

SZOJKA Éva Szilvia  
**A kínai buddhizmus korai szakaszának  
szövegfordítási problémái**  
*A xuanxue és Dao An – az eredendő nemlét iskola – tanításainak  
egymásra hatásán keresztül*

**Bevezetés**

A buddhizmus meghonosodása Kínában a kezdeti időszakról<sup>1</sup> kezdve, amikor még nem bírt különösebb hatással, egészen a meghonosodás,<sup>2</sup> majd az alkalmazás<sup>3</sup> korszakáig, hosszú folyamatot járt be. Az ismerkedés időszakában a fordításoknak nem volt kialakult módszere. A buddhizmus iránt érdeklődőknek, és az akkor még meglehetősen idegen tanokat ismertető buddhista szerzeteseknek azzal a problémával kellett szembenéznük, miként adjanak át, ismertessenek meg a kínai kultúra és gondolkodás számára merőben idegen és meglehetősen távolálló gondolati rendszert magukba foglaló komplex vallási szövegeket, tanításokat.

*Dao An* 道安 (314–385) a kínai buddhizmus kialakulásának abban a szakaszában élt és tevékenykedett, amikor a sajátosan kínai buddhista iskolák még nem jöttek létre. Ez volt a formálódás, az új tanokkal való ismerkedés időszaka, amikor a kínai hívek, írástudók, még csak tapogatóztak az új – és folyamatosan bővülő – buddhista szövegek között. Tapogatózás volt ez egy ismeretlen talajon, amikor a saját kulturális és filozófiai gyökerektől még nem tudtak kellőképpen elszakadni, ami pedig értelemszerűen szükségszerű ahhoz, hogy a buddhista szövegeket az eredetihez hű értelemben lehessen tanulmányozni. Mindez egyértelműen megmutatkozott a korabeli szövegek, magyarázatában és a fordításokban egyaránt.

*Dao An* élete és munkássága, a buddhista tanításokban való elmélyülés, a buddhista szövegek eredeti értelmének tanulmányozása, megértése és elsajátításának folyamata, azok valamennyi sikerével, küszködésével jó példa arra, hogy milyen nehézségekkel jár valamely idegen kultúrából érkező meghatározott, filozófiailag, vallásilag komplex rendszernek egy másik, szintén kialakult fogalomhasználat, terminológiával és bölcséleti rendszerrel rendelkező kultúra nyelvére való megfelelő, minél kevesebb félreértést eredményező átkódolása.<sup>4</sup>

**A buddhizmus Kínába kerülésének kezdetei, a fordítási problémák és a buddhista-taoista filozófia különbözőségei**

**a) A buddhizmus Kínába érkezése és a *pradnya* filozófiája**

A buddhizmus hosszú fennállása óta jelentős változásokon ment keresztül. A dolgozat szempontjából az első két korszaka jelentős<sup>5</sup>: a régi buddhizmus, ami nagyjából megegyezik azzal, ami később a *hinájána* néven vált ismeretessé, és a *mahájána* felemelkedése.

Az első időszak, a buddhizmus korai időszakának, mely tisztán indiai maradt, központi vonulata az egyes ember saját elméje feletti uralom megszerzése volt, embereszménye az *arhat*<sup>6</sup>, aki megszabadul az ún. tíz bilincstől<sup>7</sup> és eléri a *nirvánt*.<sup>8</sup>

A korai *hinájána* alapvető tanítélei röviden összefoglalva a következők voltak: a Buddha a tűzhez hasonlítja világunkat, tűzben a világ – mondja –, hiszen lángra lobbantották a szenvedély, a harag és a balgaság:

„Minden lángban áll szerzetesek. [...] Lángban állnak a jelenségek, lángban áll a látás<sup>9</sup>, lángban állnak a látványok okozta érzések, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, akár sem fájdalmasak. Mi gyújtotta lángra? A szenvedély tüze, a

harag tüze, a balgaság tüze gyújtotta lánggra; a születés, a halál, a bánat, a fájdalom, a szenvedés. A szomorúság, a gyöttelelem gyújtotta lánggra, mondom nektek. [...] Lángban áll az értelem, szerzetesek. Lángban állnak az igazságok, lángban áll a gondolkozás, lángban állnak a gondolatok [...] Ha egy okos, nemes tanítvány ezt belátja, akkor elfordul a szemtől<sup>10</sup>, elfordul a jelenségektől, elfordul a látástól, elfordul a látványoktól, elfordul a látványok okozta érzésektől, akár kellemesek, akár fájdalmasak, akár sem kellemesek, és sem fájdalmasak. [...] Ha mindezekről elfordult, eléri a vágytalanságot. A vágytalanság révén megszabadul. Ha megszabadult, tudatára ébred: «megszabadultam», s felismeri, hogy megszűntek a születések, elérte a tökéletességet, cselekvését befejezte, nincs többé köze az élethez<sup>11</sup>.<sup>12</sup> Mindezek miatt tehát egyértelműen következik a dolgok állandótlansága, aminek elsődleges forrása nemtudásunk, ami tévesen tartalommal tölti fel a tartalommal nem rendelkezőket. A dolgok állandótlansága miatt pedig minden világi törekvésünk értékét veszti, hiszen azok – a dolgok természetéből következően – sosem vezetnek hosszantartó eredményre vagy maradandó megelégedettségre. Végül a halál megfoszt mindattól, amit életünk során elértünk vagy szeretünk. Tehát kihangsúlyozza, hogy hiábavaló bármiféle biztonság keresése, hiszen az állandótlanság közepette az nem megtalálható.<sup>13</sup>

A *nirvána*<sup>14</sup> – aminek mibenlétének megmagyarázására nem törekednek a buddhisták, inkább magukban próbálják megvalósítani<sup>15</sup> – pedig az az állapot, ahol kialszik a fent említett tűz.<sup>16</sup> A buddhista meditáció három céljáról Conze a következőket mondja: 1. megpróbálja megakadályozni, hogy figyelmünk elmerüljön az érzéki világ szüntelenül változó ingereiben, valamint az önmagunkra irányuló gondolatokban. 2. Megkísérli irányítani a figyelmet az érzéki világról egy finomabb területre, hogy lecsendesítse az elme nyugtalanságát. Az érzékszervi tapasztaláson alapuló tudás csakúgy, mint az érzéki élet, természetéből fakadóan elégtelen. Csak azt érdemes tudni, amit a meditáció során tapasztalunk meg, amikor érzékszerveink kapui zárva vannak. (Az átlagember tudását és látókörét behatárolják az érzékszervei). 3. Az, hogy behatoljunk az érzékszervek feletti valóságba, és transzcendentális tapasztalatokat szerezzünk. Ez az út vezet el az ürességhez, az egyetlen és végső valósághoz.<sup>17</sup>

A *mahájána* kialakulása a nyugati időszámítás kezdete körüli évszázadokra tehető.<sup>18</sup> Két fő iskoláját különböztetik meg, a *madjamakát* és a *jógácsárát*<sup>19</sup>. Tanításainak újítása – az öt megelőző korszakhoz képes – a következőkben foglalható össze: az *arhatság* eszményét felváltja a *bódhiszattva*<sup>20</sup> ideálja. A *bódhiszattva* olyan lény – az *arhattal* szemben, akinek célja egyéni megvilágosodása –, aki a megvilágosodás elérésével nem távozik a *nirvánába*, hanem a könyörületessége (*karuná*) folytán célja az összes lény megszabadításának elősegítése. A megvilágosodás felé vezető útját pedig az ún. hat *páramita*<sup>21</sup> gyakorlása alkotja, név szerint: az adás (*dána*), az erkölcsösség (*síla*), a türelem (*ksánti*), az akaraterő (*vírja*), a meditáció (*dhjána*) és a bölcsesség (*pradnyá*).<sup>22</sup> Mindezekon kívül még hangsúlyos szerepet kapott az *upája-kausálja*, az ún. ügyes eszköz, aminek lényegében a *bódhiszattva* azon képessége, hogy ki tudja választani a megfelelő eszközt mások megsegítésére. Végül pedig jellemzője, hogy olyan kérdéseket tárgyal, mint például az üresség, „akkéntiség” stb.<sup>23</sup>

A *bódhiszattva* bölcsessége (*pradnyá*) az üresség fogalmának megértése, azaz a dolgok természetének megismerése, vagyis annak, hogy a dolgok lényegüket tekintve önvaló nélküliek. A 3. században keletkezett *Dasabhúmiika-szútra* írja le a *bódhiszattva* útjának tíz szintjét. Az első hat szint a korábban említett hat *páramitá*, melynek hatodik tagja a bölcsesség, vagyis az a szint, amikor megérti a dolgok valóságának üresség-teremtését, s lehetősége lesz az eltávozásra, a létforgatagból való kilépésre.<sup>24</sup>

A dolgok üresség-természete azt jelenti, hogy az ún. *dharmák* (a világot felépítő lételemek) önvaló nélküliek, nem létezőek. Vagyis üresek, amit másképpen „akkéntiség”-nek, „olyanság”-nak is neveznek (*tathatá*)<sup>25</sup>, ami pedig az összetett világ illuzórikus voltát jelöli. A buddhista ún. „kettős igazság tana” pedig ebből következően azt jelenti, hogyha minden dolog végső lényegét tekintve egy és ugyanaz, akkor nincs különbség az abszolút és a relatív, a *nirvána* és *szanszára* között. Vagyis kimondja a *szanszára* és a *nirvána* lényegi azonosságát.<sup>26</sup> A valós tudás – mondja Conze – ilyen értelemben felülemelkedik mind a szubjektum és az objektum, mind az állítás és a tagadás kettősségén.<sup>27</sup>

Ennek az újonnan értelmezett *prajna* fogalom és ürességtan kifejtésével, magyarázatával első ízben az ún. *Prádnypáramitá-szútrák* azaz a *Bölcsesség Tökéletessége szútrái*<sup>28</sup> – melyek a *mahájána* első szövegei – foglalkoznak. Az i.e. I. század körül keletkezettek<sup>29</sup>, s ezek voltak egyben az első *mahájána* szövegek. A *prajñā* szövegek legrégebbi változata a nyolcezer versszakos *Astaszáhszrika*, avagy a *Bölcsesség tökéletesítése*, melyet később lerövidítettek, majd különböző hosszúságú változatai váltak népszerűvé.<sup>30</sup> Tételeik nem tartalmazzak részletesen kidolgozott filozófiai érveléseket, s majd a *madjamaka* iskola helyezi őket átfogó egységes rendszerbe.<sup>31</sup>

A buddhista szövegek kínaira fordítása a 2. század közepe táján kezdődött. Első hullámban az ún. *dhjána*<sup>32</sup> és a *pradnyá*<sup>33</sup> tárgykörével kapcsolatos szövegek kerültek a fordítók kezei alá. A kínai buddhizmus kialakulásának ezen korai időszakának két jelentős fordítója *An Shigao* 安世高 és *Lokakséma* (*Zhi Lou Jia Chan* 支婁迦讖 vagy 支謙) voltak. *An Shigao* 安世高 meditációval (*dhjána*) és a kategóriák tárgykörével kapcsolatos hinájána buddhizmus szövegeit fordította.<sup>34</sup> A *Seng You* által, 518-ban összeállított *A tripitakára vonatkozó feljegyzések gyűjteménye* (*Chu sanzang ji ji* 出三藏記集) alapján 35 művet tulajdonítanak *An Shigaonak*, azonban valószínűsíthető, hogy *An Shigao* ténylegesen csak jóval kevesebb művet fordított le. Míg *Lokakséma* a *mahájána* buddhizmus tanításába tartozó *prajñāpāramitā* irodalom szövegeit fordította kínaira.<sup>35</sup> Főbb fordításai: a *Vimalakīrti Sūtra*, *Amitābha Sūtra* és a *Pradnyá Szútra* voltak.<sup>36</sup> Az akkori-ban érkezett buddhista szövegeket a fordítók neveiről, *An Shigao*-féle *An Shigao-xi* 安世高系, illetve az utóbbit pedig *Lokakséma*-féle *Zhiloujiachen-xi* 支婁迦讖系 irányzatnak is nevezik.

A *pradnyápáramit*, azaz a tökéletes bölcsesség szútráit a Késő-Han kortól kezdték el kínaira fordítani. A *pradnyá* irodalom szövegeit – melyek nem szisztematikusan értelmezések – a későbbiekben a *madjamaka* iskola kísérte meg rendszerbe foglalni.<sup>37</sup>

A kínai *pradnyá* iskolákat úgy nevezik, hogy a „hat iskola és a hét alapelv” (*liujia qizong* 六家七宗). A hat iskola:

1. az „eredendő nemlét” iskola (*benwu zong* 本無宗)
2. a „tudat nemléte” iskola (*xinwu zong* 心無宗)
3. a „formában tartózkodás” iskola (*jise zong* 即色宗)
4. az „elraktározott benyomások” iskola (*shihan zong* 識含宗)
5. a „káprázat változása” iskola (*huanhua zong* 幻化宗)
6. az „okok kapcsolódása” iskola (*yuanhui zong* 緣會宗)

A hét alapelv pedig a felsorolt hat iskola, amihez még csatlakozik az első – az „eredendő nemlét” (*benwu zong* 本無宗) – iskolának egyik irányzata, a „különböző eredendő nemlét” (*benwu yi zong* 本無異宗) iskola is.<sup>38</sup>

A *Wei-Jin*<sup>39</sup> időszakban a kínai gondolkodás szellemi életét – amikor a buddhista *pradnyá* irodalom is nagy népszerűségnek örvendett, és kialakultak a kínai *pradnyá* iskolák – alapvetően két irányzat, az ún. nevek iskolája *mingjiao* 名教 és az ún. titokzatos

tanulmányozása *xuanxue* 玄學 határozta meg. Az előbbi lényegében a konfuciánus és a legista fogalmak és tanok elegye. Az iskola központi vonulatát *név ming* 名 és *valóság shi* 實 viszonyának egyeztetése határozta meg. Az elnevezés utal a konfuciánus etikai rendszerre, illetve a konfuciánusok a nevek kijavításának *zhengming* 正名<sup>40</sup> tendenciájára. A Han-kortól a terminus elsősorban olyan morális és politikai elvekre vonatkozik, mint például az ún. három kardinális vezérelv *sangang* 三綱 és az öt állandó erény *wuchang* 五常. Az általuk képviseltek a Wei-Jin korban szemben állt a természetesség és spontaneitás fogalmával *ziran* 自然, illetve az azok által meghatározott magatartással.

Az ún. titkokzatos tanulmányozása elsősorban *Lao-Zhuang*<sup>41</sup> hagyományra támaszkodó, illetve a Változások Könyvére *Yijing* 易經 alapozó filozófiai irányzat, éppen ezért neotaoistáknak is szokták nevezni őket. Elsősorban ontológiai problémákra keresték a választ, az állandóan változó világ mögött húzódó elv megtalálására koncentráltak.<sup>42</sup> Központi fogalmaik a „levés” 有 *you*, „nemlevés” 無 *wu*<sup>43</sup> voltak, ezért úgy is szokták emlegetni, mint „a levésről és nemlevésről szóló beszéd” (*youwu zhi shuo* 有無之說). Említést érdemel még ezzel kapcsolatban *xuanxue* irányzathoz és egyben a korhoz szorosán kötődő ún. tiszta beszélgetések *qingtan* 清談 iskolája, amely szociális és politikai témáktól mentes, elsősorban szellemi és metafizikai kérdésekkel foglalkozott.<sup>44</sup>

Kezdetben, tehát – kialakult kínai buddhista fogalomhasználat hiányában – komoly problémát okozott a szanszkrit buddhista terminológia kínai nyelvre történő fordítása. A probléma áthidalására eleinte az ún. „fogalmak párosítása” *geyi* 格義 módszerét alkalmazták, ami lényegében azt jelentette, hogy elsősorban egy közeli *xuanxue* vagy *laozhuangi* terminus szolgált valamely új, ismeretlen, illetve magyarázandó buddhista kifejezés kínai nyelven történő megadására. Ennek elsősorban két oka volt, egyfelől a buddhizmus és a taoizmus (neotaoizmus) látszólagos hasonlósága, másfelől pedig a kor kívánalmainak való megfelelés igénye, minthogy a kor szokásainak és a szellemi viták irratlan „játékszabályinak” megfelelően egy művelt írástudónak – mindegy, hogy taoista, műkedvelő írástudó, buddhista szerzetes stb. volt-e – ha elismerésre és odafigyelésre vágyott, úgymond kötelessége volt klasszikus taoista idézetekkel alátámasztani érvelésének menetét, illetve mondandójának hiteleségét. *Dao An* – jóllehet maga ellenezte a *geyi* módszerét – például a buddhista „két igazságot” *erdi* 二諦, a *Laozi*-tól vett kifejezésekkel, az „elmondható út” *kedao* 可道 és a „örök út” *changdao* 常道 terminusaival hozta párhuzamba, illetve magyarázta. Az előbbit a bódhiszatra megmutatkozó, az utóbbit a bódhiszatra transzcendens bölcsességére utalt *Dao An* értelmezésében.<sup>45</sup> Ezen kifejezések alkalmazása valamilyen szinten érzékeltette a „két igazság” mögött húzódó distinkciót, ugyanakkor azzal a hátránnyal járt, hogy a buddhista tanok mélyebb megértéséhez nem kerültek közelebb. Ugyanis a *Laozi* által alkalmazott kifejezés név és valóság viszonyára, míg a buddhista terminus a jelenségvilág „relatív igazságára”, és a végső igazságra utal, ami szerint a dolgoknak nincs önvalója, vagyis természetüket tekintve üresek.<sup>46</sup>

Ahhoz, hogy egyrészt egyértelmű legyen *xuanxue* és a buddhizmus közötti szoros kölcsönhatás oka, másrészt pedig hogy megértsük, mért okozott az eredtihez képest eltérést a taoista és a *xuanxue* nyelvezetének alkalmazása a buddhista tanok ismertetésében, először a *you* 有 és *wu* 無 fogalomtörténeti fejlődését kell megvizsgálnia *laozhuangi* és *Wei-Jin xuanxue* hagyományában.

#### **b) Laozi és Zhuangzi filozófiájának rövid összefoglalása, valamint a buddhizmus és a taoista filozófia különbségei**

A taoizmus és buddhizmus látszólagos hasonlóságának okai egyfelől a vallásos taoizmus és buddhizmus gyakorlatának hasonlóságaiban, főképpen a meditációban<sup>47</sup>,

légzésgyakorlatokban keresendők<sup>48</sup>. Másfelől a filozófiai taoizmus gondolati rendszerében, fogalomhasználatában találhatók.<sup>49</sup>

Nézzük meg először, mért is tudott a taoizmus elsősorban *Laozi* és *Zhuangzi* filozófiája az avatatlan érdeklődő számára a buddhizmushoz hasonlónak látszani.<sup>50</sup>

*Laozi* azt mondja: „Az ellentétesség a dao mozgása.”<sup>51</sup> Ez *Laozi* filozófiájának egyik kulcsmondata. Ez nem csupán egy természeti, hanem egyben az emberek életét meghatározó törvény is. Ott munkálkodik az emberek világában, kihat mindennapjaikra, az ország és az egyéni ember életére egyaránt. Így lesz *Laozi* filozófiájának egyik központi vonulata az **állandó mozgásban és változásban levő világban a harmónia megtalálása**.

„A dao szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket. Minden létező hátán hordja a yin-t, keblén viseli a yang-ot, s az átható lehetet teremt összhangot (e két principium között).”<sup>52</sup> A dolgok tehát attól kezdve, hogy kiváltak az „Egyből” vagyis az egységből, belépnek a dualitás, s így a változás világába. A dolgok állandó változásban, mozgásban vannak tehát, s ha elérik egyik végpontjukat, akkor visszafordulnak a másik felé.<sup>53</sup> A 32. versszakban *Laozi* a következőket mondja: „Amikor elkezdődött a faragás <a rend megteremtése>, megjelentek a nevek (míng). S minthogy a nevek már megjelentek, [velük] meg lehet ismerni a határokat is. Aki tudja, hol kell megállnia, elkerülheti a veszélyeket.”<sup>54</sup> Vagyis a neven keresztül megismerhetőek a határok, a határok ismerete pedig annak a kulcsmozzanata, hogy megtudjuk, hol kell megállni, vagyis képesek legyünk a nyugalomban, az ún. középúton maradva, a szélsőségek elkerülésére.

*Laozi* bölcs emberének *sengren* 聖人 célja tehát, hogy a dolgok változása között harmóniát teremtesen, s megtalálja a dolgok változásában az egyenesúlyt.<sup>55</sup> A bölcs ember nemcsak abban különbözik a néptől, hogy képes mindezt megvalósítani, hanem ő az, aki életével példát mutat, sosem gyengül el, nem lendül ki valamelyik szélsőséges irányba, s így a nem-cselekvés megvalósításával „irányítás nélkül irányítja”, segíti az égalattit a béke megteremtésében és fenntartásában.<sup>56</sup>

*Zhuangzi* számára – hasonlóan *Laozi*hoz – „... a dao, amelynek van lényege (*qing* 情) és van megbízhatósága (*xin* 信), de nincs tevékenysége (*wuwei* 無為) és nincs testi formája (*xing* 形); amelyet lehet hagyományozni <tanítani>, de nem lehet megragadni; amelynek birtokába lehet jutni, de amit ne lehet megpillantani; mert önmagában van az alapja, önmagában van a gyökere (*ziben zigen* 白本白根). Olyan régi időktől fogva létezik szilárdan, amikor még az ég és a föld sem létezett; szellemivé tette (*shen* 神) az ősök lelkeit (*gu* 鬼), szellemivé tette az ősi uralkodókat (*d* 帝), megszülte az eget és megszülte a földet. A legvégső pontokon túl van, mégsem magas; a hat égtáj alatt van, mégsem mély; megelőzi ég és föld előtt születését, mégsem régi; idősebb a legrégebbi múltnál, mégsem öreg.”<sup>57</sup>

*Zhuangzi* számára *Laozi*hoz hasonlóan központi kérdés a *dao*val való harmónia, összhang megtalálása, azáltal megvalósítva, hogy az ún. igaz ember „**betölti Égtől rendelt idejét, életútjának delén korai halállal el nem pusztul.**”<sup>58</sup>

A tudással, illetve a helyes tudás megtalálásával kapcsolatos nagy problémája azonban az, hogy mi az, amire alapozva el tudjuk dönteni, valóban igazunk van-e, amit tudásnak vélünk valóban tudás-e. *Zhuangzi* azt mondja a dolgok dualitásának következtében, ha megjelenik „ez”, megjelennek „az” is, „ez” vagy „az” nem tud önmagában tisztán létezni<sup>59</sup>, így nem tudunk az egyikre támaszkodva bizonyosságot szerezni, mert rögtön ott van a másik, márpedig az embernek, ahhoz, hogy tudásra tegyen szert kapszkodókra van szüksége, csakhogy „*amire kapaszkodik, az nem szilárd.*” *Zhuangzi* válasza azonban pozitív a kérdésre, az igaz tudás igenis létezik, és megtalálható: „*ha van igaz ember, akkor van igaz tudás.*”<sup>60</sup> Tehát, ha valaki képes megszabadulni vágyai kötelékéitől, felülkerekedni

a dolgok dualitásán, a változások folytonosságán, az ég (a természet) útját járva, akkor képes igaz tudásra szert tenni, hiszen akkor kapaszkodókra sem lesz szüksége.<sup>61</sup>

*Zhuangzi* továbbá azt mondja, hogy úgy juthatunk közel az igazsághoz, ha megtagadjuk a külvilág benyomásait, és így „elveszítjük” énünk, és ahhoz, hogy ezt megtegyük egyfajta bizalomra, hitre van szükség, abban, hogy léteznek. S ez a fajta bizalom, hit azért, szükséges, mert ami az igazságot illeti, csak lényege van csupán, de nincs olyan alakja, ami által nyilvánvalóvá lenne számunkra létezése.<sup>62</sup>

*Zhuangzi* tehát nemcsak azt mondja, hogy a dolgok változásban vannak, hanem mert éppen változásban vannak, nincsen bizonyosságuk, vagyis nincs semmi, amire támaszkodva biztos tudásra tehetünk szert. A dolgok pillanatok alatt átfordulhatnak a létből a nemlébe. A létből tehát nem lehet kiindulni – mondja *Zhuangzi* –, hiszen viszonylagos, és semminek a léte – ami formával, testtel rendelkezik – nem lehet állandó. Éppen ezért *Zhuangzi* a dolgoktól való eltávolodást, a külvilághoz való ragaszkodás elvetését hirdeti, így ebből adódóan *Zhuangzi* számára – *Laozi*hoz hasonlóan – központi gondolat, hogy megértsük a dolgok, a lét állandó változásának, s így viszonylagosságának voltát.

Nem véletlenül mondja *Laozi* és *Zhuangzi* is egyaránt, hogy a *dao* kiismerhetetlen, hisz törvényei megismerhetőek ugyan, de változásának **lényege** örök titok marad számunkra. Ezért mondja, *Zhuangzi*, hogy tudásunknak korlátja van, s azokra a kérdésekre, amelyek számunkra megválaszolhatatlanok, ne is keressünk választ, a tudás keresésében szintén kerülni kell a szélsőségeket, tudni kell hol kell megállni, ha megtaláltuk a harmóniát, kiteljesítjük sorsunk, az már önmagában elegendő.

**Nincs tehát biztos pont vagy bizonyosság, éppen ezért ki vagyunk téve a dolgok szüntelen változásának.**<sup>63</sup> Míg, ha felismerjük, elfogadjuk, és együtt is tudunk élni a dolgok léte mögött feszülő igazsággal, akkor eljuthatunk egyfajta „állandósághoz az állandótlanságban”. A látszólag megragadhatatlan tehát megragadható lesz, és fordítva. *Zhuangzi* ezért mondja, hogy „*Véget vetni a külvilággal való kapcsolatnak, s mit sem tudni már a dolgok (ilyen vagy olyan) voltáról: ezt nevezem daonak.*”<sup>64</sup>, illetve kicsit lejjebb így folytatja: „*E fordulópont körül forogva, kezdettől fogva (a dolgok) összhangban maradnak a határtalannal (a daoval). Így a helyes éppen úgy határtalan lesz, mint, ahogy a határtalan helytelen is. Ezért mondom, hogy az a legjobb, ha igazi világosságra törekszünk.*”<sup>65</sup> Tehát *Zhuangzi* számára szintén az összhang, a harmónia megtalálása a cél. *Zhuangzi* igaz embere (*zhenren* 真人) pedig az, aki megvalósítva azt a harmóniát, képes kiteljesíteni sorsát.

*Laozi* és *Zhuangzi* számára egyaránt a dolgok változása közepette a harmónia megtalálása, s ezen keresztül a sors kiteljesítésének (nem elpusztulni korai halállal) megvalósítása a cél. A bölcs *shengren* 聖人, akiről *Laozi* beszél, illetve az igaz ember *zhenren* 真人, akiről *Zhuangzi* szól, a belsőt tartja fontosnak, sőt *Zhuangzi* még az életet magát is külsőségnek tekinti. Fontos különbség azonban, hogy a *Laozi* egy bölcs uralkodót keres, *Laozi* bölcs embere tehát az életét a népek „adja” (jöllehet pont így tartja meg önmagának), s a nem-cselekvéssel önmagát háttérbe helyezve segíti a népet, hogy a *daoval* összhangban megelégedettségben, és békében tudjon élni, megoldást kínálva így a kor zavaros helyzetére. *Laozi* bölcs emberének a célja tehát nemcsak önmagában, hanem az égalattiban is a harmónia megteremtése és fenntartása (illetve közreműködni a harmónia megteremtésén és fenntartásában). *Laozi* azt az álláspontot képviseli, hogy ha az emberek képesek lennének önző vágyaik, egyéni érdekeik, a gazdagság, a hírnév hajszolása helyett az ég törvényeivel összhangba kerülni, akkor békében, gondtalanul tudnának élni, kerülve a szélsőséges kilengéseket. Tehát a cél a szélsőségektől mentes élet megvalósítása, egyfajta középben maradás a dolgok állandó változása közepette.

Zhuangzinél azonban a *zhenren*nek nem célja az égalatti „rendben tartása”, teljesen kívül helyezi magát a történéseken, s hidegen hagyja<sup>66</sup> a kormányzás kérdése. Központi kérdés a *zhenren* útja, illetve a természet útjának követése lesz, jóllehet Zhuangzi szintén látja és bírálja a kor kormányzatát, a zűrzavaros helyzetet, de *zhenren*je teljesen kívül helyezi magát a történéseken, és így a kormányzáson is. Vágya egy az égalattival annyiban, hogy nem ellenkezik a dolgok alakulásával, de a középút számára egy ún. „szellemi meghaladás”<sup>67</sup> (*qingshensahng de chaoyue* 精神上的超越), a dolgok fölé való emelkedés, a dolgok általi abszolút meg nem érintettség, s így a kormányzás kérdése is teljesen hidegen hagyja, nem érinti meg. A *shengren*hez hasonlóan kerüli a szélsőségeket, megszabadul kötelékitől, és kötöttségeitől<sup>68</sup>, s a „felülkerekedtség” mosolyával az arcán szabadon kószál. Nem érinti meg a külső és a belső váltakozása, s az élet halálba fordulása sem, hiszen ez a természet törvénye, átalakulás csupán.

*Ruan Ji* 阮籍 *xuanxue* egyik képviselője a következőket mondja *Dazhuanglun* 達莊論 című művében: „Ég és föld erénye harmóniába kerül, nap és hold követi a fényét. A természet egy test, ezért a tízezer létező örök törvénye. A belépés neve csoda, a kilépés neve jel. Az egy lehelet emelkedése és alászállása, váltakozik, de nem sérül.”<sup>69</sup>

Nagyon szépen összefoglalja azokat az elemeket, amelyek a taoista<sup>70</sup> magatartást megkülönböztetik a buddhistáétól. Harmóniába kerülés, a természet rendjének követése, az egység („egy lehelet”, egy test”) gondolata. Mindkettő kötöttségektől mentességet akar, de más a cél. A taoista szabadon akar kóborolni a világban, míg a buddhista megszabadulni a *szamszára* körforgatagától, „megpihenni” az ellobbanásban, ha úgy tetszik ellobbanva megszabadulni. A taoista számára a kötöttségektől mentesség a gondtalan, szabad kóborlásban, míg a buddhista számára a dolgok ürességtartamának felismerésében jelenik meg. A taoista felülemelkedik, és föntről tekint le a világra, a buddhista pedig megszabadul a világ porától, kilép abból és nem tér vissza. A buddhista ellobbanásban szabadul meg, a taoista az egységhez, a forráshoz való visszatérésben. A buddhista egykedvűen szemlél, hátat fordít a világnak, és kísétál belőle, s nemcsak a kötöttségektől, a világ porától szabadul meg, hanem az élettől, az élet körforgásától, az újra meg nem születéstől is. A taoista viszont átadja magát a levésnek, és hagyja magát a szelek szárnyán repíteni. Vagy ahogy *Ruan Ji* mondja: „A pillanat öröme a nem-cselekvő szív által, szabadon kóborolni az egész világban.”<sup>71</sup>

A buddhisták üressége az önvaló nélküliséget jelenti, a vágyaktól való megszabadulás, a nem kötődés, a jelenségvilág hatásaitól való függetlenedést, ami által nem a „felhők meglovaglása” lesz a cél, hanem a körfogásból való kilépés, a megszabadulás, az újra nem testesülés. A taoista filozófiában azonban a vágnélküliség, az eredendő természettel, a dolgok, a természet törvényeivel való azonosulás feltétele, az üresség pedig ezen összefüggésben egy olyan állapotot jelöl, amikor követni tudjuk a dolgok rendjének megfelelő folyását. A káosz *luan* 亂, amikor a dolgok megzavarodnak, , s ez a valóság *shi* 實 elvesztése. Ha az ember a belső önös vágyait követi, és azokkal van teli, akkor az ellentétes lesz a dolgok valós természetével, és a *dao* elvesztéséhez vezet. A taoista bölcs azonosul a *daoval*, s természetesen, spontán 自然而然 *ziran* mozog a világban, aki nem akar megszabadulni ebből a világból, és a világ hatásaitól, hanem aki megtalálta a rendet, a nyugalmat, a harmóniát. Vágytalan és üres, mert a vágyak egyfajta teltséget jelentenek, vagyis valami felé való irányultságot. S vágyakkal telve lenni olyan, mint árral szemben úszni, hisz a dolgok állandó változásban vannak, s például a teli üres, az üres teli lesz, s értelmetlen az állandóan telihez ragaszkodni. Nem azért akar tehát megszabadulni vágyaitól, mert az a szenvedés forrása (legalábbis nem a buddhista értelemben).<sup>72</sup> Az üresség pedig – a taoista értelemben – nem a dolgok valódi természe-

tét jelentik tehát, hanem nyitottságot a *dao*, a világ, az égalatti működésével való harmonizálásra. A vágy nélkülség tehát „nem irányultságot” jelöl.

### A *wu* 無 és *you* 有 fogalmai Lao-Zhuangi<sup>73</sup> filozófiai hagyományában

A „levés” *you* 有 és „nemlevés” *wu* 無 problémája már Laozától kezdve hangsúlyos kérdéskörre volt a kínai filozófiának. Először Laozimél található meg e két fogalom szembeállítás.

Laozi filozófiájában a „nemlevés” egyfelől a „levés” forrása<sup>74</sup>, vagyis a „levés” és a dolgok gyökere *genben* 根本. A dolgok azonban nem belőle, hanem a „levésből” jönnek létre, a „nemlevés” csak a forrást szolgáltatja, amiből először is a „levés” válik ki. A *wu* tehát egy határtalan, alakatlan „massza”, amiből a *you* 有 vég nélkül „gyúrja” a létezőket, amelyek idővel visszatérnek a *wu*-ba, majd ismét kiválnak, s zajlik ez a folyamat végtelen. A „valamivé levés” (keletkezés), vagy éppen a „semmivé válás” (pusztulás) egymásba fordulásának váltakozását tehát a *wu* és *you* kölcsönhatása adja, illetve alapozza azt meg. Így ebben a vonatkozásban a *wu* a dolgok létrejöttének gyökere, a *you* pedig, az ami „megszüli”, létrehozza őket. Ezért mondja Laozi, a *wu*-ról, hogy a dolgok kezdete *shi* 始, a *you* pedig a dolgok anyja *wanwu zhi mu* 萬物之母. A *wu* és *you* tehát nem más, mint a *dao*-ból létrejövő dolgok keletkezésének folyamatában két átmeneti pont, avagy „állomás”, abból, ami még nincs létrejön valami létező. Ebben a vonatkozásban Laozi a *wu*-t a *you* elé helyezi.

Másfelől Laozi gondolkozásában *wu* és *you* szembenállása, egymásba forduló mozgása jelöl egy állandó folyamatot is, ami lényegében mozgatja világot<sup>75</sup>: „Ezért lét (*you* 有) és nemlét (*wu* 無) egymásból születik.”<sup>76</sup>

A *dao* 道 ugyanakkor meghaladja *you* és *wu* kettősségét, szembenállását, s így lesz azok „gyökere” (*ben* 本), illetve válik azok forrásává.

*Chen Guying* összefoglalásában a következőket mondja: a *dao* magába foglalja a *wu*-t és a *you*-t<sup>77</sup>, a *wu* és a *you* lényegében a test és a formanélkülség állapotából a testtel és formával rendelkezés állapotának folyamatában két sarkalatos mozzanatot jelölő terminus. A Laozi által mondott „nemlevés” nem egyenlő a semmivel, hanem a *dao*-nak egyfajta meg nem nyilvánult, meg nem valósult állapota. Egy az érzékek számára rejtve maradt, a *dao*-nak a még alakot nem formált stádiuma, ami a tízezer létező forrása, avagy gyökere, de nem önmagából, hanem a „levésből” hozza létre azokat. A „levés” ugyanis az alaknélkülség és az alakkal rendelkezés állapotának ún. „köztes állapota”, ebben az értelemben megvalósulása a „nemlevés”-nek, amiből a dolgok ténylegesen létrejönnek. A *wu* magába foglalja az élet csíráját, s egyben a határtalan *you*-t is. Így „levés” és „nemlevés” folytonos egymásutánisága, egymást követése, nem más, mint a meg nem nyilvánuló, alakot nem öltő *dao* megnyilvánulásának és a dolgokat létrehozó voltának egy folyamatos tevékenysége, ami ilyenformán a dolgok létrejöttének és létezésének „kulcsa”.<sup>78</sup>

A „nemlevésnek” Laozi értelmezésében tehát három jelentése van<sup>79</sup>:

1. Vonatkozhat egy adott dolog üres részére, ami egyben az adott dolog lényegi része. Ennek értelmében a pohár használhatóságát a pohár üres része adja, ami, ha nem lenne, akkor a pohár mint olyan nem tudna funkcionálni. Vagy az ajtó haszna az, hogy kinyitva átjárhatóságot biztosít.<sup>80</sup>

2. Egy adott dolog létezése előtti, illetve utáni állapot.<sup>81</sup> A „levésnek” ez esetben „abba kell maradnia”, hogy helyet adjon a „nemlevésnek”, s így tovább. *Wu* és *you* egymás ellentétpárjai, ugyanakkor létezésük csak egymás által, illetve egymásból lehetséges.

3. A „legvégső eredet”, ami meghalad minden „levést”, vagyis ami nem rendelkezik azokkal a kritériumokkal, ami által a „levést” mint olyat megragadhatjuk. Egyfajta levés fölött álló létezés jelöl tehát, ami az egyedi létezők szintjén érzékelhetetlen, megfoghatatlan „nemlevés”. Ebben az értelmében a „nemlevés” a *daora* utal. A *daora*, ami alakatlan és név nélküli, ezért ebben a vonatkozásában nem létező, az abszolút létezésstelen-ség.<sup>82</sup> Így a „nemlevés” maga a létezésnélküliség, ami meghaladja „levés” és „nemlevés” szembenállását.<sup>83</sup>

*Laozinél*, tehát a „nemlevés” a „levés” gyökere, *Zhuangzi* azonban *you* és *wu* **azonosságát** hangsúlyozza, azt mondja, hogy a „levésről” egyben az is állítható, hogy „nemlevés”, s ugyanígy a „nemlevésről” az is állítható, hogy „levés”.<sup>84</sup>

Ha a „levés” előtt valóban a „nemlevés” lenne – mondja *Zhuangzi* – akkor, a „nemlevés” *wu* 無 előtt a „nemlevő nemlevés” *wuwu* 無無<sup>85</sup> kellene, hogy legyen. *Zhuangzi* úgy érvel, hogy, ha a „nemlevés” a „levés” gyökere, akkor a „nemlevésnek” is kellene, hogy legyen egy forrása, amire visszavezethető, így ebben az esetben *wunak* 無 a *wuwu* 無無 lenne a forrása, vagyis amiből eredeztethető. Ez esetben viszont a *wuwunak* szintúgy kellene, hogy legyen egy gyökere, és ezt így lehetne továbbgörgetni a végtelenségig, ami abszurdum volna. Vagyis *Zhuangzi* értelmezésében a „nemlevés” nem lehet a „levés” gyökere.<sup>86</sup>

Ezzel szemben azt állítja, hogy a „nemlevés” egyben „levés” is, s ebből adódóan nem egyértelműen elkülöníthetők:

„*Ki képes rá, hogy a nemlétezt tekintse fejnek <kiindulópontnak>, az életet tekintse törzsnek <közbülső állapotnak>, s a halált tekintse farnak <természetes végnek>? Ki ismeri fel, hogy a halál és az élet, a fennmaradás és a pusztulás egy-test (yiti 一体).*”<sup>87</sup> – kérdezi *Zhuangzi*, aki természetesen az utóbbit választaná barátnak, aki valóban érti a lényegét, vagyis „nemlevés” és „levés” azonosságát, egységét.

A *wu* tehát átfordul és *you* lesz, a *you* visszafordul és *wu* lesz, *you* és *wu* egy folyamatnak az előbbi, illetve utóbbi szakasza. Lényegében egy test, vagyis egyazon folyamat két egymást követő aspektusa.

*Zhuangzi* annyiban eltér tehát a *Laozi* által mondottaktól, hogy *Zhuangzi* azáltal, hogy azt mondja lényegét tekintve nem lehetséges *yout* és *wut* kettéválasztani, így ő magát a folyamatot, s annak az egységét, míg *Laozi* a „levés” és „nemlevés” kettőségét, szembenállását hangsúlyozta.<sup>88</sup>

### **A buddhizmus második szakaszának meghatározó szellemi háttere: a *xuanxue* 玄學 filozófiája**

Központi gondolata ezeknek az elméleteknek a „levés” és „nemlevés”, illetve az ezzel kapcsolatos problémák lettek, vagyis hogy mi a dolgok létrejöttének forrása és módja.

A *Wei-Jin* időszakban *He Yan*<sup>89</sup> 何宴 (190–249) és *Wang Bi* 王弼 (226–249) a „nemlevésre” helyezték a hangsúlyt, s ezt tekintették alapnak (*genben* 根本). *He Yan* és *Wang Bi* egyaránt úgy véli, hogy a *you* 有 a *wu* 無-ból ered (*shi* 始), a *wu* tehát – ebben az értelmezésben – mindennek alapja, vagyis a tízezer létező létezésének forrása (*zi* 資) lesz.<sup>90</sup> *He Yan*, *Wang Bi* és a hozzájuk hasonlóan gondolkodók filozófiáját *Zhang Dainian* „a nemlevés filozófiája” elnevezéssel illeti. Számukra az egész világ alapja a „nemlevés”, így a *wu* nincs, aminek ne jelentené alapját. *Laozi* filozófiájából indulnak ki, de gondolkodásuk egyfajta továbbgondolása annak.

*He Yan* a hangok és a színek hasonlatával érvel a *wu* alapként való meghatározása mellett. Azt mondja, hogy a „hang nemlevése” *wusheng* 無聲 az összes hang forrása, a

„szín nemlevése” *wuyan* 無顏 az összes szín alapja.<sup>91</sup> S az előbbiekhöz hasonlóan, a létezők esetében is úgy értelmszerű, hogy a tízezer létező forrása a „nemlevés” legyen.<sup>92</sup>

A neotaoizmus első jelentős képviselője *Wang Bi*, aki *He Yan*hoz hasonlóan a „nemlevést” tartja a „levés” gyökerének (*benti* 本體)<sup>93</sup>. A *Laozi* 40. verséhez írt kommentárjában a következőket írja: „Az égalatti összes létezője, mind a levés által születik, de a levés kezdetét tekintve, (viszont) a nemlevésben gyökerezik.”<sup>94</sup> Másol pedig a következőket mondja: „A levés kezdete a nemlevésben van, ezért a testtel és névvel nem rendelkező ideje, a tízezer létező kezdete; [...] A daoról szólva, a test és név nélküliség kezdetéből való létrejövés (forrása), ez a tízezer létező kezdete és megvalósulása, de létrejöttüknek mikéntjét, azonban nem tudhatjuk, s ez (maga) a csodák csodája.”<sup>95</sup> Illetve azt is mondja, hogy: „A dolgok a nemlevés által nyerik el működésüket, s nincs ami nem erre támaszkodna.”<sup>96</sup> A „nemlevés” tehát a dolgok „levésének” és működésének forrása is egyben.

A *Laozi* 41. versszakában a következőket olvashatjuk: „A legnagyobb négyzögnek (*dafang* 大方) nincsenek sarkai, a hatalmas edény (*daqi* 大器) csak sokára készül el, a hatalmas zene (*dayin* 大音) alig ad hangot, s a hatalmas képnek (*daxiang*) nincsen alakja (*xing*). A dao rejtett, és nincsen neve. Mégiscsak a dao tud támogatni (*dai* 貸) és beteljesedéshez juttatni (minden létezőt).<sup>97</sup> *Wang Bi* az ehhez a versszakhoz írt kommentárjában ad magyarázatot a *wu* alapként való értelmezése mellett: „A testek feltétlen megoszlanak valami által, a hang feltétlen van, amihez tartozik. Ezért az ábra és test, nem a nagy ábra. A zene és a hang, nem a nagy zene.”<sup>98</sup> A „nagy ábra” és a „nagy zene”, itt valami általánosat jelöl, s ez valami hasonló a *He Yan* által mondottakhoz. Valami egyediből, egy bizonyos meghatározott tulajdonságokkal rendelkező testből, hangból, nem jöhet létre valami más. Ezért szükség van valamire, ami azok forrását adja. A „nagy ábra” és a „nagy hang” az ábráknak, illetve a hangoknak a forrása, a *wu* pedig az összes létezőnek az ősatya *wanwu zhi zong* 萬物之宗. A „nagy ábra” nem korlátozódik egyetlen ábrára sem, a „nagy hang” nem korlátozódik egyetlen hangra sem, ezért tud forrásként szolgálni.<sup>99</sup>

A „nemlevés” ugyanakkor *Wang Bi* gondolkodásában nemcsak a „levés”, a tízezer létező forrása, hanem egyben „haszna” *li* 利, és „működése” *yong* 用. Továbbá, a *wu* az, ami által a dolgok visszatérnek egységükbe, így a *wu* maga az egy.<sup>100</sup> Ugyanakkor a dolgok létrejöttének mikéntje az ismeretlen, és a *dao* az, rejti ezt a titkot. A „levés” a „*wu*” megnyilvánulása, a *dao* meg az, ami az egész égalatti működésének csodája.

*Pei Gu* 裴顧 (267-300) „A lét tisztelete” (*Chongyou lun* 崇有論) című munkája és *Guo Xiang Zhuangzi kommentárja*, egy az előbbiekkal ellentétes álláspontot képviselnek. Ők a „levésre” *you* 有 helyezték a hangsúlyt.

*Pei Gu* a *Chongyou lun* című munkájában a következőket írja: „Ez, ami a levés által kutatható, a törvény (*li* 理). A törvény lényege, a levés (*you*).”<sup>101</sup> Továbbá kicsit később így folytatja: „A legvégső nemlevés, nem képes a dolgok létrehozására, így, ami először létrejött, magától jött létre. A magától létrejövés lényege szükségszerűen a levésben van, ha levést tagadjuk, akkor a létrejövés nem lehetséges. A dolgok létrejövése a levésen alapul; az üresség és a nemlevés pedig a levés tagadása. A dolgok táplálása nem a nem alkalmazás (*wuyong* 無用) által tehető teljessé (tökéletesíthető). A létezők sokaságának irányítása (*li* 理), nem a nemcselekvés által nyugszik meg. A kézműves nem eszköz, és az eszközök nem készíthetők a kézműves nélkül. Továbbá abszurd dolog a kézművest nemcselekvőnek nevezni, csak azért mert az edények nem maguk által jönnek létre. Ezért, ha halra vágysz egy mély vízben, nem lehet megszerezni, úgy, hogy lefekszel (a partra) és pihensz; ha valaki madarat szeretne fogni, ami a magas falak fölött van, nem lehet nyugodtan álldogálva lelőni azt; a nyíl vagy a horog alkalmazásának megértése, nem ku-

tatható a nemtudás által. Ebből láthatjuk, ami hozzájárul a létezőkhöz, az mind (valami) létező, hogyan is lehetne az, hogy az üresség vagy akár a nemlevés hozzájárulna a létezők levéséhez (létrejöttéhez)?”<sup>102</sup> Pei Gu tehát szemben Wang Bi álláspontjával a „levés” teszi meg a dolgok alapjának. Azt mondja, hogy „a legvégső nemlevés, nem képes a dolgok létrehozására”, vagyis a dolgok nem tudnak belőle, illetve általa létrejönni. Leleményes hasonlatával úgy támasztja alá elméletét, hogy azt mondja, a „nemlevésre támaszkodás”, olyan lenne, mintha a nyíl kilövését mellőzve próbálnánk vadat löni, vagy a horog vízbedobása nélkül a parton heverészve halat fogni. Az, ami nincs, vagy amit nem teszünk meg, nem tudja valamely dolognak a létrejöttét, megszületését „biztosítani”, vagyis nem szolgálhat forrásként. Ami létrejön, az maga születik illetve keletkezik ( *zisheng* 自生 ), ugyanakkor „levésében” támaszkodik más külső dolgokra, vagyis a létezők kölcsönösen támogatják egymást. A dolgok kölcsönös összefüggésben vannak egymással, „támaszai” egymásnak, vagyis a „levésnek” megvannak a maga feltételei, de azok forrása nem egy rajta kívül lévő „nemlevésben” eredeztethető.

Pei Gu reflektálva Wang Bi írására azt tartja problémának Wang Bi gondolatmenetében, hogy a „nemlevést” teszi meg a „levés” lényegének, illetve azt állítja, hogy a „levés” a „nemlevés” megnyilvánulása, így lényegében azt mondja, hogy a létezők, vagyis az égalatti világán túl van még valami, ami maga a forrása annak.

Guo Xiang 郭象 (252–312) a Pei Gu által kitaposott ösvényen halad tovább. Egyfelől hozzá hasonlóan azt mondja, hogy „nemlevésből” nem jöhet létre „levés”, így szembehelyezkedik a Wang Bi által mondottakkal. Filozófiájában a „nemlevés” szintén úgy értelmezhető, mint „nem valami”, a „levés hiánya”, ami éppen ezért nem szolgálhat alapként.<sup>103</sup> Másrészt a Pei Gu által mondottakkal is szembekerül. Először azon a ponton nem ért egyet Pei Guval, hogy szerinte a dolgok „nincs amire támaszkodjanak” ( *wu suo zijie* 無所資借 ); másrészt azt mondja, hogy a dolgok alapja nemcsak „nemlevés”, hanem „levés” sem lehet. Ennek alátámasztására bevezeti az „önálló változás” *duhua* 獨化 és az „önálló keletkezés” *duyou* 獨有 fogalmait. Az „önálló” bevezetésével pont azt szeretné kifejezni, hogy a dolgok sem nem a *wuból*, sem nem a *youból* nem jöhetnek létre, nem is támaszkodnak semmire, sem külsőre, sem belsőre (a dolgokra illetve önmagukra), csak hirtelen létrejönnek, mindentől függetlenül. Ugyanakkor, magát „az önálló keletkezést” szintén egy misztikus szintre emeli azáltal, hogy azt mondja „önmaguktól létrejönnek a titokzatos mélységes szférában”.

A Guo Xiang által mondott *duhua* tehát, azt jelenti, hogy az egyedi létezők létrejötte nem kötődik semmihez. Ugyanakkor az ún. elv *li* 理 és a sors *ming* 命, meghatározzák működését. Ezek egyben az ember természetét is meghatározzák, aminek következményeként, a *guo xiangi* nem-cselekvés *wuwei* 無為 eltér a *laozhuangi* kontextustól. Guo Xiang *Zhuangzi* kommentárjában a nem-cselekvés eredendő természetnek megfelelő cselekvést jelent. Vagyis ennek értelmében az ember eredendő természete *benxing* 本性 meghatározza cselekvésének lefedettségét, amit nem haladhat meg. Vagyis a nem-cselekvés egy bizonyos, – az elv *li* 理 és a sors *ming* 命 által – meghatározott keretek között mozgást jelöl.

A Guo Xiang által mondott *zisheng* – a Pei Gu által mondottakhoz képest módosulva – filozófiájának egyik kulcsfontosságú fogalma lesz. A *zisheng* nem azt jelenti, hogy „nem más által keletkezik” 非他生, és „nem a levés által keletkezik” 非有生, hanem annyit tesz, hogy „keletkezésének nincs amire alapszik, támaszkodik” 非有因, sőt ki is hangsúlyozza, hogy a keletkezésének nincs forrása, vagyis a tízezer létező hirtelen maga jön létre (mindentől függetlenül, vagyis támaszkodás nélkül).<sup>104</sup>

### **Dao An élete és munkássága: az eredendő nemlét iskola tanításai Dao An magyarázatainak tükrében**

Dao An szerzetességének első korszakában az *An Shigao*-féle meditációs szövegeknek szentelte figyelmét. Majd ezt követően vándorlásai során őt is megérintette a korát erősen meghatározó *xuanxue* szellemisége, és az ennek fényében a szintén virágzásnak örvendő *pradnyá* filozófia világa.<sup>105</sup>

A kínai buddhizmus kialakulásának második fázisában élt és munkálkodott, mely időszak előkészítette a talajt a sajátos arculattal bíró –már ténylegesen – kínai buddhista iskolák kialakulását.<sup>106</sup> Jóllehet elvetette a *geyi* 格義 módszerét, és szövegértelmezése közelít az eredeti buddhista értelmezéshez, mégsem volt képes teljes mértékben elszakadni a kínai filozófia – elsősorban taoista, neotaoista – fogalomhasználatától és nézeteitől, s azokat is beépítette szövegértelmezésébe.

Az eddigiekből jól látható volt tehát *you* és *wu* fogalomtörténeti fejlődése, valamint a buddhizmus és a taoizmus filozófiájának különbsége. Ezeknek fényében érthetőbb lesz tehát, hogy *Dao An* számára miért okozott nehézséget a buddhista tanok ürességelméletének eredeti összefüggésben való értelmezése.

*Dao An*<sup>107</sup> értelmezésében „a nemlét megelőzte a kezdeti átalakulást”<sup>108</sup>, de a dolgok nem belőle jönnek létre, hanem azok változásának és átalakulásának forrásaként az ún. „maga-olyanságot” (*ziran* 自然) adta meg.<sup>109</sup> *Dao An* továbbá a következőket tanítja: „A nemlét megelőz minden átalakulást, az üresség minden forma kezdete. A köznapi ember megértését akadályok gátolják, mivel kötődik a későbbi dolgokhoz. Ha a tudata csak az eredendő nemléten nyugszik, akkor megszabadul a terhektől.”<sup>110</sup>

Az idézett szövegből is egyértelműen látszik, hogy *Dao An* különbséget tesz „nemlevés” (*wu* 無) és „üresség” (*kong* 空) között. Látszik ez egyfelől szóhasználatából – a két kifejezésre két eltérő írásjegyet használ, melyek világosan tükrözik azok különbségét –, illetve magából a szöveg tartalmi részéből, melyben egyértelművé teszi, hogy a *wu* a dolgok változása előtti állapot, az üresség pedig minden forma kezdete. Ez az álláspont már közeledik a buddhista nézethez annyiban, hogy a dolgok „üresség” természetét hangsúlyozza, de még mindig nem tud elszakadni a taoista „nemlevés” fogalmától.

„*Dao An* szerint az „eredendő nemlét” megelőzi az első evolúciót, ez minden forma kezdete. Az ember csak akkor szabadul meg, ha felhagy a „későbbi léthez” (*moyou* 未有) való kötődéssel, s tudata az „eredendő nemlétre” helyezkedik.<sup>111</sup> Jóllehet *Dao An* számára a *wu* nem egészen azonos a taoista *wu*val, hanem a jelenségvilág igaz természetét jelenti. Azonban gondolkodásában még nem tud teljesen elszakadni a kínai filozófiai hagyománytól, s gondolkodásában „levés” és „nemlevés” még mindig szembenállnak, és nem ismeri fel *szamszára* és *nirvána* azonosságát, egységét.”<sup>112</sup>

„Amikor a *Tathāgata* megjelent a világban, az eredendő nemlét 本無 elvét tanította. A mélységes értelmű *Vaipulya-sūtrák*, mind megvilágítják, hogy az öt *skandha* eredetileg nemlétező 本無. Az eredendő nemlét tárgyalása a messzi időkből való. És mért is van ez?<sup>113</sup> „A misztikus teremtés előtt csak az **üresség** 廓然 volt. Majd, ahogyan a kezdeti éter 元氣 egyesült és változott, számtalan manifesztáció formát öltött. Bár a formák további átalakulásokat segítenek elő, de mégis, ami ténylegesen a változásokat előidézte, az a maga olyanság *ziran* 自然. A maga olyanság egyszerűen, ami, hogyan is beszélhetnénk teremtésről? Ennél fogva tudjuk bár, hogy a nemlét megelőzte a kezdeti átalakulást, és az üresség minden dolog forrása, ezen valójában nem azt értjük, hogy a számtalan dolog valamiféle ősi **ürességből** 虛豁 született volna meg.”<sup>114</sup>

Azáltal, hogy a *benwut* a *yuanqi* elé helyezi, illetve így a jelenségvilág mögé helyezi a *benwut*, és így akarva akaratlan egyfajta „levés mögötti levést”. Ez hasonló a *you* mögött húzódozó *wu* létével. Ezért mondja *Tang Yijie*, hogy gondolkodásmódja ebben az ér-

telemben *Wang Bi*hez áll közel. Pont attól a nem tud elszakadni, hogy a létezők világa mögött húzódó nemlétezőt kitörölje gondolkodásából, jóllehet ő azt üresnek tekinti, ami egyfajta közelítés a buddhista tanok felé. De még nem jutott el odáig, hogy **természetét tekintve a *yuanqi*, illetve a dolgok létrejötte előtt való** helyett azt tanítsa, hogy **természetét tekintve üres**. A *Dao Ant* ért későbbi kritikájában értelmezésének ezen része miatt kap kritikákat.<sup>115</sup>

*Kumarajiva* személyében megérkezett a *Dao An* – jóllehet neki magának nem volt alkalma találkozni vele – által olyannyira áhított, a buddhista szövegek értelmezésben megfelelően jártas képzett tanító. Jóllehet a talajt *Kumarajiva* számára az őt megelőző időszakok és végül *Dao An* munkássága tetőzte be, és készítette elő a kínai buddhizmus újabb szakasza számára, amelyben már mind fogalomhasználatában, mind tartalmát tekintve a más kínai filozófiai hagyománytól független kínai buddhista iskolák létrejöttéről beszélhetünk. A buddhista tanok ekkora már kellő mértékben beszivárogtak a kínai köztudatba, s *Kumarajiva* érkezése, s tudása már elegendő volt a fejlődéshez, továbblépéshez. *Dao An* próbálkozásai gyümölcsöt hoztak tehát, kialakult egy sajátos, a kínai filozófiai hagyománytól függetlenedett, ugyanakkor az abba új elemeket építő, s azt gazdagító kínai buddhista terminológia.

#### Jegyzetek

1. Az ismerkedés kora, amikor a buddhista tanok elkezdtek beszivárogni, felépültek az első kolostorok, és megkezdődtek a fordítási munkák.

2. A kínai buddhista iskolák kialakulásának időszaka.

3. A kínai buddhista iskolák keveredése, ugyanis kialakulásukat követően, az állandó kölcsönhatások következtében elkezdődött azok összefonódása. Tanaikat és szertartásaikat illetően egyaránt átvettek egymástól elemeket, s ennek eredményként egy idő után már nem léteztek önálló, tanaikat és szertartásaikat tekintve egyértelműen elválasztható iskolákként.

4. Továbbá ezen a példán jól érzékeltethető, milyen problémákkal kell szembenéznie a nyugati világ filozófusának, amikor kínaiából valamely nyugati nyelven próbálja visszaadni a nyugati kultúrától gondolkodásban, kifejezésmódban erősen különböző vallási, bölcséleti tartalommal bíró műveket. Az a probléma, amivel *Dao An*, valamint kortársai, és az őt megelőző szerzetesek, tudósok, fordítók, szövegértelmezők szembenéztek tehát, jellegét és nehézségeit tekintve hasonló, amint egy adott kínai terminus valamely nyugati nyelven történő visszaadása okoz. Különösképpen azok a fogalmak, amelyek átadásával *Dao An*ék küszködtek, és amelyek a nem megfelelő kontextusba helyezése – mint ahogy azt majd látni fogjuk – az eredeti buddhista tanítások torzulásához vezetett, szintúgy komoly problémát jelent a nyugati tudós számára is.

5. A buddhizmus korszakairól, és történetéről lásd Conze, 2000.

6. Jelentése: méltó, aki az ellenséget legyőzte; szent (Porosz, 1995. 134. o.).

7. Az ún. tíz bilincs: az „én” tévképzete, kétely, szabályokhoz és szertartásokhoz való ragaszkodás, érzéki vágyakozás, gyűlölködés, a formák iránti vágy, formanélküliség iránti vágy, gőg, nyugtalanság és a nem-tudás (Porosz, 1995. 134. o.).

8. A *mahájána* tanok szerint ebben rejlik önzősége, ahol a *bódhiszattva* ideál lehangsúlyosabb eleme lesz, a mások megsegítése a megvilágosodás felé vezető úton.

9. A szöveg igen hosszú, és sok benne az ismétlődő elem, aminek okán csak részben idézem, a későbbiekben minden egyes érzékszervre, és az értelemre vonatkoztatva is elmondja ugyanezt a beszédet, vagyis lángban áll minden: a szem, a fül, az orr, a nyelv, a test, az értelem. (Lásd bővebben Vekerdi, 1989. 46–47. o.)

10. A fültől, orrtól, nyelvtől, testtől és az értelemtől. (Lásd bővebben Vekerdi, 1989. 46–47. o.)

11. Vö. *Zhuangzi*, Szabad kóborlás (Tőkei II. 2005. 58–62. o.)

12. Vekerdi, 1989. 46–47. o.

13. Ebben a vonatkozásban hasonlóságot mutat a taoizmussal, azonban ott az állandótlanság feloldása nem a *nirvánában* való ellobbanás, hanem a *daoval* való harmónia megtalálása, a *dao* törvényeinek követése lesz.

14. A *Nirvána* lényegében az újraszületések folytonosságát fenntartó és a szenvedésekhez vezető összes tényező kialvása, vagyis a buddhista törekvő végső célja (Porosz, 1995. 148. o.).
15. Ez szintén párhuzam megtételére adhat okot a taoizmussal kapcsolatosan – jöllehet a *Dao* és a *Nirvána* fogalmi és azok elérésére vonatkozó tanítások meglehetősen eltérnek egymástól –, hiszen a *Dao* az, ami nem szavakba foglalható, ugyanakkor megtapasztalható, ily módon a szavak számára nem, csak a tapasztalat számára létezik. Persze beszélnek róla, de lényege a szavak mögött húzódik, s csak a tapasztalásban (*tihui* 體會) ragadható meg.
16. Conze, 2000. 22. o.
17. Conze, 2000. 23–24. o.
18. Skilton, 83. Az új szövegek, melyek a *mahájána* tanításai megfogalmazódnak az i.e. I. századtól kezdődően jöttek létre.
19. Lásd bővebben Skilton, 94–104. o.
20. A *bódhiszattva* szó jelentése: *bódhi* megvilágosodás; a *szattva* pedig lény, lényeg jelentéssel bír. (Conze, 2000. 53. o.)
21. Jelentése: „túlsó part, tökéletesség” (Porosz, 151. o.).
22. Porosz, 1955. 151. o.
23. Conze, 2000. 53–54. o.
24. Ez az a lépés, amit a *bódhiszattva* nem tesz meg, lényegében ekkor válik *bódhiszattvává*. (A hetedikről a tizedik szintig a *bódhiszattva* világ fölött álló, de a világban élő transzcendens lény. A tizedik szintet elérve pedig a mennyben egy lótuszon ül, és fényt sugároz a földre. (Porosz, 1995. 140. o.)
25. Vö. Zhuangzi II., Tőkei II. 2005. 67. o.: „A dolgoknak (*wu* 物) mindig megvan az olyanságuk (*ran* 然); a dolgoknak megvan a lehetőségük. Nincs dolog, amely ne lenne (ilyen vagy) olyan; s nincs dolog, amelynek ne lenne lehetősége. Ezért mindaz, ami az „ez” szempontjából megítélve vékony szál vagy (vastag) oszlop, iszonytató rútság vagy *Xi Shi*-féle 西施 szépség, nagyság vagy kicsinyiség, megegyezés vagy eltérés, az a *dao* révén egymásba hatol és eggyé lesz.”
26. Conze, 2000. 58–59. o.
27. Vö. Zhuangzi II., Tőkei II. 2005. 65–68. o.
28. A *Prádnypáramitá-szútráról* bővebben lásd. Hamar: Buddha megjelenése a világban, 23–24. o.; Skilton, 84. o.
29. Conze kialakulásukat, fejlődésüket négy stádiumra osztja. (Conze, 1973. 159. o.)
30. Lsd. bővebben Skilton, 84. o., Hamar, 25. o.
31. Bővebben: Skilton, 94–97. o.
32. A *dhjána* jelentése meditáció, amelynek célja az elme nyugalmanak elérése, s a tudatnak a meg nem világosodott állapotából közvetlenül megvilágodott állapotába átalakítása. Ennek több módja is van, egyik például a test tudatosítása, beleértve feloszlásának fázisait, a halálon való elmélkedés, összpontosítás egy színes tárgyra vagy eszközre, vagy a – taoisták módszereihez is közel álló – légzés tudatosításának gyakorlata. A Buddha által alkalmazott meditációnak nyolc szintje van: 1. a tudatban jelen van a fogalmi gondolkodás, a megkülönböztető gondolkodás, az öröm, a boldogság és a koncentráció; 2. a tudatban már csak az öröm, a boldogság és a koncentráció van jelen; 3. a boldogság és a koncentráció van jelen, amihez a felülemelkedett egykedvűség járul; 4. a tudatban csak koncentrátság és felülemelkedett jókedvűség van jelen; 5. határtalan tér; 6. határtalan tudat; 7. semmilyenység, 8. észlelés és nem észlelésállapota. Ugyanakkor a *dhyāna* a mahájána buddhizmusban az egyik *páramitá* (vagyis a buddhaság állapotához vezető tökéletes erények egyike) (Porosz, 1995. 141. o.).
33. A *prádnjá* kifejezés bölcsességet jelent. A páramiták – a buddhaság állapotához vezető tökéletes erények vagy másképpen a révbejuttató megismerések – egyike, aminek a segítségével a bódhiszattva földöntúli képességekre tehet szert. Kínaiul *banruo* 般若, *banruopoduomiduo* 般若婆多密多 vagy *banruopoduomi* 若婆多密, a szankszrit kifejezés hangalakjának átírása alapján. A *prajñā* szövegek egyik központi tanítása, hogy nemcsak a dolgok – mint ahogy a *hinájána* tanítja – hanem maguk a dolgokat felépítő *dharmák* is üresek, vagyis nem rendelkeznek „önvalóval”, saját léttel (*svabháva*).
34. Hamar, 17. o.
35. Uo.

36. *Hanying zhongguozhexue cidian*, 66.
37. Lásd bővebben: Fehér Judit: *A buddhista középút filozófiája*. In: Tibeti Buddhista Filozófia, Orientalista Munkaközösség – Balasi Kiadó, Bp. 1994.
38. Az iskolákról bővebben: Hamar, 27–29. o.
39. A *Wei* kortól (220–265) a Keleti *Jin* (317–420) korig terjedő időszak.
40. A nevek kijavítása *zhengming* 正名 lényegében az előbbieken említett név 名 és valóság 實 konfucianus értelemben történő összehangba hozása. Vagyis célja az égalatti 天下 rendjének, hamóniájának megvalósulása, vagyis ebben a értelemben, ez tekinthető a *dao*val 道 való harmónia megvalósítása konfucianus módjának.
41. *Laozi* és *Zhuangzi* filozófiájának összefoglaló neve.
42. Ami lényegében a *you* illetve *wu* elsősége melletti állásfoglalás két táborára osztotta a *xuanxue* képviselőit.
43. A *you* 有 fogalmát általában „létnek” szokás fordítani, míg ennek megfelelően *wu* 無 „nemlétnek”, azonban pont azon okokból kifolyólag, amik később tárgyalásra kerülnek, illetve megmutatják, hogy milyen veszélyekkel jár meghatározott tartalommal rendelkező filozófiai fogalmakat egy másik kulturális háttérrel rendelkező filozófiai rendszerből érkező terminusokhoz egyértelműen hozzárendelni, így szakítva a fordítási hagyományokkal, a *you* 有 „levésnek”, a *wu* 無 pedig „nemlevésnek” fordítom. (Várnai András javaslata alapján). Minderre pedig azért van szükség, mert a nyugati filozófiai hagyományban a lét és nemlét fogalmának a kínaitól nagy mértékben eltérő konnotációja van. „A létező (létére tekintettel) többféle módon nyilvánul meg. Ezek a módok, illetve a létező többféle jelentései a következők: a lét mint tulajdonság vagy akcidiens, az igaz-lét, a lét mint lehetőség és valóság (dinamisz és energia), valamint a kategóriák sémája szerinti lét.” (a kategóriális lét). (Fehér M. István előszava Heidegger *Lét és Idő* c. művéhez) (A kínai filozófiában azonban a *you* és *wu* jelentéseit lásd később.)
44. A két irányzat nem tekinthető egyszerűen két rivális iskolának, mert olykor például a *xuanxue* ontológiai nézetei metafizikai kiegészítésként szolgáltak a *mingjiao* számára.
45. Hamar, 36. o.
46. Lényegében a jelenségvilág számunkra megjelenő és „tényleges” valósága közötti megkülönböztetésre utal.
47. Jóllehet a buddhista és a taoista meditáció célja és gyakorlata lényeges különbségeket mutat, ami természetesen következik a két vallás lényegi különbségeiből.
48. A kezdetekben, amikor a buddhizmus megjelent Kínában nagyon sokáig nem egy önálló vallási rendszernek, hanem a taoizmus egyik iskoljának tartották. Ebben az időszakban jellemző volt, hogy nem is az igazán buddhista tantételekkel foglalkozó műveket fordították le, hanem azokat, amik a taoizmushoz – például a fent említett meditációban, légzésgyakorlatokban – hasonlatosnak tűnhetnek, s érdeklődésre tarthattak számot.
49. Fontos megjegyezni, hogy a buddhista tanok megfelelő ismeretének tükrében azonban ez a fajta hasonlóságtétel már semmiképpen nem tehető meg.
50. Itt most alapvetően a taoizmus, mint filozófiai irányzat gondolkodását vizsgálom, – két első legmeghatározóbb alakja – *Laozi* és *Zhuangzi* alapján.
51. *Laozi*/40. (Tőkei II. 2005. 31. o.)
52. *Laozi*/42. (Tőkei II. 2005. 31. o.)
53. Ezért mondja *Laozi* a 9. versszakban, hogy: „Aki túlságosan megfeszíti az íját, az jobban tette volna, ha idejében abbahagyja (a feszítést); aki pedig túlságosan élesre feni a (kését), az nem tudja sokáig megőrizni (élesen). Az arannyal és drágakövel teli termet senki sem tudja megőrizni. Aki gazdagságával és előkelőségével kevélykedik, maga zúdít magára szerencsétlenséget. Ha művedet véghevitte, nyomban vomulj vissza, (mert) ez az ég daoja.” (*Laozi*/9. Tőkei II. 2005. 19.)
54. *Laozi*/32. (Tőkei II. 2005. 28. o.)
55. „Nem vágyakozni pedig: nyugalom. És az égalattiban magától helyreáll a rend.” (*Laozi*/37. Tőkei II. 2005. 29. o.)
56. A bölcs ember – egy hasonlattal érzékeltetve – egy olyan kormányos, aki összhangban és egységben tudja tartani matrójait, hogy így elérje, hogy a hajó nyugodtan evickéljen a tenger hullámain. Tudja, mikor kell megpihenni (nem kihajózni a nyílt vízre), nem ellenkezik a természet törvényeivel, nincsenek saját vágyai, érdekei, illetve érdeke **egy** az égalattiéval, vagyis nem más,

mint a hajón lévőket harmóniában tartani – a nagy viharokat elkerülve – a tenger hullámozása közepette. S a kormányos bölcs ugyan, igazi bölcsessége azonban nem a könyvekből fakad, mert sokkal mélyebb annál. Bölcsessége abban áll, hogy képes a nyugalom fenntartására, nem könnyelmű, és nem csábitják el a csillogó külsőségek (26.), hanem a belsőt tartja fontosnak, a tükör megtisztítását, a *dao*hoz való közel kerülést tartja elsődlegesnek, s így szélsőségektől mentesen, harmóniában képes élni.

57. *Zhuangzi* VI. (Tőkei II. 2005. 80. o.)

58. „*Végigélni <természetes> éveinket és nem pusztulni el útközben korai halállal: ez a tudás igazi kiteljesedése.*” (*Zhuangzi* VI. Tőkei II. 2005. 77. o.)

59. Például, ha a *daot* egy szóval, vagy egy jelentését körülhatároló kifejezéssel akarjuk megadni, akkor nagyon sok nevet tudunk találni rá, melyek azonban nem fedik teljes valóját, csak egy aspektusát mutatják meg, így pl. a tudás, az igaz tudás, szintén maga a *dao*, vagy, ha úgy tetszik a *dao* egy aspektusa. S mint olyan igazak rá a természet törvényei. A dolgok lényegüket tekintve egyek, mondja *Zhuangzi*, de ha kiválnak az egységből, akkor rögtön „ezzé” és „azzá” válnak, elveszítik egységüket, belekerülnek a dualitás világába és, így pusztulásra vannak ítélve. A tudással tehát szintén ez a helyzet, ha azt mondjuk „ez”, akkor rögtön megjelenik az „az” is, tehát nem tudjuk eldönteni, hogy melyik az igaz, s lényegében nem is lehet eldönteni, mert külön-külön egyik se, hanem a kettő együttesen megszabadulva a dualitás viszonylagosságától válik az ún. igazsággá.

60. Felvetődhet a kérdés, hogy *Zhuangzi* szavai értelmében, ha nincs igaz ember, akkor nincs igaz tudás sem? Szerintem *Zhuangzi* mindösszesen annyit mond, hogy önmagában a tudás, mint olyan nem tud létezni, tehát, ha valaki képes a *zheren* útját járni, akkor ezáltal az igaz tudás is magától értetődően létezik. Hiszen felülkerkedve a dolgok dualitásán, a változások folytonosságán, kiteljesítve saját sorsát, nem beleavatkozva a dolgok folyásába a természet törvényei szerint élni, nem más mint az igaz tudást birtokolni.

61. A buddhisták és a taoisták szemlélete a dolgok végső valóságát tekintve, bár nem azonos, ugyanakkor mindkét részről tesznek egyfajta distinkciót a világ hétköznapi, és a beérkezett, illetve a bölcs által megtapasztalt, tényleges igazság között.

62. *Zhuangzi* II. (Tőkei II. 2005.)

63. Ez szintén egy olyan pont a buddhizmus és taoizmus filozófiájában, ahol megegyezés található. Jóllehet a probléma feloldását eltérően oldják meg.

64. *Zhuangzi* II. Tőkei II. 2005. 67. o.)

65. *Zhuangzi* VI. (Tőkei II. 2005.)

66. Ez az ún. *wuxin* 無心, ami lényegében a világ felé egyfajta közönyös magatartást jelöl.

67. „*A tökéletes ember szellemi (shen 神).*” *Zhuangzi* II. (Tőkei II. 2005. 71-80.); *Zhuangzi* VI. (Tőkei II. 2005. 76-89. o.)

68. Ez az ún. *wudai* 無待, a kötöttségektől való mentesség, amit szembehelyez a kötöttségektől függőséggel *youdai* 有待.

69. Saját fordításban. ( *Zhongguo zhhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003. 385. o.)

70. Sőt a *Ruan Ji* által mondottak, nem csak a taoistákra, hanem eleve a kínai gondolkodásra, harmoniára törekvése egyaránt igaznak mondható.

71. Saját fordításban. („聊以娛無為之心，而逍遙於一世”； *Zhongguo zhhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003: 389. o.)

72. A taoista, vagy a kínai nem szenvedésről, hanem zűrzavarról beszél, s a cél ennek az elkerülése, azáltal, hogy spontán követi a dolgok alakulását.

73. *Laozi* 老子 és *Zhuangzi* 莊子 filozófiájának összefoglaló neveként használja a kínai szakirodalom.

74. „*Az égalattiban minden dolog (wan-wu 萬物) a létből (you 有) születik ugyan, de maga a lét a nemlétből (wu 無) születik.*” (*Laozi*/40.; Tőkei II. 2005. 31.)

75. Ez a fajta mozgás elsősorban nem keletkezés és pusztulás, létrejövés és elmúlás folyamata, hanem két szélsőséges pont közötti átmenet, hiszen amint a dolgok elérik végpontjukat, visszafodulnak ellentétjükbe, s ez, ami mozgaja a világot. Ilyen például az üres és a teli közötti váltakozás.

76. *Laozi*/2. (Lásd Tőkei II. 2005. 17. o.)

77. A *dao* 道 a tiszta osztatlanság, *wu* 無 és *you* 有 meghaladása, *wu* 無 és *you* 有 egysége, ahol *wu* 無 és *you* 有 különbsége nem létezik.

78. *Chen Guying*, 63. o.

79. Lásd *Zhang* (ford. Ryden) 2002. 151–52. o.

80. „Harminc küllő együtt tesz ki egy kereket, de a kerék használhatóságát éppen a (küllők közti) nemlét <űr> biztosítja. Anyagot forgatva csináljuk az edényeket, de az edény használhatóságát éppen a benne levő nemlét biztosítja. Ajtót és ablakot vágva csináljuk a házat, de a ház használhatóságát éppen a benne levő nemlét <belső tere> biztosítja. Ezért a lét hasznót (利 利) hajt számunkra, a nemlét azonban használhatóságot (yong 用) biztosít.” (*Laozi*/11.; lásd Tőkei: 20. o.)

81. „Amikor az égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor mindenki felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is. Ezért: **lét (you 有) és nemlét (wu 無) egymásból születik**, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítja, magas és mély egymásba hajlik, zeneszó és énekhang egymással cseng össze, előbbi és későbbi egymást követi.” (*Laozi*/2.); In: Tőkei: 17. o.

82. Arthur E. Link a *wu* ezen jelentését, az abszolút differenciálatlanságban adja meg.

83. Vagyis *Laozi* ebben a vonatkozásban *wu* t a *you* elé helyezi.

84. „Ha létezik lét, akkor létezik nemlét is, sőt van (olyan állapot), amikor a nemlét létezése még nem kezdődött el, sőt amikor nem létezett még ez a még létezni nem kezdett nemlét sem. Egy pillanat alatt a létből a nemlétebe (jutunk), és nem is tudjuk, hogy a nemlét létezése voltaképpen létezés-e, vagy pedig nem-létezés.” *Zhuangzi*: *A dolgok egyenlőségéről* (Tőkei II. 2005. 69.)

85. *Wuwu 無無*: „nem-nemlét”, vagyis a nemlét fokozása, lényegében a „nemlételem nem léte”.

86. *Zhuangzi* az ún. „külső fejezetekben” (*waipian* 外篇) viszont – az előbb vizsgált ún. „belső fejezetekhez” (*neipian* 內篇) képest valamelyest eltérően – azt mondja, hogy a „nemlevő nemlevés” (*wuwu 無無*) a „nemlevés” és „levés” (*wuyou 無有*) fölött áll, s így a *wuwu* tekinteti a tiszta *wuyou*-nak. Azonban mivel a tudósok körében az elfogadottabb nézet, hogy, hogy a *Zhuangzi* „belső”, „külső”, és „vegyes” fejezeteit valóban egy személy írta, így az egyszerűség kedvéért csak a belső fejezetek által mondottakat vizsgálom.

87. *Zhuangzi*: A hatalmas ösatya és mester (Tőkei II. 2005. 89. o.)

88. A *wu* és a *you* kölcsönösen feltételezi egymást, ugyanakkor az egyedi létező szempontjából két egymással szembenálló fogalom; Viszont a létezés, mint olyan szempontjából, a kettő együtt lesz annak mozgatója, tudniillik bármelyik hiánya a létezés lehetetlenségét jelentené az egyedi létezők vagy, ha úgy tetszik a tízezer létező vonatkozásában. Szembenállásuk tehát szubjektív, ezért objektíve szemlélve *wu* és *you* **egyek** (*yi 一*), illetve **azonosak**, vagy, ahogy *Zhuangzi* mondja „egy test” *yit 一* 体, hiszen együtt, egymást váltva, de egy végtelen folyamatban jelentik a létezés forrását (gyökerét, *ben* 本).

Olyan ez, mint a fogaskerek kiálló és bemélyedő része, illetve azok együttes működése. Ugyanis a kettő együtt adja a fogaskerek működésének lényegét, minthogy a bemélyedő rész ad teret a kiugró résznek, és a bemélyedő rész nélkül pedig a kiugró rész nem tudná betölteni funkcióját, s mint olyan nem létezhetne (nem tudna megvalósulni). Ebből a szempontból azok – a kiálló és a bemélyedő részek – egy testet alkotnak, de ha magát a fogaskereket a működésétől elvonatkoztatva szemléljük, akkor a kiugró és a bemélyedő részek nem tekinthetők azonosaknak. *Zhuangzi* számára *wu* és a *you* azonban a létezés fogaskerekei, melyek végtelen körforgásukban egyként ill. egy testként – hiszen lényegüket tekintve azonosak, minthogy mindkettő lényege egyaránt a létezésnek, mint olyanak, illetve a keletkezés és pusztulás körforgásának biztosítása – jelentik magát a létezést.

*Laozi* azonban különválasztja a kettőt, szerinte is a kettő egymásutánisága adja a mozgást, de a *wu* nélkül a *you* nem lehetne.

A *wu* egy „üres edényként”, biztosítja a lehetőséget, hogy oda kerüljön valami, a *you*, mint egy „teli edény”, nem lehetne más létező biztosító. *Zhuangzi* azonban kihagsúlyozza, ha a *wu* és a *you* **egy test**, vagyis egy folyamat két aspektusa, akkor nem tekinthető a *wu* előrébbvalónak.

89. A neotaoizmus egyik korai képviselője.

90. Itt tehát nem a *Zhuangzi*-i értelemben vett *wuyou* szembenállásról van szó, hanem azt mondja, hogy a dolgok, mint olyanok a „nemlevésből” jönnek létre. (Ez már eltér attól, amit *Laozi* mondott, *Laozi*, ugyanis azt mondta, hogy a dolgok a *youból* jönnek létre, viszont a *you* gyökere a *wu*.)

91. *Zhongguo zhexue*. 2001. 198. o.

92. A „levés”, itt – véleményem szerint – az összes létezőre való utalás, belehelyezkedve a *wuba* vagyis a „nemlevés”-be, ami a még létezéssel nem bírók forrását adja. A „levés”-ből, vagyis abból ami van nem jöhet létre valami más egyedei létező. Például – *He Yan* hasonlata alapján – valami pirosból nem jöhet létre valami sárga. A későbbiekben szerintem *Guo Xiang* pont erre reflektálva mondja, majd, hogy a dolgok nem jöhetnek létre sem a „nemlevés”-ből, sem a „levés”-ből, az előbbiből, azért, mert ami nem bír „levés”-sel, abból hogy jöhetne létre valami létező, viszont a „levéssel” bíróból szintén nem jöhet létre semmi más „levéssel” bíró – szemben *Pei Gu* állításával –, ezért úgy érvel, hogy a dolgok maguk születnek *zisheng* 白生, jönnek létre.

93. „A nemlételet venni alapnak” (*yi wu wei ben* 以無為本).

94. Saját fordítás. („天下之物，皆以有為生；有之所始，以無為本；” *Zhongguo zhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003.)

95. Saját fordítás. („凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始；……言道以無形無名始成，萬物以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。” 《老子》1 章注 (*Zhongguo zhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003.)

96. Saját fordítás. „以無為用，則莫不載也。” 364. o.

97. *Laozi*/41. (Tökei II. 2005. 31. o.)

98. Saját fordításban. Az eredeti szöveg: „形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，不大象也。音而聲者，非大音也。” (*Zhongguo zhexueshi ziliao xhuanji*. 2003. 369. o.)

99. A későbbiekben *Wang Bi* ezen érvelése miatt kapja azt a kritikát, *Pei Gu* és *Guo Xiang* részéről, hogy a tízezer létező mögé, illetve fölé helyez egy másik világot. Vagyis a világunkat kettéosztotta a forrás és a dolgok világára, a „nemlevés” és a „levés” világra. *Pei Gu*, *Guo Xiang* próbálkozásai majd mind azt a problémát próbálják megoldani, amivel *Wang Bi* küszködött.

100. „A tízezer létező, a tízezer test, visszatérnek az egybe, és az ami által egyek lesznek, az nem más mint a nemlevés. Így az egy tehát nemlevésnek is nevezhető.” Saját fordításban. („萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無。” 《老子》42 章注； (*Zhongguo zhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003.)

101. Saját fordításban. („是以生而可尋，所謂理也。理之所體，所謂有也。”; *Zhongguo zhexueshi jiaoxue ziliao xhuanji*. 2003. 412. o.)

102. Saját fordításban. („夫至無者，無以能生，故始生者，白生也。白生而必體有，則有遺而生虧矣；生以有為己分，則虛無是有之所遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也；理既有之眾，非無為之所能循也。……是以欲收重泉之鱗，非假息之所能獲也；隄高墉之禽，非靜拱之所能捷也；審投弦餌之用，非無之所覽也。由此而觀，濟有者皆有也，虛無奚益於已有之群眾生哉？”; *Zhongguo zhexueshi ziliao xhuanji*. 2003. 421. o.)

103. Nem beszél tehát a *wuról*, mint valami létezésen felüliről, és azt sem állítja, hogy a *you* a *wuból* jönne létre.

104. A *wudai* 無待 *Guo Xiang*nál szintén hangsúlyos szerepet kap, csak annyiban módosul, hogy a *wudai* 無待, a *zisheng*, *duhua* elemletét hivatott alátámasztani, így kiszélesíti használatát a „levés”, „nemlevés”, létrejövés kérdésére is. Lásd. bővebben *Tang Yijie*, 300–301. o.

105. Jóllehet *Dao An* életében a *pardnyá* filozófia felé fordulás nem jelentette a korábban tanultakkal való szembefordulást. Ne felejtjük ez az időszak, még csak a kínai buddhizmus alakulásának kora. A ténylegesen kínai buddhista iskolák még nem alakultak ki, sőt a korban létrejött iskolák még erősen magukon viselik, (elsősorban) a korabeli kínai filozófia kifejezőmódjának és gondolkodásmódjának jegyeit. Ez az az időszak, amikor a buddhista szövegek fokozatosan beszivárognak Kínába, és egyes szövegeknek több eltérő fordítása is előfordul. Éppen ezért nem meglepő – mint azt *Tsukamoto* és *Zürcher* is kiemeli –, hogy *Dao An* számára *hinájána* és *mahájána* tanítások, nem, mint a buddhista tanok két külön ága, hanem sokkal inkább egységesen a buddhista tanítások egészeként léteztek.

106. Vagyis olyan kínai buddhista iskolák létrejöttéről beszélhetünk az ezt követő időszakban, amik már elhatárolódtak a kínai filozófia és gondolkodás különböző iskoláitól, és az eredeti buddhista tanok összefüggéseiben értelmezik a buddhista szövegeket.

107. *Dao An*, aki északi tevékenykedése során elsősorban a *dhyāna* szövegekkel foglalkozott, s számos magyarázatot is írt az *An Shigao* által fordított *dhyāna* szövegekhez. Délre kerülve azonban a *āprajn* filozófia felé fordította figyelmét.

108. Hamar, 27.

109. Az, hogy mit is ért „maga-olyanságon” a fennmaradt forrásokból nem egészen egyértelmű. (Lásd: Hamar, 27. o.)
110. Hamar, 2004. 27–28. o.: „無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所之滯滯在未有。若徒心本無則異想更息。”
111. Sőt egyértelműen ellenzi a taoista ill. neotaoista *wu* 无 és a buddhista *ūnyatās* fogalmak azonosítását.
112. Hamar, 2004. 35. o.
113. Saját fordításban. (Link, 193.; Tang Yijie, 1983. 103. o.)
114. Hamar, 2004. 27.
115. Lásd *Ji Zang* 吉藏 és *Hui Da* 慧達 kritikáit . *Tang Yijie*, 1983. 102–105. o.

### Irodalom

- Link, Arthur E.: *The Taoist Antecedents of Tao-An's Prajna Ontology*. In: *History of Religions*, Vol 9. Number 2&3, 1969. Nov–1970. Febr, The University Of Chicago Press.
- Hamar Imre: *A kínai buddhizmus története*. ELTE Kelet-ázsiai Tanszék, Bp. 2004.
- Zhang Dainian: *Zhongguo zhexue dagang*. Zhongguo shehui kexue, Beijing, 1982.
- Zhang Dainian: Edmund Ryden (tr.) *Key concepts in Chinese Philosophy*. Foreign Language Press, Beijing, 2002.
- Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia*. II. kötet, Magiszter Társadalomtudományi Társulat, Bp. 2005.
- Chen Guying: *Laozi zhuyi ji pingjie*. Zhonghua shuju, Peking, 2003.
- Hamar Imre: Buddha megjelenése a világban. Balassi, Bp. 2002.
- Conze, Edward: A buddhizmus rövid története. Akkord, Bp. 2000.
- Lótusz szútra. Porosz Tibor (ford.) Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Bp. 1995.
- Guo Xiangxing, Wang Chaoming: *Hanying zhongguo zhexue cidian*. Henan daxue chubanshe, 2002.
- Zürcher, Erik: *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, E.J.Brill. 1959.
- Tsukamoto Zenryu: *A History of a Chinese Buddhism From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*. Leon Hurvitz (tr.) Tokyo–New York–San Francisco, Kodansha International Ltd. 1985.
- Zhongguo zhexueshi jiaoxue ziliao xuanji*. Zhonghua shuju, Beijing, 2003.
- Zhongguo zhexueshi*. Beijing daxue chubanshi. 2001.
- Tang Yijie. Guo Xiang yu weijin xuanxue*. Hubei renmin chubanshe, 1983.
- Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid történet*. Corvina, Bp. 1997.