból származó képeken is, bár ezek már önálló képtekercseken ábrázolják az egyes királyokat.

A Ningbóból származó képeken szereplő feliratok bizonyítják, hogy külön műhelyek szakosodtak a korabeli, jelentős nagyságú kereslet kielégítésére.¹⁰ Két ilyen jelentős műhely nagy hírnévre szert tett festőjét ismerjük is: Jin Chushi 金處士 (fl. 12. sz.) és Lu Xinzong¹¹ 陸信忠 (ca. 1195–1276). A képek aláírásából úgy tűnik, hogy a műhelyek családi vállalkozásként funkcionáltak, illetve a Lu Xinzong halála után a neve védjegyként szerepelt.¹² A Kamakura-鎌倉 (1185–1333) és a Muromachi-időszakban 室町 (1336/92–1573) a képek nem elhanyagolható része Ningbóból Japánba kerül, ahol az ikonográfiát továbbfejlesztve (például az egyes bírákhoz buddhákat, illetve bódhiszattvákat kapcsoltak) rendkívüli népszerűsége tett szert az eredetileg kínai

⁵ Teiser 1999: 179–182.

⁶ Teiser 1999: 177; Ledderose 2000: 176.

⁷ Teiser 1994: 9.

⁸ Tokushi–Ogawa 1963, Miya 1990, 1992, 1993, Ebine 1986, Kajitani 1974, 1979, Takasu 1993.

⁹ Kwon 2005: 28. Pl. 1919,0101,0.9 (Whitfield 1983.II. Pl.23), 1919,0101,0.23 (Whitfield 1983.II. Pl.24), Guimet EO 3580 (Giès 1995–1996.II: Fig. 66), Guimet EO 3644 (Giès 1995–1996.II: Fig. 64), Guimet MG 17793 (Giès 1995–1996.II: Fig. 61), Guimet MG 17662 (Giès 1995–1996.II: Fig. 63), Guimet MG 17795 (Giès 1995–1996.II: Fig. 62). Ugyanez a hagyomány még a 16. századi Koreában is megtalálható volt (Choe 2011: 371 [II-9], 367 [II-1]).

¹⁰ Ledderose 2000.

¹¹ Ledderose 2000: 167–168.

¹² Ledderose 2000: 168.

képtípus, illetve a hozzá fűződő vallási praxis,¹³ amely kiegészült egy Japánban összeállított művel is (*Bussetsu Jizō bosatsu hosshin innen jū'ō kyō* 佛說地藏菩薩發心因緣十王經).¹⁴

A TÍZ KIRÁLY SZÚTRA TARTALMA

A Tíz király szútra azt mutatja be, hogy halála után a lélek miként jelenik meg egyes bírák előtt, akik földi tetteit megítélve bizonyos mennyiségű kínzást mérnek ki rá egy-egy adott időperiódusra. A bírókként megjelenő királyok mindegyike saját udvarában fogadja az elhunytat, és a büntetés kiszabásakor figyelembe veszi, ha az elhunyt élő rokonai különböző (elsősorban vallási) érdemeket szereznek. A szútra nem titkolt célja, hogy az élőket az elhunyt rokonok kínjait enyhítő érdemszerző tevékenységre (*pariṇāmanā*) biztassa.

Hasonló megfogalmazást találunk más, akár jóval korábbi szövegekben is. Az 5. századi *Fo shuo guanding jing* 佛說灌頂經 például így fogalmaz: „Az elhunyt személy alakja a köztes állapotban olyan, mint egy kisgyermeké. Mivel a büntetése, illetve a jutalma még nem dőlt el, így szükség van arra, hogy érdemeket szerezzünk számára.”¹⁵ A korai *Fo shuo guanding jing* természetesen még nem a Tíz király elméleti keretében gondolkodik, hanem a Tíz király elképzeléseknél korábbi gyökerekre visszavezethető hétszer hét napos rítussorozatban.¹⁶

A Tíz király szútrában leírtak szerint minden elhunyt végigjárja az udvarokat: az első hét udvarban az elhunyt egy-egy hetet tartózkodik (összesen tehát 49 napot), a 8. udvarban az 50–100. nap közötti időszakot tölti, ezután a 9. udvarban az első év végéig megmaradt időt, végül a 10. udvarban a második és harmadik évet, majd ezután dől el, hogy mire milyen újjászületés vár. A tíz udvar királyai a következők:

1. Qinguang wang	秦廣王	1–7. nap
2. Chujiang wang	初江王	8–14. nap
3. Songdi/Zongdi wang	宋帝王, 宗帝王	15–21. nap
4. Wuguan wang	五官王	22–28. nap

¹³ Teiser 1993: 129: „By the fourteenth century pictures of the ten kings were a familiar sight throughout China and were gaining popularity in Korea and Japan.” A koreai Tíz király-hagyomány képviségéről lásd például Kwon 1999, 2005.

¹⁴ Teiser 1994:57–62.

¹⁵ T21,1331: p0529c21–22: 命終之人在中陰中身如小兒，罪福未定應為修福。Vö. Teiser 1994: 24.

¹⁶ *Fanwang jing* 梵網經 T24,1484: p1008b.

5.	Yanluo/Yanmo wang	閻羅/魔王:	29–35. nap
6.	Biancheng wang	變成王	36–42. nap
7.	Taishan wang	泰山王, 太山王	43–49. nap
8.	Pingdeng wang	平等王	50–100. nap
9.	Dushi wang	都市王	101. naptól az 1. év végéig.
10.	Wudao zhuanlun wang	五道轉輪王	a 2. év elejétől a 3. évig.

Az egyes udvarokban lezajló eljárás, mind a segélyszemélyzetet, mind a fontosabb lépéseket illetően nagymértékben hasonlított a korabeli Kína hasonló büntető eljárásaira.¹⁷ Mivel a tíz király titulus alapvetően pozíciót, nem pedig egy-egy konkrét szellemi individuumot jelölt,¹⁸ így az evilági és túlvilági bíróságok nem pusztán analógiában álltak egymással, hanem bizonyos mértékben átjárás is volt közöttük: a híres Bao 包 bíró például 1062-ben bekövetkező halála után becsületességével érdemelte ki, hogy a túlvilági bíróságon (annak konkrétan a 7. udvarában) folytathassa immáron túlvilági karrierjét.¹⁹

Úgy tűnik, hogy a Tíz király fent látható listájának tagjai heterogén forrásokból kerültek egymás mellé. A legismertebb közülük az 5. király, Yanmo wang 閻魔王 vagy Yanluo wang 閻羅王, aki egyértelműen az indiai Yama alakjára vezethető vissza.²⁰ A 10. helyen szereplő Wudao zhuanlun wang 五道轉輪王 alakjáról Glen Dudbridge mutatta ki, hogy Tang-kori elbeszélésekben már felbukkan.²¹ A többi király eredete meglehetősen homályos, kivéve egyet, a 7. udvarban tartózkodó Tai-hegy királyáét, aki már a buddhizmus elterjedése előtt jelentős szerepet kapott a túlvilágról szóló kínai elképzelésekben.²² A következőkben az ő alakját vizsgálom.

A TAI-HEGY MOTÍVUMA A NEM BUDDHISTA FORRÁSOKBAN

Valamikor a Han-kor közepén (i.e. 1 – i. sz. 1. sz.) alakult ki az a népi vallásos nézet, hogy a mai Shandong 山東 tartománybeli Tai-hegy (általában Taishan

¹⁷ Ledderose 2000: 184.

¹⁸ Teiser 1994: 2.

¹⁹ Ledderose 2000: 184.

²⁰ Teiser 1994: 2–3, Nakano 1992.

²¹ Dudbridge 2005.

²² A leginkább buddhista eredetű Yama és a leginkább kínai eredetű Tai-hegy urának neve egy Sui-kori katalógusban együtt szerepel egy mára elveszett, egytekerceses mű címében: *Yanluo wang dong Taishan jing* 閻羅王東泰山經 (*Zhongjing mulu* 眾經目錄, T55,2146: p0138c17, lásd Teiser 1994: 81).

泰山, de lehet Taishan 太山, Daishan 岱山 vagy Daiyue 岱岳 is) a lelkek gyűjtőhelye.²³ A hegy fontos kultikus szerepet játszott az állami rituálékban: Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 és Han Wudi 漢武帝 itt mutatta be az úgynevezett *fengshan* 封禪 áldozato(ka)t.²⁴ Az i. sz. 3–4. század környékén a Tai-hegyhez kapcsolódva már egy kiépült adminisztráció hivatalnokai²⁵ dokumentálják az emberi élet jó és rossz cselekedeteit, és minden léleknek halála után ezeken a hivatali helyszíneken kell megjelennie.²⁶

A Tai-hegy az öt égtájhoz rendelt Öt („szent”) hegycsúcs (*wu yue* 五嶽) egyike, a Keleti hegycsúcs (*dongyue* 東嶽). A Tai-hegy urának neve a forrásokban Taishan fujun 泰山府君 (a Tai-hegy ura) vagy Taishan dongyue dadi 泰山東嶽大帝 (a Tai-hegy, a Keleti hegycsúcs nagy uralkodója). Egy Keleti Han-kori (i. sz. 25–220) sírszöveg (*zhenmuquan* 鎮墓券), amely egy bizonyos Liu Boping 劉伯平 sírjából került elő, így fogalmaz: „Az élők nyugaton Chang’anhoz (a fővároshoz) tartoznak, a halottak keleten a Tai-hegyhez. 生人屬西長安, 死人屬東太(=泰)山.”²⁷ Hasonló kijelentések egyéb kései Han-kori sírszövegekben is előfordulnak,²⁸ bár néha ezek, akárcsak a későbbi források a Tai-hegy mellett fekvő kisebb hegyeket, a Liangfut 梁父 vagy a Haolit 蒿里 (vagy Gaoli 高里) említik.²⁹ A Tai-hegy közelében fekvő e két hegyet néha kapcsolatba hozták a két lélektípussal is: eszerint a *hun*-lelket 魂 a Liangfu-hegynél, a *po*-lelket 魄 a Haoli-hegynél tartják nyilván.³⁰

Az i. sz. 3. századi *Bowuzhi* 博物志 1. fejezete (1.4a, részben megismételve 1.6a) a következőképpen fogalmaz: „A Tai-hegyet egyesek az Ég unokájának hívják, ami azt jelenti, hogy az Égi Császár unokája, akinek feladata, hogy az emberek lelkét (*hunpo*) magához szólítsa. Keleten jön létre a tízezer létező, ő az, aki tudja, hogy milyen hosszú egy ember élete 泰山一曰天孫, 言為天帝之孫, 主召人魂魄, 東方萬物始成, 知生命之長短者.”³¹ A Keleti Han-

²³ Seidel 1982: 108–109, Poo 2011: 20, a Tai-heggyel kapcsolatos elképzelésekről lásd Chavannes 1910.

²⁴ Lásd Hamar 1998, Chui–Kwan 2011: 160–163.

²⁵ Guo 2011: 90–91.

²⁶ Seidel 1982: 109.

²⁷ Nickerson 2006: 27.

²⁸ Nickerson 2006: 27: „The notion of Mount Tai as a destination for the souls of the dead is expressed in a number of late Han ordinance texts.”

²⁹ Poo 2011: 21. Lu Ji 陸機 (i. sz. 261–303) Tai-hegyről szóló versében (*Taishan yin* 泰山吟) például a lelkek gyülekezésére való utalás előtt említi a Liangfu- és a Haoli-hegyeket is (梁父亦有館, 蒿里亦有亭. 幽岑延萬鬼, 神房集百靈).

³⁰ Pirazzoli-t’Serstevens 2009: 976, Guo 2011: 90–91. Ez utóbbi M. Pirazzoli-t’Serstevens (2009: 976) szerint kapcsolódik a Han-kor előtt is meglévő túlvilág-elképzelés prominens szimbólumához, a sárga forrásokhoz (*huangquan* 黃泉).

³¹ *Bowuzhi* (1980: 10), vö. Campany 1990: 107.

korra vonatkozó szövegek közül megemlítendő még például a *Hou Hanshu* 後漢書 (81.2980), amely szintén ezzel a hegygel köti össze a halál utáni állapotot: „Ha a Középső Birodalomban meghal egy ember, a lelke a Tai-hegyhez tér vissza. 中國人死者魂神歸岱(泰)山也.”

A Han-kor utáni széttagoltság időszakában írta Dai Zuo 戴祚 (fl. i. sz. 4. második fele) a *Zhenyi zhuan* 甄異傳 című művet, amelynek következő története a *Taiping yulan* 太平御覽 955. fejezetében maradt fenn:

„A Pei állambeli Zhang Boyuan tízéves volt, amikor betegségben meghalt. Egy hatalmas hegyet látott, amelynek lábánál több mint tíz kisgyermek közösen próbált egy nagy szekeret feltolni. A szekér több *zhang* magas volt, Boyuan is tolni kezdte. Ekkor porvihar támadt, Boyuan egy eperfa ágába (tudott csak) megkapaszkodni, mindenfelől kiáltásokat hallott. Ezután visszatért és feléledt, a hajába mindenütt homok és por keveredett. Később mikor felnőtt, és eljutott a Tai-hegyhez, felismerte az eperfát, amit halálakor látott.”³²

Szintén ebből a korszakból származik a természetfelettil kapcsolatos történeteket tartalmazó *Soushenji* 搜神記, amely egy később is gyakori toposzt jegyez fel (15.3) a túlvilági adminisztráció névazonosságából származó hibájáról.

„A Han-beli Xian császár *Jian'an* uralkodói korszakában [i. sz. 196–220] a nanyangbeli Jia You, akinek Wenwen volt az adott neve, megbetegedett és meghalt. Ekkor egy hivatalnok elvitte őt a Tai-hegy Sors-felügyelőjéhez, aki megvizsgálta a hivatalos lajstromot és így szólt a hivatalnokhoz: »Neked az X megyebeli Wenhet kellett volna idehoznod, miért ezt az embert hoztad? Gyorsan küldd vissza!«³³

A Tai-hegy fontosságát egyébként mi sem jelzi jobban, mint hogy a taoista szövegekben is felbukkan a Tai-hegy Titokzatos Igaz Ura (*Taishan xuanmiao zhenjun* 泰山玄妙真君) vagy a Tai-hegy Egyenes Útjának Igaz Ura (*Taishan zhengdao zhenjun* 泰山正道真君) nevekben, miközben a Tíz király egyéb alakjaira a taoisták gyakran más neveket használtak.³⁴

³² *Taiping yulan* (1960.IV: 4241b): 沛國張伯遠，年十歲時病亡，見大山下有十餘小兒，共推一大車，車高數丈，伯遠亦推之。時天風暴起揚塵，伯遠因桑枝而住，聞呼聲。便歸，遂蘇，發中皆有沙塵。後年大，至泰山，識桑，如死時所見之也。Vö. Campany 1990: 10.

³³ *Soushenji* (1979: 180). 漢獻帝建安中，南陽賈偶，字文合，得病而亡。時有吏，將詣太山司命，閱簿，謂吏曰：「當召某郡文合，何以召此人？可速遣之。」*Taiping guangji* 太平廣記 386. fejezet; vö. Campany 1990: 108–109.

³⁴ Teiser 1994: 29, 226–227; Jiang 2010: 85.

A későbbi időkben a Tai-hegy ura különféle további címeket is kapott. A Song-kori Zhenzong 眞宗 császár (ur. 997–1022) például az „Éggel egyenrangú Keleti hegycsúcs nagyszentségű uralkodója” (*Dongyue qitian dasheng di* 東嶽齊天大聖帝) címmel ruházta fel, kultuszát pedig a birodalom nagyvárosaiban mindenütt bevezette.³⁵ A Tai-hegy nem buddhista jellegét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy egy Baolin 寶林 nevű 5. századi buddhista szerzetes egy írásában azt állítja, hogy a Tai-hegy állítólagos hivatalnokai valójában gonosz szellemek, akik becsapják az egyszerű embereket.³⁶

Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy a Tang-kori buddhizmus, a szóhasználat szintjén legalábbis, már magáévá tette a Tai-hegyről alkotott pre-buddhista elképzeléseket, amelyeket tehát nem idegen elemként kezelt. Ennek egyik, témánk szempontjából is releváns példája a „Mulian megmenti anyját” (*Mulian jiu mu* 目連救母) történet. Ennek egyik epizódjában az anyját az alvilágban kereső Mulian szerzetest Yama király (a tíz király közül az ötödik) fogadja, és így szól hozzá:

„Ó, szerzetes, ó, Mester, vajon mi okból érkeztél ide? (...) Szerzetességedet ugyan én nem ismerem, de neved már régóta hallom én. Alighanem Buddha küldött, vagy családi ügyben jársz talán? A Taishan [Tai-hegy, KG] urának ítéletét megmásítani nehéz [太山定罪卒難移], mivel égi hivatalban rötták ki földi ecsettel.”³⁷

„»Qingti asszony immár három esztendeje halott. Bűneinek lajstroma a Taishan urának, a mennybéli hivatal irattára tanácsnokának könyvében van feljegyezve.« A király akkor szólította a Jó és Gonosz tettek két apródját, hogy a Taishan urának könyvéből keressék ki: mely pokolban található Qingti asszony (向太山檢青提夫人在何地獄).”³⁸

A HÁROMÉVES GYÁSZ

Mint a fentebb láttuk, a Tíz király alakja alapvetően egy hároméves ciklusba van rendezve. A témával foglalkozó kutatók egyetértenek abban, hogy a Tíz király elképzelések hároméves kerete alapvetően a hagyományos kínai gyászperiódussal függ össze.³⁹ Ez az elképzelés régi, de nem ősi, úgy tűnik, hogy az ókori Kínában nem egy általános gyakorlatról volt szó, hanem egyértelműen a

³⁵ Von Glahn 2004: 159.

³⁶ Poo 2009: 265–266.

³⁷ Kalmár 2010: 16.

³⁸ Kalmár 2010: 18.

³⁹ Teiser 1994: 25–26.

konfuciánus (*ru* 儒) körökhöz kötődik. Konfuciusz előttről lényegében nincs is forrásunk a hároméves gyász gyakorlatára, Keith N. Knapp kifejezésével élve konfuciánus találmányról van szó.⁴⁰

A későbbiekben konfuciánus klasszikusként számon tartott *Zuozhuan* 左傳 (Zhao gong 11.) említi, hogy Lu hercegének három évig kellett volna gyászolnia, de még egyetlen napra való bánata sem volt (有三年之喪，而無一日之戚).⁴¹ A Konfuciusz kijelentéseit tartalmazó *Lunyu* 論語, bár nem mindig egyértelműen, de említi a hároméves gyászt.

Zai Wo 宰我 (Zai Yu 宰予) a hároméves gyászcsoportról kérdezősködött, s azt mondta: „Egy év is éppen elég volna. Ha a nemes ember három évig nem teljesíti a szertartásokat, akkor a szertartások veszendőbe mennek. Ha három évig nem gyakorolja a muzsikát, akkor a muzsika tönkremegy. Az az egy év, amely alatt a régi gabonát elfogyasztjuk, az új gabonát begyűjtjük, a különböző tűzcsiholó fával pedig más-más tüzet gyújtunk, elég lenne a gyászra.” A mester így szólt: „S ha (egy év után) finom rizst eszel, hímzett selyembe öltözöl, neked nyugodt a lelkiismereted?” (Zai Yu) azt felelte: „Nyugodt.” „Hát ha nyugodt, (mondta a mester), akkor csak tegyed. A nemes ember azonban a gyász ideje alatt ehetne bármily finomságot, nem érezné az ízét, hallhatna muzsikát, nem lenné öröme benne, lakozhatna a szokott módon, nem lenne nyugodt a lelke. Ezért nem is tenne úgy (mint te). De ha neked nyugodt a lelkiismereted, akkor csak tegyed.” Zai Wo ekkor eltávozott, a mester pedig azt mondotta: „Yu 宰予 nem erényes ember. Hiszen a gyermek csak hároméves kora után kerül ki apja és anyja karjából; s (éppen ezért) a hároméves gyászt az égalattiban mindenki tiszteletben tartja. Yut nem becézgette három évig apja és anyja?”⁴²

A mester mondotta: „Amíg az apa él, figyelni kell az akaratát. Ha az apa meghalt, a tetteit kell megnézni. Ha három évig nem térünk le az apa útjáról, akkor beszélhetünk fiúi szeretetről (*xiao*).”⁴³

Habár a fenti idézet azt sugallja, hogy egy általános gyakorlatról van szó, a második legfontosabb konfuciánus klasszikus, a *Mengzi* 孟子 (III.A.2) egyértelműen arra látszik utalni, hogy mégsem ez volt a helyzet.

⁴⁰ Knapp 1995: 209. Ezzel a véleménnyel nem minden kutató ért egyet, lásd pl. Cook 2009: 275: „He [Knapp, KG] claims the three-year mourning period was a Ruist fiction. I doubt that, but I do agree that there were (...) many variants.”

⁴¹ Knapp 1995: 209.

⁴² *Lunyu* XVII.20 (ford. Tőkei 2005: 151–152).

⁴³ *Lunyu* I.11 (ford. Tőkei 2005: 59).

Mikor a Teng-beli 滕 Ding 定 fejedelem elhalálozott, (fia,) a trónörökös így szólt (mesteréhez,) Ran Youhoz 然友: „Egyszer régen Mengzi olyan szavakat mondott nekem Songban, amelyeket sohasem fogok elfelejteni. Most, amikor szerencsétlenségemre ilyen fontos eseményhez érkezem, szeretnék elküldeni téged Mengzihez, hogy mielőtt bármihez fognék, megtudjam a véleményét.” Ran You elment Zouba 鄒, s tanácsot kért Mengzitől. Mengzi pedig mondotta: „Nagyon dicséretes dolog (ilyen komolyan venni a gyászt)! Szüleink meggyászolása bizony megérdemli minden erőfeszítésünket. Zengzi 曾子 azt mondta: »Életükben szolgálj szüleidet a szertartások szerint, halálukban temesd el őket a szertartások szerint és áldozz nekik a szertartások szerint, s akkor megérdemled a szülőtisztelő (*xiao*) nevet.« A fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) szertartásait én nem tanulmányoztam. Azt azonban tudom, hogy a durva, szegélyezetlen ruhában és egyszerű, hústalan ételekkel viselt hároméves gyászt a három dinasztia óta mindenki kötelezőnek tartja, az Ég Fiától egészen az egyszerű emberekig (*shuren* 庶人).” Amikor Ran You beszámolt megbízatásáról, (a fejedelem) elhatározta, hogy megtartják a hároméves gyászt. Apái (nagybácsijai), bátyjai (unokafivérei) és a hivatalnokok (*boguan* 百官) azonban mind ellene szegültek, mondván: „Őseink országában (*zongguo* 宗國), Luban a régi fejedelmek közül senki sem csinált ilyet, s nem tett ilyet senki a mi régi fejedelmeink közül sem. Nem szabad tehát, hogy most hozzád érkezve, minden felforduljon. Krónikáinkban is írva vagyon: »Temetés és áldozat dolgában kövesd őseidet.« Mintha azt mondanák: »Megvan nekünk, amit örököltünk (a magunk hagyomány).«⁴⁴

„Nem lenni képesnek a hároméves gyász megtartására, de tanulmányozni a (kisebb jelentőségű) *si* 緦 [három hónapos] és *xiaogong* 小功 [öthónapos] gyász (szabályait); mértéktelenül zabálni, önteni magunkba az italt, de arról (a szabályról) tudakozódni, hogy nem foggal kell szétépíteni (a húst): ezt nevezzük a fontosság meg nem értésének.”⁴⁵

A hároméves gyász konfuciánus eredetének egyik bizonyítéka, hogy az i. e. 5. században a konfuciánusok lényegében egyetlen riválisának számító motista irányzat alapítója, Mo Di 墨翟 (Mozi 墨子) többször kritizálta ezt a gyakorlatot. Ezekben a dialógusokban a mindösszesen háromhónapos gyászidőszakot⁴⁶ hirdető Mozi visszatérő vitapartnere a konfuciánus Gong Mengzi 公孟子 (aki nem azonos a fent említett Mengzivel).

⁴⁴ *Mengzi* IIIA.2. (ford. Tőkei 2005: 340).

⁴⁵ *Mengzi* VIIA.2. (ford. Tőkei 2005: 385).

⁴⁶ Tőkei 2005: 293. n.38.

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Ha a hároméves gyászt helytelennek tartod, akkor a te háromhónapos gyászod ugyancsak helytelen.” Mesterünk, Mozi erre azt felelte: „Ha te a hároméves gyással akarod bizonyítani a háromhónapos gyász helytelenségét, akkor éppen úgy teszel, mint a meztelen ember, aki illetlennek mondja a ruha felemelését.”⁴⁷

Gong Mengzi azt mondta: „A hároméves gyászt én úgy tanulom, amennyire a szüleimet tisztetem.” Mesterünk, Mozi így felelt neki: „A kislány és a kisfiú tudása csak addig terjed, hogy apját és anyját tisztelje. Apjukat és anyjukat nem tudják másképp odahívni, mint hogy szakadatlanul ordítanak. Miért? Mert a legnagyobb mértékben ostobák. S ha ez így van, vajon a konfuciánusok a maguk tudásával bölcsőbbek-e, mint a kislányok és kisfiúk?”⁴⁸

Mesterünk, Mozi, Gong Mengzivel beszélgetvemondotta: „A gyászszertartások szerint a fejedelem, az apa és anya, a feleség és fiú halála után három évig kell viselni a gyászt, az apa idősebb és fiatalabb fivérért, a saját idősebb és fiatalabb fivért, valamint a (távolabbi) törzsbelieket öt hónapig, a nagynéniket, nővéreket, valamint az anyai nagybácsikat és unokafivéreket pedig néhány hónapig kell gyászolni. Azokban az időszakokban, amikor véletlenül éppen nem gyászolnak, akkor szavalják a háromszáz verset (*shi* 詩), lanton pengetik a háromszáz verset, éneklük a háromszáz verset, táncolják a háromszáz verset. Ha szavaid szerint élénének, akkor a nemesek (*junzi* 君子) ugyan melyik napon tanulnák meg a jó kormányzást, és a köznép (*shuren* 庶人) ugyan melyik napon végeznél el szolgálatait?”⁴⁹

A konfuciánusok azt mondják, hogy a rokonokkal való bánásmódnak előírásai, a kiváló férfiak tiszteletének pedig különféle fokozatai vannak. Ez azt jelenti, hogy a közelebbi és távolabbi rokonokkal való bánásmód, valamint a magasabb és alacsonyabb állásúak tisztelete között különbséget tesznek. A szertartásaik előírják, hogy az apát és anyát három évig kell gyászolni, az utódlásra jogosult fiút három évig, az apa idősebb és fiatalabb fivérért, a saját idősebb és fiatalabb fivért s az ágyastól született fiút egy évig, a távolabbi nemzetségből való rokont pedig öt hónapig. Ha a rokonság közelsége vagy távolsága szabályozza az évek és hónapok számát, akkor a közeli rokonokat hosszabb ideig, a távoli rokonokat rövidebb ideig kell gyászolni. A feleség és az utódlásra jogosult fiú az

⁴⁷ Mozi 48.11 (ford. Tőkei 2005: 248).

⁴⁸ Mozi 48.13 (ford. Tőkei 2005: 248).

⁴⁹ Mozi 48.8 (ford. Tőkei 2005: 247).

apáéval azonos fokozaton áll. Ha azonban a magasabb vagy alacsonyabb rang határozza meg az évek és hónapok számát, akkor a feleséget és a fiút ugyanúgy kell tisztelni, mint az apát és anyát, az apa idősebbik fivére és a saját rangbeli fivér alacsonyabb fokozatra kerül, mint a fiú. Mi is lehetne ennél visszatetszőbb?⁵⁰

Az i. e. 4–2. század közötti anyagokat tartalmazó, a Nyugati Han-korban összeállított konfucianus *Liji* 禮記 már egyértelműen hároméves periódusról beszél, még ha ez sem ekkor, sem később nem feltétlenül jelentett konkrétan három teljes évet, tehát 36 hónapot, hanem pusztán annyit, hogy a harmadik évben is tartott még a gyász, így összesen nagyjából 25–27. hónapon keresztül.⁵¹ A *Liji* (3. fejj.) szerint ez a mindenkire vonatkozott: „A hároméves gyászidőszak az Ég fiától a közemberekig (kiterjed).”⁵² Ugyanakkor, mint azt a témáról szóló könyvében Miranda Brown kimutatja, valójában gyakran még az írástudói, hivatali elit tagjai sem tartották be az ilyen hosszúságú gyászidőszakot, és sokan megelégedtek az ennél jóval rövidebb (néha mindössze egy hónapos) gyászperiódussal.⁵³ A *Hanshu* 漢書 az igencsak szülőtisztelő Yuan She 原涉 (fl. i. sz. 13–25) kapcsán megjegyzi, hogy „akkoriban azonban kevesen voltak azok, akik a hároméves gyászt betartották 時又少行三年喪者”..⁵⁴ A Keleti Han-kor második felében An 安 császár (ur. i. sz. 107–125) vezette be, hogy a magas rangú hivatalnokoknak és tartományi kormányzóknak kötelező a szüleik iránti hároméves gyász, i. sz. 157-ben pedig ezt kiterjesztették a többi hivatalnokra is.⁵⁵

MIÉRT KIEMELT A 49. NAP?

A hároméves gyász gyakorlata tehát a Keleti Zhou-korban egyértelműen konfucianus praxis volt, amelyet például a konfucianusok legnagyobb vitapartnereként fellépő motisták nem osztottak. A Song-korban Zhipan 志磐 (13. század) és Zongjian 宗鑑 műveikben (*Fozu tongji* 佛祖統紀, illetve *Shimen*

⁵⁰ *Mozi* 39. (ford. Tőkei 2005: 283).

⁵¹ Brown 2007: 13. A pontos időhosszról viták folytak: Wang Su 王肅 (i. sz. 195–256) szerint 25 hónap, a Zheng Xuan 鄭玄 (i. sz. 127–200) későbbiekben dominánssá vált nézete szerint 27 (Kutcher 1999: 15–16).

⁵² 三年之喪，自天子達庶人。

⁵³ Brown 2007: 21–40. M. Pirazzoli-t’Serstevens (2009: 970) szerint a Nyugati Han-korban lényegében csak a császári család tagjai tartották a hároméves gyászt, ami csak az i. sz. 2. században terjedt el az elitrétegben.

⁵⁴ *Hanshu* 92.3714, vö. Brown 2007: 24.

⁵⁵ Kutcher 1999: 14–15.

zhengtong 釋門正統) hangsúlyozták, hogy a Tíz király rendszerében az utolsó három király konfuciánus alapzottságú.⁵⁶

„Konfuciusz azt mondta: »A gyermek születése után csak három évvel kerül ki szülei öléből [*Lunyu* XVII:19].« Ezért viszonozzák (ezt a gyerekek) a három éves gyással. A buddhista szútrák szerint az ember halála után hétszer hét [nap] után kerül ki a köztes lét útjáról, ezért gyakorolják az ünnepek helességének módszerét. Azok a kortársaink, akik (a halál utáni) száz nap, a ‘kis jóserencse’ és a ‘nagy jóserencse’ buddhista rítusát gyakorolják, habár a konfuciánus gyász rendszerének mintájára alapoznak, de (mégis) képesek megvalósítani a buddhisták komoly felajánlásainak jótékony hatását.»⁵⁷

Kérdés azonban, hogy az első hét helesség mivel függ össze, hiszen ennek fényében lehet értelmezni az első 49 napot lezáró utolsó hetet, illetve annak urát, a Tai-hegy királyát. Első ránézésre logikusnak tűnne, hogy a hároméves, „konfuciánus” vagy legalábbis mindenképpen pre-buddhista cikluson belüli első egység (a hétszer hét nap) alapját szintén egy pre-buddhista elképzelés szolgálta, hiszen ezt az egységet egy jellegzetesen nem buddhista király zárja. A valóság azonban, úgy tűnik, nem ezt a logikát követi, amint ezt a téma egyik legismertebb kutatója, Stephen Teiser is egyértelművé teszi: szerinte a hétszer hetes rendszer a buddhista hagyományhoz kapcsolódik.⁵⁸ Ugyanezt támasztja alá Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) rituális kézikönyve, a *Családi szertartások* (*Jiali* 家禮) című mű, amely egyik gyakori forrását, Sima Guangot 司馬光 (1019–1086) idézve a következőket mondja:

„Ne mutass be buddhista szertartásokat! Sima Guang azt írja: »Manapság a köznép elhiszi a buddhisták hazugságait: a halál után hétszer hét (napot), száz napot, egy évet és egy második évet (ünnepelnek), a gyász (ruha) levetését, a szerzetesek etetését, szertartások bemutatását, egyesek ’víz és szárazföld összejöveleteket’ tartanak, szútrát másoltatnak, képmásokat készíttetnek, sztúpákat vagy templomokat javíttatnak és építtetnek. Azt állítják, hogy (ezáltal) megsemmisítik az Éggel (szemben) elkövetett bűnöket és gonoszságokat, és (az elhunyt) a Mennyei csarnokban születik majd meg, ahol különféle örömeben és boldogságokban lesz része, és ha nem végeznék el (ezeket a szertartásokat),

⁵⁶ Teiser 1994: 25.

⁵⁷ *Fozu tongji*, T49,2035: 320c: 孔子曰: 子生三年然後免於父母之懷, 故報以三年之喪。佛經云: 人死七七, 然後免於中陰之趣, 故備乎齋七之法。至於今人百日小祥大祥, 有舉行佛事者, 雖因儒家喪制之文而能修釋門奉嚴之福。

⁵⁸ Teiser 1994: 1, 25

akkor (az elhunyt) a pokolba kerülne, ott feldarabolnák, megsütnék, porrá zúznák, megőrölnék, és határtalan szenvedéshullámban lenne része. Ezek nem tudják, hogy amíg az ember él, vérrel és *qivel* teli, ismeri a fájdalmakat, de ha levágják a körmét vagy a haját, és (a levágott körmöt vagy haját) megsütik és felaprítják, az azoknak okozott fájdalmakról már nincs tudomása. Mennyivel inkább így van ez, ha a halott teste és szelleme elválik, a test a sárga göröngyök közé kerül, elrothad és megsemmisül a fákkal és kövekkel együtt. A lélek pedig forgószélként, mint a szél és a tűz, ki tudja hová kerül, tehát még ha (a testet) fel is darabolják, meg is sütik, porrá is zúzzák, meg is őrlik, (a lélek) honnan is tudhatna erről?»⁵⁹

A fentiekben tehát megpróbáltam bemutatni, hogy miközben a Tíz király kultuszának átfogó keretét szolgáló hároméves rendszer a konfuciánus gyászidőszakkal hozható kapcsolatba, addig a benne önálló egységként megjelenő hétszer hétes, 49 napos rendszert éppen a konfuciánusok teljes mértékben a buddhizmushoz kötötték annak ellenére, hogy a 49 napos időszakot lezáró, azt betetőző hetedik király (a Tai-hegy királya) éppen az egyetlen egyértelműen pre-buddhista, leginkább tősgyökeres kínai alakja a Tíz király csoportjának. Mi lehet tehát a magyarázat arra, hogy miközben sem a hároméves rendszer, sem a 49 napot lezáró Tai-hegy királya nem kapcsolódik a buddhizmushoz, ez utóbbit mégis egyértelműen buddhista jellegzetességként könyvelik el kritikusai?

Az egyik lehetséges magyarázat nyomára magában a *Tíz király szútrában* bukkanhatunk, ahol a 43–49. nap eseményeihez írt versben ez olvasható:

„A hétszer hetedik napon a Tai-hegy királya elé kerül. A himnusz így szól: »Hétszer hét (napig) a homályos utakon a ’köztes sötétség’ alakjai kizárólag szüeleiket keresik, hogy találkozhassanak szeretett rokonaikkal, a boldogsághoz vezető tettek ekkor még nem döntettek el [nem záruktak le], (a holtak) azt figyelik, hogy fiaik és lányaik milyen (érdemszerző) okokat szolgáltatnak erre.«⁶⁰

⁵⁹ *Jiali* IV.3: 不作佛事! 司馬光曰: 「世俗信浮屠誑誘, 於始死及七七、百日、期年、再期、除喪飯僧設道場, 或作水陸大會, 寫經造像, 修建塔廟, 云為死者滅彌天罪惡, 必生天堂, 受種種快樂, 不為者必入地獄剉燒、舂磨, 受無邊波吒之苦。殊不知人生含血氣, 知痛癢, 或剪爪剃發, 從而燒斫之已不知苦, 況於死者形神相離, 形則入於黃壤, 朽腐消滅, 與木石等, 神則飄若風火, 不知何之, 借使剉燒、舂磨, 豈復知之? 且浮屠所謂天堂、地獄者, 亦以勸善而懲惡也, 苟不以至公行之, 雖鬼可得而治乎? 」 Vö. Ebrey 1991: 79.

⁶⁰ X 1,21: 0409c08–10: 第七七日過大山王, 讚曰: 七七冥途中陰身, 專求父母會情親, 福業此時仍未定, 更看男女造何因。

A versben a „köztes sötétség” (*zhongyin* 中陰) kifejezés a halál utáni és a következő újjászületés előtti köztes létet jelenti. Ugyanez a kifejezés máshol is előfordul a *Tíz király szútrában*, a következőkben két ilyen helyet vizsgálok.

„Ha egy jóságos fiúgyermek vagy egy jóságos leány, egy szerzetes vagy szerzetesnő, egy világi hívő férfi vagy nő, aki előzetesen [halála előtt] gyakorolja az élet hét szertartását,⁶¹ és minden hónapban kétszer felajánlást tesz a Három kincznek, könyörögve áldozik a Tíz királynak, annak nevét feljegyzik, iratát iktatják, és felterjesztik a Hat minisztériumnak. A Jótettek(et feljegyző) Ifjú felterjeszti az Égi Minisztériumba, a Föld Hivatalába és a többi hivatalba, ahol bejegyzik a névjegyzékbe.⁶² Mikor az illető megérkezik (a túlvilágra), azonnal elnyeri az őt megillető boldogság helyét, nem kell 49 napon keresztül a köztes sötétségben tartózkodnia, nem kell fiaitól és lányaitól várnia a szabadulást.”⁶³

A Tíz király felsorolása előtti általánosabb bevezető részből egyrészt kiderül, hogy a köztes lét 49 napig tart, másrészt világossá válik, hogy ezt úgy lehet elkerülni, ha valaki még az életében előkészítő, mintegy preventív szertartásokat végez. Ha ezt elmulasztja, akkor már csak rokonai, elsősorban gyermekei buzgóságán múlik, hogy milyen gyorsan szabadul a túlvilági megpróbáltatásokból. A köztes lét (*zhongyin*) összetétel két király versében jelenik meg: a hetedik király fent említett himnusza mellett a legelső királyéban:

Az első hetes napján a Qin Guang király előtt jelennek meg. A himnusz így szól: »Az első hetesben az elhunytak köztes lét alakjai csapatostul terelik oda, számuk mint a porszem. Az első király egyformán megvizsgálja mindegyiküket, előttük van még, nem jutottak túl a Naihe-gázlón.«⁶⁴

A Tíz király közül tehát kizárólag az első (Qin Guang wang) és a hetedik (Taishan) udvarában említi a szöveg a köztes lét alakot vagy testet (*zhongyin shen* 中陰身), ami meglehetősen logikusnak tűnik, hiszen az első király udvarába való belépéstől a hetedik király udvarának elhagyásáig éppen 49 napot feltételez számos, köztes léttel foglalkozó, kínaira is lefordított buddhista szútra.

⁶¹ 齋 = 齋.

⁶² Vagy: „a túlvilági jegyzékbe” (*ming an* 冥案).

⁶³ X 1,21: 408b23–c03 || 若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，預 / 修生七齋者，每月二時供養三寶，祈設十王，修名納 / 狀，奏上六曹。善業童子奏上 / 天曹、地府官等，記在名 / 案。身到之日便得配生快樂之處，不住中陰四十九 / 日，不待男女追救。Vö. Teiser 1994: 203–204.

⁶⁴ X 1,21: 409b14–16 || 第一七日過秦廣王 讚曰：一七亡人中陰身，驅將隊隊數如塵，且向初王齋檢點，由來未渡秦河津。Vö. Teiser 1994: 211–212.

A szanszkrit *antarābhava* (köztes lét)⁶⁵ kifejezésnek alapvetően két kínai megfelelője létezik: *zhongyin* 中陰 és *zhongyou* 中有. Mint láttuk, a *Tíz király szútra* az előbbit használja, akárcsak például az *Abhidharmakośabhāṣya* Paramārtha 真諦 által i. sz. 563–568 között készített fordítása (T29,1559: *Apidamo jusheshi lun xu* 阿毘達磨俱舍釋論序), vagy Xuanzang 玄奘 i. sz. 651–654 között készített kínai verziója (T29,1558: *Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論). Más szövegek, például a *Yogācārabhūmiśāstra* Xuanzang által i. sz. 647–648-ben készített kínai fordítása (T30, 1579: *Yuqieshidi lun* 瑜伽師地論) a 49 napos köztes létre a második összetételt (*zhongyou*) használják.

Meg kell jegyezni, hogy habár a köztes létre a 49 nap lett az általánosan elfogadott időtartam, léteznek olyan kínaira is lefordított szövegek, amelyek ennél több lehetőséget említenek. Ilyen például az *Abhidharmamahāvibhāṣā* (T27,1545; Xuanzang ford. [i. sz. 656–659]: *Apidamo da piposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論), amely lehetőségként az azonnali, az egy hét múlva történő, a 49 nap (*qiqi ri* 七七日, *sishijiu ri* 四十九日) múlva bekövetkező és a meghatározatlan idő utáni újjászületésről (és természetesen ezeknek megfelelő köztes létről) beszél.⁶⁶ Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy amennyiben a *Tíz király szútra* csak az első 49 naphoz rendeli a köztes lét állapotát, akkor milyen státuszban van az elhunyt a további időszakban, egészen addig, amikor a harmadik év folyamán eljut a tizedik királyhoz (az öt [újjászületési] út kerékforgató király, Wudao zhuanlun wang 五道轉輪王), akinél eldől az elhunytat megillető újjászületés pontos típusa. Nyilvánvaló, hogy ez az ellentmondás a szöveg és a benne leírt elképzelések történeti változásából ered, amit itt nem vizsgálunk.

ÖSSZEFOGLALÁS

A népi buddhista elképzelésekben fontos szerepet játszó Tíz király közül a legfontosabb pre-buddhista alak egyértelműen a Tai-hegy ura, akinek udvarában (a hetedik udvarban) az elhunyt lélek a 43–49. napokon tartózkodik. Az inkább konfuciánus hagyományra visszamenő teljes, hároméves cikluson belül a 49 nap egy önálló, kisebb egységet képez, aminek oka, hogy a kínai nyelvre is lefordított buddhista művekben a köztes lét éppen 49 napig tart. Első ránézésre paradoxnak tűnhet, hogy éppen a pre-buddhista eredetű Tai-hegy király a jelzi a buddhista köztes lét időszakának végét. Érdemes tudatosítani, hogy a Tai-hegy a halott sorsát életbeli tettei alapján egy az élők számára nem látható helyen el-

⁶⁵ A fogalom háttéréről lásd például Cuevas 1996, Kritzer 2000.

⁶⁶ Buswell & Lopez 2013: 50.

döntő bíró funkcióját töltötte be a buddhizmus előtti Kínában. Hasonló módon a személytelen, de szintén a tettek alapján működő buddhista elképzelések szerint a halott egy az élők számára nem látható helyen (köztes lét) tartózkodik, mielőtt elnyerné tettei jutalmát vagy büntetését. Mindezekon túl arra is következtethetünk, hogy a Tai-hegy 49 napos ciklust lezáró pozíciója megerősíti azt a más forrásokból is vélelmezett feltételezést, hogy az utolsó három király csak későbbi változás eredménye, eredetileg tehát a hagyományos kínai elképzelések szerint ítélkező, túlvilági adminisztrációval is rendelkező Tai-hegy zárhatta le a túlvilági eljárás menetét.

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Bowuzhi jiaozheng* 博物志校證. 1980. Beijing: Zhonghua Shuju.
Hou Hanshu 後漢書. 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.
Jiali 家禮. 1987. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
Soushenji 搜神記. 1979. Beijing: Zhonghua Shuju.
Taiping yulan 太平御覽. 1960. 4 vols. Beijing: Zhonghua Shuju.
Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 (eds.) 1924–32. 85 vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.
Xuzangjing 續藏經 (Xinwenfeng Reprint 新文豐影印本). 1975. 150 vols. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Brown, Miranda 2007. *The Politics of Mourning in Early China*. Albany, NY: SUNY Press.
 Buswell, Robert E. Jr. & Lopez, Donald S. Jr. 2013. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
 Campany, Robert F. 1990. „Return-from-Death Narratives in Early Medieval China.” *Journal of Chinese Religions* 18: 91–125.
 Chavannes, Édouard 1910. *Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Leroux.
 Choe, Kyungwon 2011. *Marginalized yet Devoted: Buddhist Paintings Commissioned by Nuns of the Early Joseon Palace Cloisters*. (PhD diss., University of Kansas)
 Chui, Chak – Kwan, Lok Yiu 2011. „Taishan shen xinyang fazhan qianlun 泰山神信仰發展淺論 [A Tai-hegy szellemében való hit rövid összefoglalása].” *2010–2011. Paper 5*.
http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_5/5 (Utoljára megtekintve: 2015. jan. 19.)
 Cook, Constance 2009. „Ancestor Worship during the Eastern Zhou.” In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion. Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 1. Leiden – Boston: Brill, 237–280.
 Cuevas, Bryan Jaré 1996. „Predecessors and Prototypes: Towards a Conceptual History of the Buddhist Antarābhava.” *Numen* 43.3: 263–302.
 Csongor Barnabás (ford., utószó) 1980². *Vu Cseng-en, Nyugati utazás avagy a Majomkirály története*. I. kötet. Budapest: Európa Könyvkiadó.
 Dudbridge, Glen 2005. „The General of the Five Paths in Tang and Pre-Tang China.” In: *Books, Tales and Vernacular Culture*. Leiden–Boston: Brill, 238–253.

- Ebine Toshiro 海老根聡郎 1986. „Kin Shoshi fude jūō zu 金処士筆十王図 [Jim Chushi Tiz király képei].” *Kokka* 国華 1986.10: 20–29.
- Ebrey, Patricia Buckley (trans.) 1991. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press.
- von Glahn, Richard 2004. *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giès, Jacques (ed.) 1995–1996. *Les arts de l'Asie centrale: la collection Paul Pelliot du Musée nationale des arts asiatiques*. 2 vols. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Guo, Jue 2011. „Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China.” In: Olberding, Amy – Ivanhoe, Philip J. (eds.) *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany, NY: SUNY Press, 85–115.
- Hamar Imre 1998. „Vu-ti áldozata az égnek és a földnek.” In: Tar I. (szerk.) 1998. *Szöveggyűjtemény az Augustus-korhoz*. Szeged: JATEPress, 168–173.
- Jiang Shoucheng 姜守诚 2010. „Shiwang xinyang Tang-Song diyu shuo zhi chengxing. 十王信仰唐宋地狱说之成型 [A Tiz királyban való hit és a Tang-, illetve Song-kori pokolelképzelések kialakulása].” *Hunan keji xueyuan xuebao* 湖南科技学院学报 31.9: 81–87.
- Kajitani Ryoji 梶谷亮治 1974. „Nihon ni okeru jūō zu no seiritsu to tenkai 日本における十王図の成立と展開. [A japán Tiz király képek születése és fejlődése].” *Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 97: 84–95.
- Kajitani Ryoji 梶谷亮治 1979. „Riku Shinchū fude jūō zu 陸信忠筆十王図 [Lu Xinzong Tiz király képei].” *Kokka* 国華 1020: 22–38.
- Kalmár Éva (ford.) 2010. *Mulian megmenti anyját. Kínai buddhista pokoljárás-história*. Budapest: Syllabux.
- Knapp, Keith N. 1995. „The *Ru* Reinterpretation of *Xiao*.” *Early China* 20: 195–222.
- Kritzer, Robert 2000. „Rūpa and antarābhava.” *Journal of Indian Philosophy* 28: 235–272.
- Kutcher, Norman 1999. *Mourning in Late Imperial China Filial Piety and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kwon, Cheeyun 1999. *The 'Ten Kings' from the Seikadō Library*. (Ph.D. Dissertation, Princeton University)
- Kwon, Cheeyun 2005. „The Ten Kings from the Former Packard Collection: A Reassessment.” *Oriental Art* 55.2: 28–36.
- Ledderose, Lothar 2000. „The Bureaucracy of Hell.” In: *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*. Princeton: Princeton University Press, 163–185.
- Miya Tsugio 宮次男 1990. „Jūō kyō e ni tsuite 十王経絵について [A Tiz király szútra illusztrációról].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 5: 81–118.
- Miya Tsugio 宮次男 1992. „Jūō kyō e shūi 十王経絵拾遺 [Néhány megjegyzés a Tiz király szútra illusztrációról].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 7: 1–63.
- Miya Tsugio 宮次男 1993. „Jūō jigoku e 十王地獄絵 [A Tiz király pokolábrázolásai].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 8: 5–24.
- Nakano Teruo 中野照男 (ed.) 1992. *Enma, jūō zō* 閻魔・十王像. [Yama – the Images of the Ten Kings] (Nihon no bijutsu 日本美術 313.) Tokyo: Shibundō.
- Nickerson, Peter 2006. „‘Let living and dead take separate paths’: bureaucratisation and textualisation in early Chinese mortuary ritual.” In: Penny, Benjamin (ed.) *Daoism in History. Essays in honour of Liu Ts'un-yan*. London and New York: Routledge, 10–40.
- Pirazzoli-t-Serstevens, Michèle 2009. „Death and the Dear: Practices and Images in the Qin and Han.” In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion. Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 2. Leiden – Boston: Brill, 949–1026.

- Poo, Mu-chou 2009. „The Culture of Ghosts in the Six Dynasties Period (c. 220–589 C.E.)” In: Poo, Mu-chou (ed.) *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden – Boston: Brill, 237–267.
- Poo, Mu-chou 2011. „Preparation for the Afterlife in Ancient China.” In: Olberding, Amy – Ivanhoe, Philip J. (eds.) *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany, NY: SUNY Press, 13–36.
- Seidel, Anna (with an appendix by Marc Kalinowski) 1982. „Tokens of Immortality in Han graves.” *Numen* 29.1: 79–122.
- Takasu Jun 鷹巢純 1993. „Meguri wataru akudō: Chōgakuji-bon rokudō jūō zu no zuzō o megutte めぐりわたる悪道 — 長岳寺本六道十王図の図像をめぐって [Átkelni a rossz ösvényeken – a Chōgaku templom Hat ösvény és Tíz király képeinek ikonográfiájáról].” *Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 211: 39–59.
- Teiser, Stephen F. 1993. „The Growth of Purgatory.” In: Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (eds.) 1993. *Religion and Society in T’ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 115–145.
- Teiser, Stephen F. 1994. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Teiser, Stephen F. 1999. „Picturing Purgatory: Illustrated Versions of the Scripture of the Ten King.” In: Drège, Jean-Pierre et al. (ed.) 1999. *Images de Dunhuang. Dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*. Paris: École française d’Extrême-Orient (Mémoires archéologiques, 24), 169–197.
- Tokushi Yūshō 禿氏祐祥 – Ogawa Kan’ichi 小川貫弼 1963. „Jūō shōshichi-kyō santōken no kōzō 十王生七経讚図巻の構造 [Az élet heteseiről szóló Tíz király szūtra himnuszainak és illusztrációinak felépítése].” In: *Chūō Ajia bukkyō bijutsu. Seiiki bunka kenkyū*. 中央アジア佛教美術. 西域文化研究. Vol. 5. Tokyo: Hōzōkan, 255–296.
- Tőkei Ferenc (vál., ford., bev., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány
- Whitfield, Roderick (ed.) 1985. *The Art of Central Asia: the Stein Collection in the British Museum. Volume 2*. Tokyo: Kodansha International — Trustees of the British Museum.